

# HISTOIRE INTELLECTUELLE DE LA CHINE

Anne CHENG

Professeur au Collège de France

---

Mots-clés : confucianisme, humanisme, universalité, Chine, histoire

---

La série de cours et séminaires « Universalité, mondialité, cosmopolitisme (Chine, Japon, Inde) » est disponible, en audio et/ou en vidéo, sur le site internet du Collège de France (<http://www.college-de-france.fr/site/anne-cheng/course-2015-2016.htm>).

## ENSEIGNEMENT

### COURS – UNIVERSALITÉ, MONDIALITÉ, COSMOPOLITISME (CHINE, JAPON, INDE)

Il n'échappe à personne que, dans le monde actuel, la Chine occupe une place massive, et qu'elle pèse de tout son poids, qu'on tend à mesurer en termes avant tout économiques et géopolitiques. Or, il me semble nécessaire de nous efforcer, d'une part, d'aller au-delà des chiffres et des purs rapports de force, et d'ouvrir la réflexion sur la longue durée. Il me semble également important, d'autre part, de ne pas suivre la tendance médiatique à parler de « *la* Chine » prise comme une entité existant de toute éternité, isolée et autosuffisante, mais de la replacer dans un espace de circulation plus large où elle entre nécessairement en interaction avec d'autres entités, où elle bute sur ses limites, où elle se trouve confrontée à des regards critiques et renvoyée à des interrogations sur elle-même. Cette Chine si longtemps – et encore maintenant – représentée comme le grand Autre dans l'imaginaire européen, et si souvent décrite comme fermée à toute influence extérieure, retranchée derrière sa Grande Muraille, cette Chine n'a-t-elle pas été plus diverse, plus cosmopolite qu'on ne l'a dit ? N'a-t-elle pas eu conscience de faire partie du monde plutôt que d'être un monde à elle seule, et ce, bien avant l'époque somme toute récente de l'intrusion des puissances coloniales européennes ?

En réalité, tout au long de ces dernières années, nous avons été amenés à sonder et à interroger sous divers angles la prétention chinoise à l'universalité. C'est précisément cette question de l'universalité chinoise et de ses limites qui va nous occuper

maintenant. Travail d'autant plus important que la prétention chinoise à l'universalité est en train de faire un retour en force avec la montée en puissance de la Chine dans le contexte actuel de la mondialisation et de faire l'objet de débats extrêmement virulents depuis quelques années en Chine même. Dans les années à venir, il s'agira pour nous d'examiner comment cette universalité à la chinoise s'est constituée, mais aussi comment elle s'est trouvée décentrée, notamment dans ses contacts avec l'Inde, et comment elle s'est trouvée contestée, en particulier dans son interaction avec le Japon. Il s'agit là de deux de ses principaux voisins, l'un à l'est, l'autre à l'ouest, qui ont, chacun à leur manière, joué un rôle déterminant dans son histoire culturelle.

\*\*\*

L'année universitaire 2015-2016 a été consacrée à la phase préparatoire d'un nouveau cycle de cours dont l'intitulé général est « Universalité, mondialité, cosmopolitisme (Chine, Japon, Inde) » et qui va nous occuper pendant quelque temps. Le cycle précédent a cherché à cerner ce qu'il faut entendre par « confucianisme », ce *-isme* qui est censé constituer le noyau dur, voire l'intégralité de la vision du monde propre à ce qu'il est convenu d'appeler « la Chine ». Après avoir été perçu sur le mode philosophique par les élites des Lumières informées par les missionnaires jésuites présents en Chine aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, le confucianisme s'est vu relégué au statut de religion par le magistère philosophique, puis par la nouvelle science des religions dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle. À la suite des désastres des guerres mondiales et des génocides à grande échelle du XX<sup>e</sup> siècle, le confucianisme est réapparu sous les traits d'un nouvel humanisme à prétention universaliste. C'est cette version moderne, voire postmoderne, que l'on voit ressurgir dans la Chine actuelle depuis sa sortie de l'ère maoïste dans les années 1980 et plus encore aujourd'hui avec sa prétendue montée en puissance dans un contexte mondialisé. Il s'est donc agi pour nous de chercher à évaluer la portée universelle de cette vision confucéenne du monde en remontant à ses origines ancrées dans le ritualisme caractéristique de la civilisation chinoise ancienne. Nous avons pu ainsi constater que cette dernière est sous-tendue par une conception que l'on peut qualifier d'« anthropocosmique », dans laquelle le monde humain est dans une relation de continuité avec ce qui le dépasse et l'englobe – l'univers naturel et cosmique, mais aussi le monde numineux, invisible, des puissances suprahumaines. Au fondement de cette continuité se trouve ce qui relie le monde des vivants à celui des ancêtres perçus comme ayant fait partie de la communauté humaine, tout en ayant le pouvoir d'intercéder auprès des esprits et des divinités, quand ils ne sont pas eux-mêmes divinisés. Le culte des ancêtres est certainement le plus ancien, le plus pérenne et le plus largement répandu de l'histoire de la civilisation chinoise, notamment sous les formes privilégiées qu'il a prises des rites de deuil et de la piété filiale et qui perdurent encore aujourd'hui dans les sociétés d'ascendance chinoise à travers le monde. C'est ce continuum entre l'humain et le suprahumain qui rend malaisé, voire impossible, de le faire entrer dans la catégorie de « religion » telle qu'elle s'est élaborée dans la perspective des religions monothéistes, sans pour autant lui retirer de son caractère universel.

Si nous nous sommes penchés aussi longuement sur le caractère continuiste de la vision anthropocosmique et ritualiste de la Chine ancienne, c'est qu'il se trouve au cœur du questionnement concernant ce que nous avons appelé la prétention chinoise à l'universalité. En effet, d'une part, ce continuisme permet d'englober en un seul tout le Ciel, la Terre et l'Homme. Dans ce sens, il est même plus qu'un universalisme.

