

## Histoire intellectuelle de la Chine

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

COURS : CONFUCIUS REVISITÉ :  
TEXTES ANCIENS, NOUVEAUX DISCOURS (*suite et fin*)

L'aventure commencée il y a trois ans a consisté en la revisite (ou plutôt en la multiplicité de revisites) de Confucius et du texte des *Entretiens* qui lui est associé, avec le souci constant de « tenir les deux bouts », c'est-à-dire de montrer des processus plus ou moins anciens de composition et d'interprétation des textes, sans jamais oublier de les replacer à la lumière d'enjeux contemporains.

C'est ainsi que notre point de départ a été précisément la situation tout à fait contemporaine, encore en cours, du « retour de Confucius » en Chine continentale, phénomène massif qui touche de nombreux secteurs et strates de la société chinoise, et d'autant plus spectaculaire qu'il est exactement à l'inverse de ce que l'on observait il y a tout juste une génération, celle des années 1970, qui faisait prévaloir une volonté de destruction massive de tout l'héritage traditionnel et, partant, confucéen. Ce « retour de Confucius » s'accompagne d'un soudain renouveau d'intérêt pour le *Lunyu* (titre le plus souvent traduit en français par *Entretiens*) qui fait aujourd'hui figure de *best-seller* dans les librairies chinoises, au point qu'on en oublierait presque la hargne avec laquelle il a été vilipendé et brûlé pendant la Révolution culturelle, et plus particulièrement pendant la campagne de 1974 de « critique contre Lin Biao et Confucius ».

Avant d'aborder les nombreuses questions, voire les polémiques, que continue de susciter le texte du *Lunyu*, il m'a semblé important de retracer dans une démarche « à rebours » (ou, si l'on préfère, une sorte d'enquête généalogique) les modes de lecture qui ont déterminé et informé notre manière actuelle d'aborder et de concevoir ce texte et son histoire. Quand nous lisons le *Lunyu* ou que nous en traitons, nous le faisons avec un certain nombre de présupposés qui sont considérés comme acquis au point que nous n'en avons même plus conscience.

D'où nous viennent ces présupposés ? De la longue tradition interprétative et exégétique chinoise, bien sûr, mais aussi, comme nous l'avons vu il y a deux ans, de la façon dont ce texte, avec d'autres textes du corpus canonique confucéen, a été présenté pour la première fois au lectorat européen grâce à la médiation et aux traductions des missionnaires jésuites aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Cette médiation

jésuite, qui a donné lieu à ce que j'ai appelé le premier moment de mondialisation de Confucius, a eu pour effet d'imprimer dans les esprits européens la représentation d'un Confucius philosophe et rationaliste, conforme à l'idéal de la Renaissance, puis des Lumières européennes. Dans la même perspective, les *Entretiens* se sont trouvés traduits et lus sur le modèle des dialogues de l'Antiquité grecque. Cette qualification « philosophique » de Confucius et des *Entretiens* qui a perduré, malgré le rejet de la Chine hors du champ de la philosophie par l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle, est plus que jamais d'actualité aujourd'hui.

Toutefois, comme nous l'avons vu dans le cours de l'année dernière, il s'est produit un changement radical dans ladite qualification philosophique, puisqu'on est passé, entre temps, d'une tradition européenne à une tradition américaine, celle (beaucoup plus récente) du courant pragmatiste. Le petit livre du philosophe pragmatiste américain Herbert Fingarette, *Confucius, The Secular as Sacred* (Confucius, le séculier en tant que sacré), paru en 1972, a profondément révolutionné notre façon d'aborder les *Entretiens* qui n'apparaissent plus comme l'enseignement antique d'un Socrate chinois (avec un double exotisme, à la fois spatial et temporel), mais qui, bien au contraire selon Fingarette, ont « quelque chose de nouveau à nous apprendre », à nous qui vivons dans le monde occidental moderne du tout début du troisième millénaire. Or, ce quelque chose, c'est le caractère intrinsèquement ritualisé de toute relation humaine et, plus généralement, de toute humanité (Fingarette a recours ici à l'antique terme chinois de *li* 禮 qui désigne les rites).

Dans ces deux moments, européen et américain, nous sommes passés d'une mondialisation de Confucius à une autre : d'une première mondialisation (véhiculée en latin dans le monde européen jusqu'au XVIII<sup>e</sup>, voire jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle) à une seconde mondialisation (véhiculée en anglais, la nouvelle *lingua franca* du monde de l'après-Seconde Guerre mondiale). Nous sommes aussi passés d'un paradoxe à un autre : le premier résidait dans la représentation par les missionnaires jésuites d'un Confucius agnostique qui leur permettait d'« accommoder » la foi chrétienne à la culture chinoise des élites confucéennes (il était en effet primordial de montrer – et ce fut le point d'achoppement de la fameuse querelle des rites – que les rites confucéens n'avaient rien de religieux pour pouvoir affirmer qu'ils étaient parfaitement compatibles avec le culte chrétien du Dieu unique). Or, ce paradoxe se retourne dans l'optique d'un Fingarette pour qui c'est précisément le sécularisme de Confucius qui donne à la relation humaine un caractère quasi religieux, en sacralisant l'humain dans sa qualité relationnelle.