Et, d'autre part, il assure également une continuité dans le temps. Cela est affirmé à l'envi dans les sources ritualistes que nous avons citées et étudiées : l'Homme (le monde humain) a sa constance tout comme le Ciel-Terre, de par la transmission continue d'une certaine idée de l'humanité civilisée de génération en génération. Transmission ininterrompue qui se traduit en termes ritualistes par la parfaite continuité entre piété filiale (vénération marquée aux parents vivants) et culte aux ancêtres et parents défunts (cultes rendus aux morts). Les rites funéraires et les rites de deuil, minutieusement décrits en particulier dans le *Traité des rites* (*Liji* 禮記) qui a fait cette année encore l'objet du séminaire de lecture, consistent en des jeûnes de purification ayant pour but de parvenir à visualiser les défunts comme ils étaient de leur vivant, et en des offrandes sacrificielles qui doivent être faites aux défunts comme s'ils étaient présents, encore vivants. Comme le résume la formule souvent citée des *Entretiens* attribués à Confucius (III, 12) :

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」

On offre des sacrifices [à ses parents défunts] comme s'ils étaient présents, de même qu'on sacrifie aux esprits comme s'ils étaient bel et bien là. Ce qui fait dire au Maître : Si je ne participe pas véritablement au sacrifice, c'est comme s'il n'y avait pas sacrifié.

Ce mot *ru* 如 (« comme » ou « comme si ») revient de manière trop fréquente, voire obsessionnelle, dans les sources ritualistes (voir notamment le *Traité des rites*, chapitre « Tangong », A § 19, ainsi que les premières sections du Livre X des *Entretiens*) pour ne pas signifier quelque chose d'important : il constitue probablement une réponse, ou du moins une tentative de réponse, à la question soulevée par Jean Levi à propos de la culture des sacrifices propre à la Chine archaïque et antique dans laquelle Confucius est né, et résumée dans ces termes par Jean François Billeter :

Jusqu'à quel point fallait-il servir un maître [ou un père] défunt comme on le servait de son vivant ? Les sacrifices qu'on lui présentait pouvaient-ils être efficaces si les victimes n'étaient pas réelles ? Les ritualistes qui se réclameront de Confucius défendront l'idée qu'aux morts, qui sont à la fois absents et présents, il convient de faire des sacrifices absents et présents, c'est-à-dire symboliques. [...] *Il n'y a donc jamais eu de rupture* [c'est moi qui souligne]. Le sacrifice humain n'a jamais été condamné. Il a été occulté, il est devenu l'inavouable « scène primordiale » cachée au cœur de la tradition confucianiste. Cette idée est peut-être contestable, il faudra la discuter. Elle me semble susceptible d'éclairer des phénomènes qui résistaient à toute explication. Je pense à la piété filiale, aux formes obsessionnelles, voire pathologiques qu'elle a parfois prises par la suite<sup>1</sup>.

Jean Levi va même plus loin en rappelant que la pratique des sacrifices humains visant à faire accompagner les défunts dans la tombe par leur entourage (épouses ou serviteurs) et à leur permettre ainsi de prolonger leur mode de vie comme de leur vivant était encore loin d'être tranchée du temps de Confucius. Dans le *Traité des rites* (« Tangong », A § 74 et B § 155), on trouve des propos attribués au Maître qui font référence à une solution de compromis consistant à introduire dans la tombe du

1. Jean François Billeter, « L'énigme Confucius », *Esprit*, août 2003, p. 78-79, <http://www.jstor.org/stable/24248862> ; reproduit dans Jean François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia, 2004, p. 166.

défunt, non plus les serviteurs ou épouses en chair et en os, mais des figurines de paille. Mais, précise Confucius, il vaut mieux que ce ne soit pas des mannequins en bois qui feraient trop penser à des êtres humains réels et courir le risque de retomber dans la pratique des sacrifices humains. De la même façon, les ustensiles qui sont placés dans la tombe doivent ressembler aux ustensiles de la vie courante, mais ne pas être faits pour servir réellement, afin de bien marquer qu'ils appartiennent au monde des mânes et des esprits, et non à celui des vivants. Ce sont ces ustensiles que l'on appelle « ustensiles mystiques » (*mingqi* 明器), tels des récipients qui ressemblent à ceux de la vie courante, mais qui ne sont pas faits pour servir de contenants, ou des cloches et des lithophones qui ne peuvent pas émettre de sons parce qu'ils ne sont pas accrochés à des montants.

On comprend dès lors l'importance et la récurrence du « comme si » (如) dans les textes ritualistes : il faut constamment se tenir sur le fil du rasoir, sur la mince frontière entre le fait de considérer les morts comme vraiment morts et définitivement enterrés (ce qui, comme le *Traité des rites* le fait dire à Confucius, serait un manque d'humanité) et le fait de considérer les morts comme faisant encore partie intégrante du monde des vivants (ce qui, toujours selon Confucius, serait déraisonnable). Il faut donc faire « comme si » – mais seulement « comme si » – les parents défunts étaient encore là pour garder leur mémoire vivante et leur exprimer la reconnaissance qui leur est due, mais en même temps signifier clairement qu'on est dans le « comme si », afin que la vie des vivants puisse continuer sans être totalement grevée par celle des morts.

Marcel Mauss avait donc quelque raison d'observer qu'en Chine, « la vie des morts encombre celle des vivants<sup>2</sup> ». On pourrait même aller jusqu'à dire que le ritualisme funéraire fait que la vie des morts menace à tout moment de vampiriser celle des vivants. De façon analogue, il y a un risque de vampirisation de la vie des enfants dans les pratiques de la piété filiale qui sont fondées essentiellement sur le devoir de nourrir les parents, de manière matérielle de leur vivant, puis de manière symbolique après leur mort, comme le résume la phrase du *Traité des rites* (« Ji yi », § 4), dans une construction parallèle soulignée par un effet de rimes :

君子生則敬養，死則敬享。

L'homme de bien, du vivant de ses parents, met tout son respect à les nourrir et, après leur mort, à leur faire des offrandes sacrificielles.

Dans l'éducation traditionnelle chinoise, l'inculcation de la piété filiale dès l'enfance a parfois donné lieu à ce que Jean François Billeter a qualifié de « formes obsessionnelles, voire pathologiques ». Qu'il suffise de citer les *Vingt-quatre exemples de piété filiale* (*Ershisi xiao* 二十四孝), recueil compilé par Guo Jujing 郭居敬 sous la dynastie mongole des Yuan (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) pour servir à l'édification des générations futures. À visée de toute évidence didactique, ce recueil comporte une succession d'anecdotes de toutes époques mettant en scène des fils pieux, prêts aux pires excès de zèle pour procurer à leurs vieux parents leurs mets préférés. Il a fait l'objet de très nombreuses éditions à large diffusion, notamment illustrées. Sa diffusion a été interdite avec l'arrivée au pouvoir des communistes en 1949, mais a repris dès les années 1980. De fait, ce thème revient aujourd'hui à la

2. Marcel Mauss, « Rites funéraires en Chine », *L'Année sociologique*, n° 2, 1899.

une des médias officiels, soucieux de remettre à l'honneur le sens de la piété filiale qui ferait partie, selon eux, des « gènes culturels » propres à tout Chinois. En réalité, l'obligation de subvenir aux besoins des parents âgés a pour objectif à peine voilé de pallier les défaillances du dispositif de retraite, surtout chez une population vieillissante comme c'est le cas en Chine aujourd'hui.

On en oublierait presque que la polarisation de la culture ritualiste confucéenne sur la piété filiale a été l'une des cibles principales de l'iconoclasme révolutionnaire des intellectuels modernistes du début du XX<sup>e</sup> siècle. Chen Duxiu (1879-1942), qui fut l'un des dirigeants du mouvement iconoclaste du 4 mai 1919 et l'un des cofondateurs du Parti communiste chinois en 1921, est connu pour avoir déclaré que la piété filiale est le pire des maux et l'origine de tous les vices. Le grand écrivain Lu Xun (1881-1936) consacre un texte critique aux *Vingt-quatre exemples de piété filiale illustrés* dans son recueil *Fleurs du matin cueillies le soir*, paru en 1927. Dans *Le Journal d'un fou*, publié dès 1918 dans la revue *Xin qingnian* (« La Jeunesse »), fondée par Chen Duxiu, Lu Xun livre de la piété confucéenne une vision féroce et hallucinatoire :

Dans le passé, on mangeait souvent des humains, moi-même je m'en souviens, mais pas très clairement. J'ai ouvert un livre d'histoire pour vérifier, aucune indication chronologique, mais sur toutes les pages, écrits dans tous les sens, on lisait les mots « Humanité, Justice, Voie, Vertu » [termes-clés de la morale confucéenne]. Ne parvenant de toute manière pas à dormir, je l'examinai minutieusement une bonne partie de la nuit et discernai finalement des caractères entre les lignes, le livre était rempli des mots « manger de l'homme » !

Le thème du cannibalisme a continué à hanter la littérature chinoise moderne et se retrouve jusque dans l'œuvre récente de Mo Yan qui, dans un entretien daté de 1999, bien avant que lui soit attribué le prix Nobel de littérature en 2012, reconnaissait explicitement l'existence de pratiques qui s'apparentent à du cannibalisme dans la Chine ancienne et même contemporaine. Si ce thème peut être perçu comme une pure fantasmagorie littéraire, il rejoint de fait les propos de Jean Levi sur les pratiques funéraires qui pousse la logique ritualiste de la continuité entre morts et vivants jusqu'au sacrifice humain dont Jean François Billeter souligne qu'il n'a jamais été clairement condamné. L'embarras lié à ce « sacré refoulé » a donné lieu à un intense processus d'intériorisation qui est resté dans la partie immergée du grand iceberg de l'« humanisme confucéen ».

Si la dénonciation des excès, revers et effets pervers du continuisme a quelque raison d'être aussi radicale, c'est que la piété filiale a probablement été la caractéristique majeure et centrale de la vision confucéenne du monde et de la société, autant dire le facteur principal de sa préention à l'universalité – universalité à la chinoise, s'entend. La source textuelle qui a fait de la piété filiale une valeur universelle (au sens propre du terme) est sans doute le livre canonique qui lui est consacré, le *Xiaojing* 孝經. Ouvrage court fait de formules martelées et répétitives, totalement dénué de qualité littéraire, il est traditionnellement attribué à Zengzi, un disciple de Confucius réputé pour avoir été un modèle de piété filiale. Sa datation, comme celle de la plupart des *compendia* ritualistes étudiés précédemment, est sujette à controverses, mais la plupart des historiens s'accordent aujourd'hui pour en situer la compilation à l'époque Han (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.). Certains en font même une invention propre à la phase fondatrice de l'ère impériale et motivée par des considérations d'ordre purement idéologique.

C'est en tout cas le *Xiaojing* qui donne à *xiao* 孝, la piété filiale, une dimension métaphysique, équivalente à celle du Dao. Au chapitre « San cai » (Les trois puissances), *xiao* est rapporté à la triade cosmique Ciel-Terre-Homme dont il est question dans le chapitre du *Xunzi* consacré au Ciel, le « Tian lun », que nous avons lu l'année dernière :

子曰：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。」

Le Maître dit : La piété filiale est ce qui fait la constance du Ciel, le sens du juste de la Terre, la bonne conduite des hommes.

Outre le continuum entre le cosmos et le monde humain et entre les vivants et les morts, il faut souligner celui qui relie plus largement la dimension familiale et la dimension politique. En effet, le lien de sang entre le père et le fils – lien organique par excellence – est le modèle archétypal du rapport politique entre le prince et ses ministres ou sujets. C'est ainsi que sous la dynastie Han a pu s'établir une homologie entre, d'une part, la piété filiale (*xiao* 孝) qui est censée caractériser le rapport du fils au père et, de l'autre, la loyauté (*zhong* 忠) qui doit fonder le rapport idéal du ministre ou du sujet à son prince (cf. *Xiaojing*, « Guang yang ming »).