Trois siècles après le *Confucius Sinarum Philosophus* (1687) des Jésuites et près d'un demi-siècle après le *Confucius. The Secular as Sacred* de Fingarette, nous pourrions considérer que le moment est venu d'une troisième mondialisation de Confucius. Nous assistons en effet à un intéressant chassé-croisé entre deux mouvements inverses : l'un est le mouvement de reconstruction/réinvention de Confucius qui s'observe en Chine continentale à l'heure actuelle et dont nous avons dessiné les grandes lignes au tout début de ce cycle ; l'autre est au contraire un mouvement de déconstruction de la figure de Confucius et du texte des *Entretiens* qui prend de l'ampleur surtout dans les milieux sinologiques occidentaux.

Même s'il peut prendre des formes assez radicales, ce mouvement de déconstruction ne doit surtout pas être confondu avec ceux de destruction ou de démolition de Confucius et du confucianisme qui ont ponctué le XX<sup>e</sup> siècle – on songe en particulier aux paroxysmes destructeurs qu'ont été le mouvement du 4 mai 1919 et, un demi-siècle plus tard, la Révolution culturelle des années 1960-70. Bien

au contraire, alors que ce sont très souvent les destructeurs d'hier, qui s'acharnaient dans leur jeunesse à démolir Confucius, que l'on retrouve aujourd'hui dans le costume des re-constructeurs les plus zélés, les dé-constructeurs sont pour la plupart extérieurs à cette histoire chinoise récente, puisque ce sont des universitaires pour la plupart européens et anglo-américains.

Conséquence de cette entreprise de réhabilitation : en même temps que Confucius retrouve sa statue (et sa statue !) de figure iconique, le texte des *Entretiens* retrouve son statut de texte canonique. Il se trouve même promu au rang de texte sacré ou d'écriture sainte, l'intention manifeste étant de faire jeu égal avec les Évangiles ou la Bible, qui sont censés être les textes sacrés de l'Occident chrétien.

Cette année, notre « revisite de Confucius », qui est partie du retour de Confucius, se clôt sur un retour à Confucius, c'est-à-dire sur un retour aux sources (textuelles, s'entend). Jusqu'ici, nous avons retracé environ quatre siècles de relectures et de réinterprétations européennes et américaines de Confucius et des *Entretiens*, travail généalogique qui nous a fait passer par les perspectives, les stratégies et les méthodologies les plus diverses, qu'elles soient d'ordre philologique ou philosophique, mais il est un point sur lequel il demeure un consensus général et implicite qui n'a jamais été, du moins jusqu'à une époque toute récente, remis en question (ni par la tradition chinoise, ni par les diverses interprétations occidentales).

Il s'agit d'une sorte de vulgate que je reconnais volontiers avoir moi-même véhiculée et qui est fondée sur trois présupposés principaux. Premièrement, le *Lunyu* est l'unique témoignage que nous ayons sur l'enseignement de Confucius. En conséquence, l'idée d'un lien intrinsèque entre le *Lunyu* et Confucius n'a jamais été mise en question. Deuxièmement, le titre *Lunyu* est traduit conventionnellement en français par *Entretiens*, en allemand par *Gespräche*. Traduction qui représente en soi un parti pris de comprendre le *Lunyu* comme un texte de conversations ou de dialogues entre Confucius et ses disciples ou contemporains. Enfin, le texte du *Lunyu* est, sinon de la main de Confucius, du moins de celles de ses disciples ou arrière-disciples. Ceci présuppose un lien de continuité entre Confucius et le *Lunyu*, et implique une datation du texte qui remonterait, sinon au vivant de Confucius, du moins aux générations suivantes, entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècles avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire nettement antérieure à l'instauration de l'ère impériale en – 221. Ces trois présupposés en impliquent un autre qui les sous-tend tous les trois, celui d'une cohérence, voire d'une unité, dans la composition du texte : il y a là un présupposé général qui a permis toutes les lectures d'ordre philosophique de l'enseignement de Confucius et du texte des *Entretiens*, dont nous avons vu qu'elles ont prévalu depuis les toutes premières traductions du corpus confucéen par les Jésuites au XVII<sup>e</sup> siècle, dans le sillage de la tradition exégétique chinoise.

On peut, en effet, difficilement prétendre tirer une leçon philosophique d'un texte si on le considère comme composite et si l'on n'est pas sûr qu'il puisse être associé à un auteur en particulier. Et pourtant, c'est précisément le genre de conclusions auxquelles arrivent actuellement certains historiens déconstructeurs, dont les plus radicaux défendent une thèse qualifiée par nos collègues américains de « révisionniste ». À noter ici que la tension, voire l'opposition, d'ordre idéologique entre les re-constructeurs d'un côté et les déconstructeurs de l'autre se double d'une opposition de nature disciplinaire entre philosophes et historiens, les philosophes étant plutôt du côté de la reconstruction interprétative (ou, comme on préfère dire maintenant, « herméneutique ») du texte, alors que les historiens n'hésitent pas à démonter le texte pour examiner de près avec quel type de pierres ou de briques il a été construit.

\*\*\*

Rappelons comment se présente le texte du *Lunyu* tel qu'il nous a été transmis : il s'agit d'un ouvrage peu volumineux, divisé en vingt *pian* 篇, terme conventionnellement traduit par « chapitres ». La clé du bambou dans la partie supérieure du caractère rappelle que le texte était le plus souvent écrit sur des lattes de bambou, à raison d'une colonne de caractères par latte, inscrite verticalement. Ces lattes étaient ensuite reliées entre elles avec des cordelettes et se transportaient enroulées à la manière de stores vénitiens. Ces vingt *pian* sont subdivisés approximativement en cinq cents sections (*zhang* 章). Dans la convention sinologique occidentale, on numérote en général les chapitres par des chiffres romains, et les sections par des chiffres arabes.