子曰：「君子之事親孝，故忠可移於君。」

事兄悌，故順可移於長。

居家理，故治可移於官。

是以行成於內，而名立於後世矣。」

Le Maître dit : La piété filiale avec laquelle l'homme de bien sert ses parents peut se transposer (*yi* 移) sous forme de loyauté sur le prince.

La manière dont il sert ses frères aînés peut se transposer sous forme de docilité respectueuse sur les plus âgés.

La manière dont il ordonne sa famille peut se transposer sous forme de bon gouvernement sur une charge administrative.

C'est ainsi que la perfection de sa conduite en privé fait que sa renommée est établie pour la postérité.

La piété filiale ne s'est pas contentée d'être le sujet exclusif d'un ouvrage soi-disant canonique, elle est devenue la première vertu cardinale sous les Han, investissant tous les aspects de la vie sociale, religieuse, politique et institutionnelle du nouvel ordre impérial. Les annales dynastiques font précéder les appellations posthumes des empereurs Han par le qualificatif *xiao*, « filial ». Plus généralement, une réputation de piété filiale pouvait valoir à une personne et à sa famille des gratifications politiques et sociales de premier plan. Pendant toute la seconde partie de la dynastie (Han orientaux), le meilleur moyen d'accéder à une position officielle était de s'assurer une réputation d'homme « filial et intègre » (*xiao lian*), titre créé en 134 av. J.-C. qui permettait à d'obscurs individus vivant dans des régions excentrées de se faire remarquer et de se forger une carrière officielle.

Le monde civilisé bordé et borné par les rites est donc constitué d'un tissu serré de relations de continuité qui se croisent en tous sens. L'un des fils principaux qui traversent tout ce maillage est la piété filiale. Elle prend une dimension « cosmopolitique » en devenant le moteur même de l'action humaine mise en rapport homologique avec l'activité du Ciel-Terre, et en fondant l'ordre politique dans un ordre des choses prétendument « naturel », celui de la filiation. La piété filiale fait en effet du lien organique de sang entre le fils et le père le modèle matriciel

du rapport politique entre le sujet/ministre et le prince. Il y a ici aussi un continuum qui permet de passer sans rupture du rapport père-fils au rapport prince-ministre, la loyauté étant la traduction politique de la piété filiale ou, si l'on préfère, l'extension du sentiment filial du père vers le prince. Ce processus d'extension se fait dans un continuum, mais il passe par différentes étapes qui sont en rapport d'homologie, c'est-à-dire que toutes les étapes sont sur le même modèle, mais à des échelles différentes, comme le montre le chapitre « Xiao zhi » 孝治 du *Xiao jing* :

子曰：「昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公、侯、伯、子、男乎？故得萬國之歡心，以事其先王。」

Le Maître dit : Autrefois, c'est par la piété filiale que les rois émanant la lumière de leur vertu gouvernaient le monde sous le Ciel (*tianxia*), ils n'auraient jamais eu l'impudence de regarder de haut les ministres des petites vassalités et *a fortiori* les ducs, marquis, comtes et barons ! C'est ainsi qu'ils s'assuraient l'adhésion enthousiaste des dix mille pays dans l'entretien du culte rendu à leurs ancêtres royaux.

治國者，不敢侮於鰥寡，而況於士民乎？故得百姓之歡心，以事其先君。

Ceux qui gouvernaient un pays (*guo*) n'auraient jamais eu l'arrogance d'humilier les veufs et les esseulés et *a fortiori* les officiers et les gens du commun ! C'est ainsi qu'ils s'assuraient l'adhésion enthousiaste des Cent familles (du peuple) dans l'entretien du culte rendu à leurs ancêtres seigneuriaux.

治家者，不敢失於臣妾，而況於妻子乎？故得人之歡心，以事其親。

Ceux qui étaient à la tête d'une famille (*jia*) n'auraient jamais eu l'idée de négliger leurs serviteurs et concubines et *a fortiori* leurs épouses et leurs fils. C'est ainsi qu'ils s'assuraient l'adhésion enthousiaste des membres du clan dans le service de leurs parents.

夫然，故生則親安之，祭則鬼享之。

Dans ces conditions, de leur vivant, [les parents] vivaient dans la sécurité assurée par les membres de leur clan, [après leur mort] leurs mânes agréaient les offrandes qu'on leur présentait.

是以天下和平，災害不生，禍亂不作。故明王之以孝治天下也如此。

C'est ainsi que le monde sous le Ciel (*tianxia*) était en harmonie et en paix, désastres et calamités ne se produisaient pas, malheurs et désordres n'apparaissaient pas. C'est donc ainsi que les rois brillants de leur vertu gouvernaient le monde par la piété filiale.

《詩》云：『有覺德行，四國順之。』」

Comme il est dit dans les *Odes* : À celui qui a un comportement éclairé et vertueux, tous les pays aux quatre orientes se soumettent de leur plein gré.

De nombreuses sources textuelles de la fin de l'Antiquité et du début de l'ère impériale témoignent de la récurrence des trois niveaux que sont *tianxia* (tout sous le Ciel, le monde), *guo* (le pays) et *jia* (la famille). Contrairement aux apparences, la différence d'échelle entre les trois niveaux n'est pas tant d'ordre spatial ou géographique que dictée par des contraintes ritualistes. Ceci apparaît clairement dans ce passage du *Traité des rites* qui concerne le devoir de vengeance d'un fils pieux dont le père ou la mère a été assassiné(e) et qui, au nom de la piété filiale, a le

devoir de venger le parent défunt en cherchant à tuer à son tour le meurtrier.  
Cf. « Tangong » 檀弓, A § 53 :

子夏問於孔子曰：「居父母之仇如之何？」

Le disciple Zixia demande à Maître Kong : Comment un fils doit-il se comporter vis-à-vis du meurtrier de son père ou de sa mère ?

夫子曰：「寢苫枕干，不仕，弗與共天下也；遇諸市朝，不反兵而鬥。」

Le Maître répond : Il doit dormir sur de la paille et prendre son bouclier comme oreiller, il ne doit pas assumer de charge (pour rester totalement disponible et constamment prêt à remplir son devoir de vengeance), afin de ne pas partager avec le meurtrier le même monde sous le Ciel (*tianxia*). Si le fils rencontre le meurtrier au marché ou à la Cour (où, en principe, on n'est pas armé), il ne doit pas avoir à retourner prendre son arme, mais doit pouvoir le provoquer au combat sur-le-champ.

曰：「請問居昆弟之仇如之何？」

Question : Quel comportement adopter vis-à-vis du meurtrier de son frère aîné ou cadet ?

曰：「仕弗與共國；衛君命而使，雖遇之不鬥。」

Réponse : Il peut assumer une charge, mais pas dans le même pays (*guo*) que le meurtrier. S'il est envoyé (dans le pays du meurtrier) et porteur d'une mission de son prince, même s'il y rencontre le meurtrier, il ne doit pas le provoquer au combat (autrement dit, tant que le meurtrier est dans un autre pays, il n'y a pas obligation de vengeance.)

曰：「請問居從父昆弟之仇如之何？」

Question : Quel comportement adopter vis-à-vis du meurtrier d'un oncle ou d'un cousin paternel ?

曰：「不為魁，主人能，則執兵而陪其後。」

Réponse : Il ne doit pas prendre l'initiative de la vengeance. Si le principal concerné (c'est-à-dire le fils de l'oncle ou du cousin) est en mesure de le faire, il se contente de prendre son arme et de le suivre en second.

Ici, les trois niveaux (*tianxia*, *guo*, *jia*) sont déterminés par le degré du lien de parenté entre un homme et son parent assassiné : si c'est le père ou la mère, il ne partage pas le même Ciel (autrement dit, il n'a de cesse qu'il ne venge la mort de son père ou de sa mère en tuant le meurtrier, où qu'il se trouve) ; si c'est le frère, il peut laisser le meurtrier vivre, mais dans un autre pays ; si c'est un cousin, c'est une simple affaire de famille et c'est au fils du cousin de prendre l'initiative de la vengeance. Nous avons donc ici une pratique de ce qu'on appellerait ailleurs la vendetta sous une forme ritualisée à l'extrême (force ici est de constater que le ritualisme n'exclut pas la violence et les effusions de sang, bien au contraire). Les traités rituels s'accordent pour dire que la vengeance est une obligation morale liée à la piété filiale, et que le degré d'obligation est directement proportionnel au degré de parenté entre la victime du meurtre et son vengeur, exactement sur le modèle des rites de funérailles et de deuil, lesquels, de manière significative, doivent être poursuivis jusqu'à ce que vengeance soit tirée. En cela, la vengeance est étroitement

associée au ritualisme du deuil auquel elle se substitue ou qu'elle conditionne, en ce qu'elle détermine elle aussi les degrés de proximité dans la parenté.

La distinction entre trois niveaux (*tianxia, guo, jia*), qui est déterminée dans le cas du devoir rituel de vengeance par le degré de parenté, se retrouve dans d'autres passages du *Traité des rites*, à commencer par le chapitre « Li yun 禮運 » (Évolution des rites, § 3) :

故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。」

Dès lors que les sages rois ont fait connaître les rites, le monde entier, les pays et les familles ont pu être gouvernés dans la droiture.

Voir aussi le chapitre « Zhongyong », § 9 :

子曰：「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」

Le Maître dit : On peut trouver des hommes assez sages pour gouverner l'empire, une principauté ou un domaine de ministre d'État ; assez désintéressés pour refuser les charges et les émoluments, ou assez courageux pour marcher sur des épées nues ; on n'en trouve pas qui soient capables de se tenir dans l'invariable milieu.

Ce même étagement de l'ordre sociopolitique sur trois niveaux regroupés dans une seule expression se retrouve dans le *Mencius* (IV A 5) :

孟子曰：「人有恆言，皆曰『天下國家』。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」

Maître Meng (Mencius) dit : Les gens ont cette expression consacrée : « Monde, pays, famille. » La racine du monde est dans le pays, la racine du pays dans la famille, la racine de la famille dans la personne [de son chef].

Cette stratification (*tianxia, guo, jia, shen*) se retrouve aussi dans la source non confucéenne, voire anticonfucéenne, qu'est le *Laozi* 老子, cf. § 54 :

善建不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。

Ce qui est construit (planté) solidement ne se laisse pas arracher, ce qui est fermement embrassé ne se laisse pas ôter, la filiation des fils et des petits-fils grâce aux sacrifices (qu'ils offrent à leurs parents défunts) ne se laisse pas interrompre.

修之於身，其德乃真；

Celui qui la cultive dans sa propre personne, sa vertu sera authentique.

修之於家，其德乃餘；

Celui qui la cultive dans sa famille, sa vertu sera surabondante.

修之於鄉，其德乃長；

Celui qui la cultive dans son village, sa vertu perdurera.

修之於國，其德乃豐；

Celui qui la cultive dans son pays, sa vertu sera riche.

修之於天下，其德乃普。

Celui qui la cultive partout sous le Ciel, sa vertu se répandra partout.

故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。

C'est ainsi qu'il faut regarder le soi à partir de soi, la famille à partir de la famille, le village à partir du village, le pays à partir du pays, le monde à partir du monde.

吾何以知天下然哉？以此。

Et moi, comment est-ce que je sais qu'il en va ainsi du monde ? Comme ça !