Les sections sont pour la plupart assez brèves, une à quelques phrases tout au plus. Bon nombre d'entre elles sont introduites par la fameuse formule *Zi yue* 子曰 : « Le Maître (mais ce pourrait être aussi bien Un Maître) dit ». Certaines indiquent plus explicitement *Kongzi yue* 孔子曰 : « Maître Kong dit ». Ces formules introductives sont suivies de ce que le Maître est censé avoir dit, restitué au discours direct. La plupart des sections passent pour être des bribes de conversations entre le Maître et des disciples ou des personnages de son temps (que ce soit des personnages importants et influents qui réapparaissent à plusieurs reprises, ou des personnages secondaires ou anonymes rencontrés par hasard et qui n'apparaissent qu'une seule fois).

Les sections semblent se présenter sans ordonnancement particulier : on n'est toujours pas parvenu à déceler la moindre logique, ni le moindre fil conducteur, dans la succession des sections qui, pour ne rien arranger, n'ont pas le même découpage selon les éditions. De la même façon, les chapitres portent des titres qui n'indiquent rien quant à un contenu particulier, mais qui sont simplement les deux premiers caractères du chapitre, sans souci apparent de savoir si ces deux caractères produisent du sens ou non. Par exemple, le tout premier chapitre a pour titre *Xue er* 學而 (« Étudier et ») qui se trouvent en être les deux premiers mots.

\*\*\*

Les premières informations que nous ayons sur le *Lunyu* ne se trouvent pas dans le *Lunyu* lui-même qui ne comporte ni préface, ni postface : en somme, rien qui ressemble à du « méta-texte ». Elles nous sont fournies dans des sources qui datent de l'époque Han (c'est-à-dire qu'elles ne sont pas antérieures au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, voire même plus tardives) : autant dire que ces toutes premières informations sur le *Lunyu* seraient bien postérieures au vivant de Confucius (dates traditionnelles 551-479 avant notre ère). Nous entendons parler pour la première fois du *Lunyu* dans le chapitre 30 de *l'Histoire des Han (antérieurs ou occidentaux)* (*Han shu* 漢書, « *Yi wen zhi* » 藝文志, « Traité sur les arts et les lettres ») compilée par l'historien Ban Gu 班固 (32-92) au I<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne, sous les Han postérieurs (ou orientaux). Ce chapitre bibliographique a une histoire compliquée, mais il se peut que Ban Gu reproduise en l'occurrence des données dues à Liu Xin 劉歆 (- 46 à + 23) qui mourut sous l'interrègne de Wang Mang 王莽 (r. 9-23) et qui reprenait lui-même dans son *Qi lue* 七略 une bibliographie, le *Bie lu* 別錄, compilée en 26 av. J.-C. par son père Liu Xiang 劉向 (79-8 av. J.-C.), chargé de cataloguer la bibliothèque impériale sur ordre de l'empereur Cheng 成帝 des Han antérieurs qui régna de 33 à 7 av. J.-C.

Voici ce que dit ce chapitre bibliographique de l'*Histoire des Han antérieures* (p. 1717 de l'édition Zhonghua shuju) qui donne une première explication du titre du *Lunyu* :

論語者，孔子應答弟子時人，及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之論語。漢興，有齊魯之說。

Le *Lunyu*, ce sont les paroles de Maître Kong quand il répondait à ses disciples et à ses contemporains, ainsi que les propos des disciples quand ils se parlaient entre eux et ce qu'ils entendaient dire directement par le Maître. À cette époque, les disciples avaient chacun leurs notes personnelles. Après la mort du Maître (datée traditionnellement de 479 avant notre ère), ses adeptes (littéralement : les gens qui venaient à sa porte) collectèrent [ces notes] pour en faire un recueil de propos, voilà pourquoi on l'appelle « Paroles recueillies ». Au moment de l'avènement des Han (au tout début du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère), il existait deux courants de transmission et d'interprétation, celui de Qi 齊 et celui de Lu 魯 (les deux anciennes principautés qui forment l'actuelle province du Shandong, berceau de la culture classique ritualiste, Lu étant le pays natal de Maître Kong).

On notera au passage la récurrence des mots qui s'écrivent avec la clé de la parole (*yan* 言) et qui évoquent une transmission orale directe : *yan* 言, *yu* 語, *lun* 論, *ji* 記, *shuo* 說. Outre ce mode de transmission par ouï-dire et par notation des paroles du Maître, il y a aussi un processus de consignation par écrit et de mise en texte : *ji* 輯, *zhuàn* 纂. Il semblerait donc que l'époque Han corresponde à un moment de fixation par écrit de traditions (au sens de transmissions) orales diverses qui, de *zhuàn* (ou *chuan*) 傳, transmissions ou traditions exégétiques, deviennent des textes ou écrits canoniques (*jing* 經), comme nous allons le voir dans les passages qui suivent.

L'extrait du chapitre bibliographique de l'*Histoire des Han antérieures* que nous venons de citer se termine sur la mention de deux versions ou interprétations, probablement transmises oralement (*shuo* 說), celles de Qi et de Lu. Ailleurs dans le même chapitre bibliographique, il est question d'une autre version du *Lunyu*, écrite en caractères anciens, ce qui signifie probablement qu'ils semblaient antérieurs à la standardisation de l'écriture des documents officiels commencée sous le Premier Empereur (*op. cit.*, p. 1706) :

武帝末，魯共王壞孔子宅，欲以廣其宮，而得古文尚書及禮記，論語，孝經凡數十篇，皆古字也。共王往入其宅，聞鼓琴瑟鍾磬之音，於是懼，乃止不壞。

Vers la fin du règne de l'empereur Wu (r. 140-87), le roi Gong de Lu voulut démolir l'ancienne demeure de Maître Kong dans le but d'agrandir son palais. C'est ainsi qu'il découvrit un *Livre des documents* (*Shangshu* ou *Shujing*) en écriture ancienne, ainsi qu'un *Compendium sur les rites* (*Liji*), un *Recueil de propos* (*Lunyu*), un *Livre de la piété filiale* (*Xiaoqing*), en tout plusieurs dizaines de chapitres (*pian*), tous écrits en caractères anciens. Au moment où le roi Gong s'apprêtait à pénétrer dans la demeure (de Confucius), il entendit une musique de percussions et de cordes (tambours, cithares, cloches, phonolithes). Là-dessus, il prit peur et fit arrêter la démolition.

Une variante de cette histoire se retrouve ailleurs dans le *Han shu*, au chapitre 53 (p. 2414) où le nom du roi est légèrement modifié :

恭王初好治宮室，壞孔子舊宅以廣其宮，聞鍾磬鼓琴瑟之聲，遂不敢復壞，於其壁中得古文經傳。

Le roi Gong (de Lu) adorait faire construire demeures et palais. Il entreprit de démolir l'ancienne résidence de Maître Kong afin d'agrandir son palais. C'est alors qu'il entendit le son de cloches, de tambours et de cithares. À la suite de quoi, il n'osa pas poursuivre la démolition et découvrit dans les murs des textes canoniques (*jing* 經) et leurs transmissions (ou traditions commentées, *zhuàn* 傳) en écriture ancienne.

Dans ces deux récits de *l'Histoire des Han antérieurs* sont cités une série d'instruments musicaux qui font partie de l'attirail de la musique rituelle de cour en usage à l'époque des Zhou, et dont on a retrouvé un certain nombre d'échantillons dans les tombes mises au jour par les archéologues. Dans le *Lunyu*, la musique tient une place importante et il y est à maintes reprises fait référence à une véritable passion de Maître Kong pour la musique (rituelle, s'entend). Si l'on en croit le *Lunyu*, Maître Kong cherchait à se perfectionner auprès des maîtres de musique, et aimait chanter et jouer de la cithare.

\*\*\*

Les deux récits concernent deux filières de transmission du texte du *Lunyu* : une filière, essentiellement orale, passant par les disciples qui auraient consigné « ce qu'ils ont entendu directement du Maître » ; l'autre, purement écrite, sous la forme de textes prétendument retrouvés dans les murs de l'ancienne demeure de Confucius à Lu. Le trait commun à tous ces passages, c'est qu'ils soulignent tous le caractère de continuité du processus de transmission, que ce soit la continuité de la transmission orale directe du Maître aux disciples, ou la continuité représentée par des textes écrits retrouvés dans la maison même de Confucius. Ce sont principalement ces passages du *Han shu* (compilé, rappelons-le, au 1<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne, c'est-à-dire cinq à six siècles après le vivant de Confucius) qui sont à l'origine de l'idée générale que la tradition chinoise, suivie par la sinologie occidentale, s'est faite pendant deux mille ans de la composition du *Lunyu*, à savoir celle d'une compilation par des disciples et/ou arrière-disciples de Confucius.

Le premier passage du chapitre bibliographique du *Han shu* fait une distinction entre deux termes : *dizi* 弟子 (mot qui, dans ce contexte, désigne de toute évidence des disciples directs du Maître) et *menren* 門人 (littéralement : « ceux qui se tiennent à la porte du Maître », terme qui, en toute logique, devrait désigner des disciples indirects ou des adeptes de l'enseignement du Maître). Sous les Han, à en juger par les biographies de grands lettrés dans les *Histoires des Han occidentales* et *des Han orientales*, le *Han shu* et le *Hou Han shu*, il y avait la distinction entre les disciples qui « arrivent à la porte » (*ji men* 及門) du Maître (ce sont probablement les *menren* 門人), et ceux qui « entrent dans la pièce intérieure » (*ru shi* 入室), c'est-à-dire les disciples (*dizi* 弟子), les quelques « heureux élus » qui sont en tête-à-tête avec lui. On trouve des allusions à cette distinction dans le texte même du *Lunyu* (cf. *Lunyu* XI, 15) :

子曰：由之瑟奚為於丘之門？門人不敬子路。子曰：由也升堂矣，未入於室也。

Le Maître dit (un jour) : Que fait la cithare de You (nom personnel du disciple Zilu) à la porte de Qiu (nom personnel de Maître Kong) ? (sous-entendu : Que vient faire Zilu chez moi, dans mon école, à jouer de la cithare comme il le fait, c'est-à-dire à sa manière brutale de fort-à-bras) ?

À la suite de quoi les adeptes (qui restent à la porte, *menren*) se mettent à ne plus traiter Zilu avec respect.

Le Maître leur dit alors : (Contrairement à vous qui restez à la porte), You (Zilu), lui, est déjà monté à la salle, seulement il n'est pas encore entré dans la pièce intérieure (Autrement dit : Zilu un authentique disciple, un *dizi*, mais il n'a pas encore tout compris, car il croit impressionner en jouant de sa cithare trop fort).