Ces citations font écho au début non moins fameux de ce qui était à l'origine un chapitre du *Traité des rites*, mais qui a ensuite acquis le statut d'un texte canonique à part entière, le *Daxue* (habituellement traduit par la *Grande Étude*, auquel ont été consacrés un colloque, puis un volume collectif paru en 2015 au Collège de France, *Lectures et usages de la Grande Étude*). Dans le corpus du canon scripturaire confucéen, la *Grande Étude* est certainement l'un des textes les plus fréquemment et largement commentés, aussi bien dans le temps (pendant plus d'un millénaire, depuis le XI<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui) que dans l'espace (ayant fait l'objet de nombreux et importants commentaires en Corée, au Japon et au Vietnam). L'idée que les trois niveaux (monde, pays, famille) prennent ultimement racine dans la personne (*shen*) du souverain/père est explicitée dans le long développement qui ouvre le texte de la *Grande Étude* et que tout lettré confucéen connaissait par cœur :

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

*Le Dao de la Grande Étude* consiste à faire resplendir la lumière de la vertu, être proche du peuple comme de sa propre famille, et ne s'arrêter que dans le bien suprême.

知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。

Savoir où s'arrêter permet d'être fixé ; une fois fixé, l'esprit peut connaître le repos ; le repos conduit à la paix, la paix à la réflexion, la réflexion permet d'atteindre le but.

物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

Toute chose a une racine et des branches, tout événement un début et une fin. Qui sait ce qui vient avant et ce qui vient après, celui-là est proche du Dao.

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。

Dans l'Antiquité, pour faire resplendir la lumière de la vertu par tout l'univers, on commençait par ordonner son propre pays. Pour ordonner son propre pays, on commençait par régler sa propre maison. Pour régler sa propre maison, on commençait par se perfectionner soi-même. Pour se perfectionner soi-même, on commençait par rendre droit son cœur. Pour rendre droit son cœur, on commençait par rendre authentique son intention. Pour rendre authentique son intention, on commençait par développer sa connaissance ; et on développait sa connaissance en examinant les choses.

物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。

C'est en examinant les choses que la connaissance atteint sa plus grande extension. Une fois étendue la connaissance, l'intention devient authentique ; une fois l'intention authentique, le cœur devient droit. C'est en rendant droit le cœur que l'on se perfectionne soi-même. C'est en se perfectionnant soi-même qu'on règle sa maison ; c'est en réglant

sa maison qu'on ordonne son pays ; et c'est lorsque les pays sont ordonnés que la Grande Paix s'accomplit par tout l'univers.

自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而未治者否矣；其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！

Pour le Fils du Ciel comme pour l'homme ordinaire, l'essentiel consiste à se perfectionner soi-même. Laisser l'essentiel au désordre en espérant maîtriser l'accessoire, voilà qui est impossible. Négliger ce qui vous tient à cœur en attachant de l'importance à ce qui n'en a pas, voilà qui ne s'est jamais vu.

Le succès de la *Grande Étude* s'explique, certes, par sa concision (le texte intégral tient sur une seule page imprimée), mais aussi, paradoxalement, par les formulations répétitives et les constructions en sorites (du type « Si A, alors B ; si B, alors C, etc. ») de la partie introductive : « Dans l'Antiquité, on commençait par ordonner son propre pays. Pour ordonner son propre pays, on commençait par régler sa propre maison. Pour régler sa propre maison, on commençait par se perfectionner soi-même, etc. » Une telle construction, à visée de toute évidence mnémotechnique, contribue à créer un effet de *continuité* et de succession ordonnée. Le début du texte décrit la Voie de la *Grande Étude* comme une progression graduelle, par étapes, du développement personnel du souverain (*shen*) qui se diffuse par cercles concentriques à l'échelle de la famille (*jia*), puis du pays (*guo*), et enfin du monde (*tianxia*), établissant ainsi un rapport de continuité entre la dimension morale de la culture de soi (*xiu shen* 修身) et la dimension politique de la gouvernance du monde (*zhi guo* 治國), continuité qui est restée le paradigme central de ce texte. Cette image de l'influence morale du prince qui se développe et se répand en cercles ou ondes concentriques de plus en plus larges à mesure que le prince lui-même grandit en tant qu'être moral met en scène la fiction d'une continuité entre la culture morale de l'élite et le contrôle politique du corps social. Le passage sans rupture de la « sainteté intérieure » (*nei sheng* 內聖) à la « royauté extérieure » (*wai wang* 外王), évoqué au début de la *Grande Étude*, illustre un idéalisme confucéen encore exalté aujourd'hui par l'universitaire sino-américain Tu Wei-ming :

Just as the self must overcome egoism to become authentically human, the family must overcome nepotism to become authentically human. By analogy, the community must overcome parochialism, the state must overcome ethnocentrism, and the world must overcome anthropocentrism to become authentically human. In light of Confucian inclusive humanism, the transformed self personally and communally transcends egoism, nepotism, parochialism, ethnocentrism and anthropocentrism to “form one body with Heaven, Earth, and the myriad things”<sup>3</sup>.

Tu Wei-ming reprend ici les différents stades par lesquels passe le développement continu de la personne morale du souverain en cercles concentriques de plus en plus larges : le soi, la famille, la communauté, l'État, le monde, et conclut sur le caractère tout-englobant, universaliste, de l'humanisme confucéen. La citation finale « ne faire plus qu'un seul corps avec le Ciel, la Terre et les dix mille êtres » est une allusion à la formule du grand penseur d'époque Ming, Wang Yangming 王阳明 (1472-1529), dans son *Daxue wen* 大學問 (Questions sur la *Grande Étude*) :

大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。

3. Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness*, Albany (NY), State University of New York Press, 1989, p. 115-116.

Le grand homme est celui qui conçoit le Ciel-Terre et les dix mille êtres comme un seul corps. Il considère le monde comme une seule famille, et le(s) pays du milieu comme un seul homme.

Or, cette phrase de Wang Yangming fait elle-même référence à un passage du chapitre déjà cité du *Traité des rites* (« Liyun » § 18) :

故聖人耐以天下為一家，以中國為一人者...

Ainsi donc, le Sage a l'esprit assez large pour considérer le monde comme une seule famille, et le(s) pays du milieu comme un seul homme...