On voit donc la progression physique de l'adepte qui arrive d'abord à la porte du Maître, puis est admis à monter à la salle (devant), et enfin à pénétrer dans la pièce

intérieure (derrière) où le Maître dispense son enseignement à quelques disciples authentiques. Cheminement qui traduit métaphoriquement la progression dans la voie du perfectionnement de soi qui est au cœur de l'enseignement de Confucius. L'expression *sheng tang ru shi* 升堂入室 est devenue une expression consacrée qui est restée dans la langue moderne où elle signifie « pénétrer dans le saint des saints », « parvenir à la consécration », mais on peut se demander si elle ne refléterait pas davantage la coutume en vigueur sous les Han plutôt qu'à l'époque de Maître Kong. La distinction entre les adeptes qui restent à la porte, dehors (*wai* 外), et les disciples qui sont admis à l'intérieur de la maison du Maître (*nei* 内) est peut-être à l'origine de la distinction dans nombre d'ouvrages de la Chine ancienne entre les « chapitres internes » (*neipian* 内篇) réservés aux initiés, contenant l'enseignement ésotérique du Maître, et les « chapitres externes » (*waipian* 外篇) ou exotériques qui étaient accessibles au plus grand nombre.

La distinction entre ces deux termes *dizi* et *menren* se trouve soulignée par le remarquable parallélisme entre les deux phrases du passage du chapitre bibliographique (chapitre 30) du *Han shu* qui donne une explication du titre *Lunyu* :

弟子相與言而接聞於夫子。[...] 夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之論語。

Ce sont les (paroles) que les disciples échangeaient entre eux et entendaient directement de la bouche du Maître. (Après la mort de Maître Kong), ses adeptes (ceux qui venaient à sa porte) collectèrent entre eux (ces notes) pour en faire un recueil de propos.

Nous avons ici inscrit dans la forme même de la phrase le parallélisme entre la transmission *orale* directe entre Maître et disciples (*dizi*) et le travail de collation *écrite* effectué par les disciples ou adeptes indirects (*menren*). Entre ces deux modes de transmission, le chapitre 30 du *Han shu* nous indique que : « À cette époque, les disciples avaient chacun leurs notes personnelles » (當時弟子各有所記). Que signifie cette « manière de consigner ou d'enregistrer » ? S'agit-il de prise de notes écrites ? Certains commentateurs, y compris modernes, ont voulu repérer des passages du *Lunyu* qui semblent attester la pratique de la prise de notes écrites par les disciples (cf. *Lunyu* XV, 6) :

子張問行。子曰：言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦，行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里，行乎哉？立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也，夫然後行。子張書諸紳。

(Le disciple) Zizhang demande comment il convient de se comporter.

Le Maître lui répond : Dans ses paroles, être loyal et digne de confiance. Dans ses actes, être plein de sérieux et de respect. C'est la bonne façon de se comporter, quand bien même on serait chez des barbares. Ne pas être loyal et digne de confiance dans ce qu'on dit, ni sérieux et respectueux dans ce qu'on fait, est-ce une façon de se comporter, même quand on est chez soi ?

Quand tu te tiens debout, vois-le inscrit devant toi ; quand tu es en char, vois-le appuyé sur la barre (attachée aux colliers des chevaux). C'est alors que tu sauras comment te comporter.

Et Zizhang de l'écrire aussitôt sur sa ceinture.

\*\*\*

Cette conception de la composition du *Lunyu* comme processus de transmission continue depuis les paroles mêmes du Maître, ses *ipsissima verba*, s'est perpétuée depuis les Han pendant deux millénaires. Le modèle théorique de la construction des textes anciens, et du *Lunyu* en particulier, qui a prévalu depuis quelques siècles

jusqu'à maintenant peut être qualifié sommairement de cumulatif ou d'évolutif : il s'agit, en d'autres termes, d'un modèle de construction qui n'est pas toujours naïvement linéaire, mais qui reste continu. Bien qu'il ait été décliné sous toutes les formes possibles et imaginables et même s'il a atteint de très hauts degrés de sophistication, ce modèle cumulatif reste fondamentalement celui de la sédimentation ou de la stratification textuelle.

Le texte du *Lunyu* tel qu'il nous a été transmis et tel que nous le connaissons (le *textus receptus*) serait donc constitué d'une superposition de strates qui se seraient accumulées au fil du temps. Ce modèle a été proposé en Chine, semble-t-il, dès l'époque des Song (à partir du x<sup>e</sup> siècle), mais il a été clairement développé et explicité aux xvii<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles par de grands lettrés et exégètes japonais dont je me contenterai de citer les plus connus : Itō Jinsai 伊藤仁斎 (1627-1705), auteur du *Rongo kogi* 論語古義 (La signification ancienne du *Lunyu*) de 1683, et Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666-1728), auteur du *Rongo chō* 論語徵 (Examen critique du *Lunyu*) de 1737. Ces exégètes japonais, qui figurent aussi parmi les penseurs les plus importants de leur temps et qui ont été suivis d'une longue tradition d'exégèse critique jusqu'à aujourd'hui, attirent l'attention sur la distinction à faire, selon eux, entre les deux grandes parties du *Lunyu*, deux moitiés égales de dix livres ou chapitres chacune, la première partie (*shang lun* 上論, I à X) et la seconde, plus tardive (*xia lun* 下論, XI à XX).

Le travail de stratification a été poursuivi et affiné un demi-siècle plus tard par le grand philologue chinois de la dynastie mandchoue des Qing, Cui Shu 崔述 (1740-1816), dans l'œuvre de sa vie commencée en 1783, le *Kao xin lu* 考信錄 (littéralement : « en partant d'une lecture critique (*kao* 考) des textes, parvenir à une relation véridique (*xin* 信) du passé » ; titre qui pourrait se traduire librement : « L'antiquité passée au crible de l'examen philologique »). L'un des douze traités du *Kao xin lu* est consacré à la vie et l'œuvre de Confucius. Selon l'étude philologique très minutieuse de Cui Shu, les dix premiers livres du *Lunyu* constitueraient un « noyau » originel, auquel viennent s'ajouter les livres XI à XV, alors que les cinq derniers livres XVI à XX sont bien postérieurs au reste de l'ouvrage. Dans son souci de réexaminer les sources antiques à la lumière d'une philologie rigoureuse, Cui Shu apparaît comme le précurseur d'un courant important de l'historiographie moderne au début du xx<sup>e</sup> siècle : le courant qui « soumet l'antiquité à l'épreuve du doute » (*yi gu pai* 疑古派), éminemment représenté par Gu Jiegang 顧頡剛 (1893-1980), éditeur en chef d'une série de sept volumes collectifs intitulés *Gu shi bian* 古史辨 (Discussions critiques sur l'histoire de l'antiquité) et publiés entre 1926 et 1941.

L'idée d'une composition du *Lunyu* par stratification est ensuite reprise et introduite dans la sinologie occidentale par Arthur Waley (1889-1966). Dans l'introduction à sa traduction du *Lunyu* en anglais, *The Analects of Confucius* (1938), le grand sinologue britannique lance l'idée d'un « noyau dur » de *core books*, les livres ou chapitres III à IX qui représenteraient, selon lui, la strate la plus ancienne. La théorie de la stratification connaît ensuite des affinements progressifs : dans les années 1990, le sinologue américain Stephen Van Zoeren, dans son ouvrage *Poetry and Personality : Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*, publié en 1991, parle de quatre strates à distinguer dans les vingt chapitres du *Lunyu* selon un certain nombre de critères comme la longueur des sections, la façon dont Confucius est désigné (selon qu'il est désigné comme *zi* 子 « Maître » ou *Kongzi* 孔子 « Maître Kong »), l'habitude ou non de recourir à des énumérations ou des listes (cf. par exemple *Lunyu* XX, 2 : « respecter les quatre vertus » et « éliminer les cinq vices »), etc.



L'idée des quatre strates est reprise quelques années plus tard par deux autres sinologues américains : Bruce et Taeko Brooks dans leur ouvrage intitulé *The Original Analects*, publié en 1998. À l'issue d'un véritable travail de fourmi, les Brooks proposent une théorie qui permet, selon eux, de rendre compte de la composition du *Lunyu* pris dans son entier. Selon leur « *accretion theory* » (théorie de l'accrétion ou théorie cumulative), il faut distinguer quatre strates d'époques différentes qui débouchent sur une « *accretionnal four-stratum hypothesis* » (hypothèse de l'accrétion à quatre strates). Leur idée-force est que le texte du *Lunyu* s'est constitué par « accrétion » ou accumulation, à la manière d'un récif de corail ou des cercles d'un tronc d'arbre, dans un processus cumulatif linéaire et régulier : en se fondant sur la thèse des Brooks, on peut ainsi calculer une augmentation d'un chapitre par couche, ce qui fait, sur une période d'accrétion de 230 années (entre la mort de Confucius en 479 jusqu'à 249 avant notre ère, date de la conquête du pays de Lu avec destruction de l'école de Lu), une moyenne de 12,7 ans par chapitre, soit deux chapitres par génération. Bien que le travail des Brooks soit à saluer pour sa patience et son acharnement à prouver point par point tout ce qu'ils avancent, leur méthodologie et leur hypothèse ont été jugées éminemment contestables par bon nombre de commentateurs (à commencer par leurs collègues américains) : 1°) les textes ne se développent pas nécessairement de manière continue comme le corail ou les arbres ; 2°) il est peu probable que le processus ait continué jusqu'au milieu du III<sup>e</sup> siècle sans que les débats des IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles trouvent un quelconque écho dans le *Lunyu*.

La conception cumulative, qui trouve son comble dans la théorie de l'accrétion des Brooks, présuppose une forme de continuité entre la parole vivante de Maître Kong et ce qu'on peut lire dans le *Lunyu*. C'est cette continuité qui constitue le présupposé de base de toute la tradition chinoise, et même les historiens les plus critiques de la période moderne vivent sur l'idée qu'une fois qu'on a ôté une par une les couches de sédimentation comme les pelures d'un oignon, on pourra retrouver le « Confucius originel ». Dans un article de 1927 qui a fait date, intitulé « Chunqiu shidai de Kongzi he Handai de Kongzi » 春秋時代的孔子和漢代的孔子 (Le Confucius des Printemps et Automnes et le Confucius des Han), l'historien Gu Jiegang 顧頡剛, tenant d'un réexamen critique des sources antiques dont le nom a été mentionné plus haut, étudiait déjà la transformation de l'image de Confucius entre la période pré-impériale et l'époque Han. Mais il restait le présupposé que, sous cette image changeante, il devait y avoir un Confucius historique qu'il était possible de retrouver. De la même façon, les travaux de Bruce et Taeko Brooks, après avoir dégagé les diverses strates accumulées pendant les deux siècles après la mort de Confucius, visaient à retrouver le « *Ur-Text* » (le texte originel) du *Lunyu*. Même pour Li Ling 李玲, ce professeur du département d'histoire de l'université de Pékin dont nous avons parlé dans le cours de l'année 2008-2009 et qui a fait grand bruit en 2007 en publiant un livre au titre délibérément provocateur *Sang jia gou : Wo du Lunyu* 喪家狗：我讀論語 (Chien errant sans famille : Comment je lis le *Lunyu*), il s'agissait de retrouver le « vrai Confucius ». À telle enseigne que Li Ling a donné à ce premier volume une suite parue dès l'année suivante, en 2008, sous le titre : *Qu sheng nai de zhen Kongzi* 去聖乃得真孔子 « Ôtez le Sage et vous obtenez le vrai Confucius ».