Cette citation fait apparaître dans la même phrase et dans un parallélisme analogique *tianxia* 天下 et *zhongguo* 中國, associant ainsi l'universalité et la centralité que revendique tout à la fois la Chine, « pays du Milieu » et « tout sous le Ciel ». Comment une telle Chine peut-elle voir et concevoir ses voisins ?

#### SÉMINAIRE – LECTURE DU *TRAITÉ DES RITES* (SUITE)

Le séminaire hebdomadaire, animé par Anne Cheng, Stéphane Feuillas (professeur à l'université Paris-Diderot) et Marc Kalinowski (directeur d'études à l'EPHE), a été consacré, comme les trois années précédentes, à la lecture suivie d'un chapitre du *Traité des rites* (*Liji* 禮記). Celui de cette année 2015-2016 s'est attaché au chapitre intitulé « Ruxing » 儒行 que l'on peut traduire en première analyse par « la conduite du lettré [confucéen] ». Classé par Liu Xiang, Liu Xin puis Zheng Xuan parmi les « traités généraux » (*tonglun* 通論) au même titre que le célèbre « Zhongyong » habituellement traduit par « le Juste milieu », il se présente comme une série de dix-neuf articles courts proposant une réponse légèrement agacée du maître Confucius à une question railleuse du Duc Ai du pays de Lu (?-468 av. J.-C.) sur l'accoutrement des *ru* 儒. Après avoir rétorqué que l'homme de bien ne porte aucun vêtement particulier mais se conforme aux coutumes locales, Confucius développe dans seize articles les spécificités de la « conduite lettrée », concluant chacun des points soulevés par une formule identique : « telle est la manière dont le lettré [se comporte relativement à...] ». Le dernier paragraphe du texte conclut par ses propos du Duc Ai : « Jusqu'à la fin de ma vie, je me garderais bien de me jouer des lettrés ! ».

À partir de cet argument extrêmement ténu, le travail de séminaire s'est orienté dans deux directions. Dans un premier temps a été scrutée la tradition commentariale relative à ce texte. Le chapitre « Ruxing » offert avec la *Grande Étude* (*Daxue* 大學) sous le règne de Renzong (r. 1022-1063) de la dynastie des Song aux impétrants des examens de docteur est progressivement remis en question par les premiers penseurs du *Daoxue* 道學 dès la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle : sans le rejeter définitivement du corpus confucéen, ils s'attachent cependant à limiter la portée de ce texte en refusant d'y lire les paroles mêmes du Maître. L'argument développé est avant tout de nature stylistique, le chapitre ne saurait restituer la parole vivante du maître pour deux raisons principales : d'une part, un article fait preuve d'un agacement et d'une forme d'arrogance du lettré peu conforme à l'image d'effacement ; d'autre part, la reprise anaphorique et conclusive de chacun des paragraphes témoigne d'une systématité et d'une raideur dans l'écriture très éloignée de la parole ondoyante et indicielle du Maître. Le mérite de cette lecture critique tardive est double : d'une, part les lettrés des Song mettent en avant cette idée originale que le sage tel que l'incarne Confucius, c'est d'abord et avant tout un « style » ; d'autre part, leur lecture critique confirme un

point que l'examen d'autres chapitres avait déjà indiqué : le canon ritualiste est un texte ouvert, sujet à des recompositions et parfois même à des réécritures.

Le deuxième aspect que le séminaire a mis en avant touche pour partie à des questions de datation. Le chapitre « Ruxing » est, à quelques effets de mise en scène près, tout à fait identique au chapitre intitulé « Ruxing jie » 儒行解 du *Kongzi jiaoyu* 孔子家語 compilé par Wang Su (195-256). Sans que l'on puisse se prononcer de manière certaine, les études récentes semblent pencher pour une datation plus ancienne que celle communément admise : loin d'être une « forgerie » de Wang Su, ces *Propos familiers de Confucius* pourraient avoir été compilés tardivement mais semblent remonter pour certains d'entre eux au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ou à tout le moins à la période des Royaumes combattants. Dans ce cadre, le chapitre « Ruxing » témoignerait d'un premier effort pour fixer le sens du mot *ru* 儒 en le démarquant nettement des occurrences dans lesquelles il apparaît dans les textes anciens et le séparant en particulier de l'expression péjorative de *zhuru* 侏儒, que l'on peut traduire grossièrement par « bouffon de cour », « bateleur » ou « nain ». Les derniers propos du Duc Ai de Lu pourraient ainsi signaler l'assimilation inaugurale et définitive du mot *ru* avec la pensée confucéenne. Un certain nombre de traits sont d'ailleurs caractéristiques dans l'évocation rhapsodique des qualités du *ru* : il est moins homme de savoir qu'homme d'étude, défini par une « armature morale » qui interdit tout soupçon sur les émoluments qu'il reçoit dans le service des princes, proche parfois de certaines attitudes d'effacement associées au taoïsme. Comme le texte y insiste à d'autres reprises, ce qui semble caractériser en propre le « lettré confucéen », c'est la question du « positionnement » personnel (*li* 立 ou *zili* 自立) : le terme insiste sur « l'autonomie » aussi bien que sur le sens intime de la responsabilité que le lettré se donne pour lui-même et dont il est seul pourvoyeur de règles.

## COURS À L'EXTÉRIEUR

### Religion and ritual in China

Février 2016, TISS (Tata Institute of Social Sciences) de Bombay

Whereas India and China have been lumped together in common representations of the “Oriental Other” in the European Enlightenment period, they have subsequently become separated, if not squarely opposed, in the minds of colonial Europe: while India has been ever since pictured as the sacred land of religious beliefs and ritual practices, the status of religion and ritual in China has turned into a highly controversial matter that needs to be examined in its own terms.

### Is Chinese civilization a myth?

Février 2016, TISS (Tata Institute of Social Sciences) de Bombay

The title of this lecture is borrowed from the well-known—and slightly provocative—title of Sanjay Subrahmanyam's book: *Is Indian civilization a myth?* It will deal with China's conception of its own universality as a radiating centre of civilization, commonly self-styled as the “Middle Kingdom,” or even as “all under Heaven.” We shall see how, throughout its history, the Chinese empire was to find it increasingly difficult to pass away as a “civilization-world.”

### **Confucianismes d'hier et d'aujourd'hui entre Chine et Japon**

Mars 2016, Maison franco-japonaise de Tokyo

Après avoir été violemment critiqué et vilipendé depuis un siècle, le confucianisme est aujourd'hui un sujet très en vogue en Chine continentale. Les exégètes japonais, en revanche, ne sont pas passés par ce processus de destruction et de reconstruction et ont été les meilleurs connaisseurs et interprètes des divers aspects du confucianisme, voire ses critiques les plus lucides. C'est donc la distance et la résistance japonaises par rapport au confucianisme qu'il paraît aujourd'hui salutaire de rappeler.

### **L'invention japonaise de la philosophie chinoise : questions de traduction**

Mars 2016, Maison franco-japonaise de Tokyo

L'introduction de la « philosophie » en Chine se joue en un laps de temps très court dans la toute première décennie du XX<sup>e</sup> siècle grâce à l'importante médiation du Japon. Elle atteint le public chinois à travers des traductions d'ouvrages en japonais qui sont souvent eux-mêmes des traductions ou condensés d'ouvrages occidentaux. C'est ce processus complexe de transferts, de transpositions et de traductions, mis en œuvre dans une triangulation entre langues européennes, japonaise et chinoise, qu'il s'agira d'examiner.

#### **CONFÉRENCIERS INVITÉS**

MIURA Nobutaka (professeur honoraire à l'université Chûo de Tokyo) : « Histoire des intellectuels du Japon moderne selon Maruyama Masao et Katô Shûichi », le 21 juin 2016 ;

Viren MURTHY (professeur à l'université du Wisconsin à Madison) : « Takeuchi Yoshimi, le pan-asianisme et le casse-tête de la modernité occidentale », le 21 juin 2016.

#### **RECHERCHE**

##### **ÉQUIPE DE LA CHAIRE**

#### **Stéphanie Homola (ATER)**

Mes recherches postdoctorales portent sur les pratiques et les textes relatifs à la mnémotechnique de la main dans le monde chinois contemporain, laquelle est utilisée dans différents champs de savoirs, cosmologique, religieux, divinatoire et mathématique. À partir du point d'entrée ethnographique privilégié que constitue la mnémotechnique de la main, l'objectif général de cette recherche est d'analyser un système de construction du savoir qui infuse des pans entiers des savoirs techniques dans le monde chinois. Dans le cadre de ces recherches, je me suis intéressée plus précisément cette année aux savoir-faire mathématiques et aux techniques de comptage mis en œuvre dans deux types de mnémotechniques de la main, toutes deux appelées « Trésor de la paume » (*Yizhangjin* 一掌金).

Publication : HOMOLA S., « Ce que la main sait du destin. Opérations et manipulations dans les pratiques divinatoires chinoises », *Ethnographiques.org*, n° 31, décembre 2015, <http://www.ethnographiques.org/spip.php?article1141>.

### Xie Xin-zhe (ATER)

Mes travaux ont en grande partie consisté en la rédaction de ma thèse doctorale, qui porte sur l'histoire de la pratique de l'autopsie en Chine à la fin de la période impériale.

Publication : XIE Xin-zhe, « Forensics and Politics in Qing China: Some Case Studies », *Ming Qing Studies*, décembre 2015.

### PUBLICATIONS

CHENG A. et MORIER-GENOUD D. (dir.), *Lectures et usages de la Grande Étude*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2016.

CHENG A., « Uses and abuses of the *Great Learning* (China, Korea, Japan) », in A. CHENG et D. MORIER-GENOUD (dir.), *Lectures et usages de la Grande Étude*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2016.

CHENG A., « 复活孔子 ? 几点假设 [Fuhuo Kongzi ? Ji dian jiashe] », *世界漢學 [Shijie Hanxue] (World Sinology)*, vol. 15, 2015, p. 140-148.

XUNZI, *Écrits de Maître Xun*, édition de A. Cheng, traduction du chinois et présentation de I.P. Kamenarovic, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2016.

LIU Xin, *Notes diverses sur la capitale de l'Ouest : Xi jing za ji*, édition de A. Cheng, traduction du chinois et présentation de J. Pimpaneau, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », n° 22, 2016.

CHENG A., LAMOUROUX C. et SABBAN F. (dir.), *La Vertu administrative à l'œuvre : hommage à Pierre-Étienne Will* (volume 1), numéro spécial d'*Études chinoises*, vol. 34, n° 2, 2015.

CHENG A., LAMOUROUX C. et SABBAN F., « De la paperasse à l'homme : en guise d'ouverture », *La Vertu administrative à l'œuvre : hommage à Pierre-Étienne Will* (volume 1), numéro spécial d'*Études chinoises*, vol. 34, n° 2, 2015, p. 11-21.

CHENG A., « Re-inventing Confucianism: Return, contradictions and possibilities », chapitre 7 in P.N. WONG et Y.J. CHENG (dir.), *Global China: Internal and External Reaches*, New Jersey/Londres/Singapour, World Scientific, 2015, p. 193-215.

CHENG A., « Morality and religiousness: The original formulation », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 41, 2016, p. 587-608.

KANG Youwei, *Manifeste à l'empereur adressé par les candidats au doctorat*, édition de A. Cheng, présentation et traduction de Roger Darrobers, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

CHENG A., « Savoir à quelle religion on appartient ne fait pas sens en Chine », entretien réalisé par N. WEILL, *Le Monde.fr*, 5 août 2016, [http://www.lemonde.fr/festival/article/2016/08/05/anne-cheng-savoir-a-quelle-religion-on-appartient-ne-fait-pas-sens-en-chine\\_4979053\\_4415198.html](http://www.lemonde.fr/festival/article/2016/08/05/anne-cheng-savoir-a-quelle-religion-on-appartient-ne-fait-pas-sens-en-chine_4979053_4415198.html).