Après les philologues japonais modernes comme Tsuda Sôkichi 津田左右吉 (1873-1961) qui, dans son *Rongo to Kôshi no shisô* 論語と孔子の思想 (Tokyo, Iwanami shoten, 1946), considère le *Lunyu* comme étant plein de contradictions et d'anachronismes et, en conséquence, comme un outil peu adapté pour analyser la philosophie de Kongzi, ou comme Kaneto Mamoru 金戸守 dans les années 1970-80, Zhu Weizheng 朱維錚 (1936-2012), qui fut mon maître à l'université Fudan de Shanghai où il est décédé tout récemment, a probablement été parmi les premiers et rares historiens du XX<sup>e</sup> siècle en Chine à mettre radicalement en question la datation traditionnelle du *Lunyu* et le rapport de ce texte avec Confucius. Dans un article daté de 1987 intitulé « Lishi de Kongzi yu Kongzi de lishi » 歷史的孔子與孔子的歷史 (Le Confucius de l'histoire et l'histoire de Confucius), Zhu Weizheng constate qu'il n'y a pas d'équivalent chinois avant l'ère moderne (à l'exception, peut-être, de Cui Shu au XVIII<sup>e</sup> siècle sous la dernière dynastie impériale des Qing) des recherches menées au XIX<sup>e</sup> siècle par les philologues européens spécialistes de la Bible (que ce soit l'Ancien ou le Nouveau Testament), visant à établir la datation et l'auteur présumé de chaque livre, voire de chaque chapitre. Selon toute vraisemblance, Zhu Weizheng fait ici allusion aux travaux des représentants de la *Religionsgeschichte* (histoire des religions) et des théologiens protestants allemands du XIX<sup>e</sup> siècle, comme Albert Eichhorn (1856-1926) et Hermann Gunkel (1862-1932), qui ont appliqué au corpus textuel biblique des méthodes de lecture et d'analyse historiques et critiques, telle que la *Formgeschichte*. Ce terme désigne une méthode de lecture critique du corpus biblique qui tend à y distinguer différentes formes ou structures littéraires, ou différents genres (le mot « genre » est ici utilisé pour traduire le mot allemand *Gattung*), et à tenter d'en retracer les origines et le contexte premier, historique, culturel, voire sociologique, contexte désigné en allemand par une expression devenue fameuse, le *Sitz im Leben* (littéralement : l'assise dans la vie). Par exemple, un texte de prière, pour être lu et compris dans son sens premier, devra être replacé « en situation vécue » dans son contexte originel, en l'occurrence culturel et religieux.

Or, cette école de critique biblique allemande est très présente actuellement dans les travaux d'une nouvelle génération de sinologues, dont beaucoup se trouvent être allemands ou d'origine allemande, qui enseignent et mènent leurs recherches dans des institutions universitaires un peu partout dans le monde, notamment aux États-Unis, et qui se rallient en grand nombre aux méthodes déconstructionnistes inspirées de l'école allemande de critique biblique. Ces nouveaux philologues critiques soulignent, pour la période pré-impériale et même bien au-delà, une absence de stabilité des textes qui tiendrait non seulement aux raisons que l'on imagine habituellement (pertes, omissions, erreurs de copistes, etc.), mais aussi et surtout à la structure même des textes, à leur mode de composition et aux conditions matérielles de leur mise par écrit. Une telle prise de conscience a été provoquée par deux facteurs qui opèrent aujourd'hui de manière concomitante : il y a d'abord la critique des textes qui s'inspire pour large part des méthodes appliquées au corpus biblique ; cette relecture critique des sources textuelles transmises est aujourd'hui stimulée et confortée par l'apport des textes manuscrits qui sont retrouvés dans des tombes grâce aux fouilles archéologiques pratiquées depuis quelques décennies. Ce double facteur nous oblige à changer radicalement notre manière de concevoir les textes qu'une tradition à dominante à la fois européenne et moderne nous a habitués à concevoir comme étant un essai ou une pièce littéraire continue et due à un auteur unique, ou du moins assignable à une « école ». Ce

n'est pas à dire que ce genre de texte ne pouvait pas exister dans la Chine ancienne, mais il est fort probable que ce n'était pas la norme.

On a vu que la terminologie chinoise traditionnelle qui s'applique aux sources textuelles anciennes prend pour unité, non pas le livre tel que nous le concevons ici et maintenant, mais le *pian* 篇, dont nous avons vu que le graphisme nous indique qu'il s'agissait vraisemblablement d'un faisceau de fiches de bambou. Le *pian* est composé de *zhang* 章 qui sont constitués de phrases, membres ou groupements de phrases relativement courts : un *zhang* peut être une section dans le *Lunyu* ou une stance ou un verset dans le *Laozi*. Or, si l'on compare différentes sources textuelles, on s'aperçoit que certains *zhang*, qui sont en quelque sorte des unités de base servant à constituer le texte dans son entier, se retrouvent dans différents contextes où ils prennent des sens différents. Ces unités textuelles sont désignées par différents termes ou expressions, le plus souvent en anglais : le sinologue américain William Boltz parle de *movable units* (unités mobiles), ou de *building blocks* (blocs de construction, comparables aux cubes d'un jeu de construction) ; un autre sinologue américain, Edward Shaughnessy, parle de *pericopes* (péricopes, mot emprunté au grec ancien désignant une forme de découpage et utilisé plus spécifiquement dans l'exégèse des textes sacrés ou la liturgie : il s'agit d'un morceau de texte formant une unité ou une pensée cohérente qui se prête aussi bien au commentaire exégétique qu'à la lecture en public dans un contexte liturgique). Certains, comme Erik W. Maeder dans un article de 1992, ont même comparé ces unités textuelles à des feuilles volantes que l'on peut insérer dans un classeur ou dans un autre, ajouter ou retirer selon les besoins, et dont on peut changer l'ordre à volonté.

\*\*\*

À partir d'exemples fournis par le sinologue allemand Matthias Richter, actuellement en poste aux États-Unis, on voit comment des « unités mobiles » extrêmement concises, comme des expressions à quatre caractères, pouvaient faire partie d'un fond commun et se trouver réutilisées dans des contextes variables où, tout en préservant une formulation analogue à quelques variantes près, ils prennent une signification et une portée parfois très différentes. Dans le cas de la formule *shen zhong ru shi* 慎終如始 (rester attentif à la fin comme au début), que l'on a eu tendance à associer à la sagesse dispensée dans le *Laozi*, texte classé « taoïste » par excellence, on s'aperçoit qu'on la retrouve, parfois avec des variantes, dans un certain nombre d'autres sources de la fin de l'Antiquité et du début des Han, y compris des sources qui sont habituellement étiquetées comme étant « confucéennes », tel que le *Traité des rites* (*Liji* 禮記) et même le *Lunyu*. Il semblerait que cette formule soit à replacer dans le contexte des conseils politiques dispensés par les ministres au prince.

À l'inverse, la formule *qiao yan ling se* 巧言令色 (belles paroles et mine séduisante) reprise plusieurs fois dans le *Lunyu* et considérée, en conséquence, comme représentative des principes fondamentaux de Confucius, à savoir une méfiance marquée vis-à-vis des effets de rhétorique et de séduction, se retrouve dans des sources réputées anti-confucéennes comme le *Shangjun shu* 商君書 (*Le Livre du prince Shang*, l'un des ouvrages de référence de la pensée légiste, *fajia* 法家). Selon l'hypothèse de Matthias Richter, une telle formule reflèterait la terminologie de traités de caractérologie et n'aurait donc sans doute pas grand-chose à voir avec le Confucius historique.

Un troisième exemple est étudié par Oliver Weingarten, un jeune chercheur allemand qui a récemment achevé un remarquable travail de thèse à Cambridge sur la composition du *Lunyu* et qui, dans un article daté de 2009, attire notre attention sur deux passages du Livre X. C'est dans le contexte de notre lecture du livre du philosophe pragmatiste américain Herbert Fingarette, *Confucius, The Secular as Sacred*, que nous en sommes venus l'année dernière à nous intéresser à une prescription isolée et particulièrement bizarre et maniaque en apparence. Elle constitue l'intégralité de la section 12 du Livre X et tient en cinq caractères en tout et pour tout, ce qui en fait la section (*zhang*, ou encore l'« unité textuelle ») la plus courte de tout le *Lunyu* (cf. *Lunyu* X, 12) :

席不正，不坐。

Sur une natte qui n'est pas droite, il ne s'assied pas.

En lisant cette section l'an dernier, nous nous étions arrêtés sur cette notion de *zheng* 正 qui désigne une posture droite traduisant une droiture morale, notée à l'écrit au moyen d'un caractère qui occupe lui-même un carré parfait. En effet, cette notion de droiture, de ce qui se tient naturellement droit, apparaissait comme étant cruciale pour comprendre non seulement l'esprit des rites, mais aussi ce que Fingarette en a compris. Or, dans son article, Oliver Weingarten, en appliquant les techniques de ce qu'il appelle l'intertextualité, montre de manière fort intéressante que cette prescription de ne pas s'asseoir sur une natte qui n'est pas posée droit, qui a l'air de sortir de nulle part quand on la rencontre dans le Livre X du *Lunyu*, est en fait une « unité textuelle » qui allait à l'origine de pair avec une autre « unité textuelle » insérée dans un autre passage du Livre X à la section 8, et qui préconise de « ne pas manger [de la viande] qui n'a pas été découpée droit (c'est-à-dire dans les règles) » (*ge bu zheng, bu shi* 割不正不食). Toutefois, à la différence de *xi bu zheng, bu zuo* 席不正不坐, cette formule se trouve non pas isolée, mais enfouie au milieu d'un fatras d'autres prescriptions sur ce qu'il convient de ne pas manger (aliments avariés, hors saison, etc.). La double prescription de ne pas s'asseoir sur une natte qui n'est pas posée droit et de ne pas manger ce qui n'est pas coupé droit faisait sans doute partie d'un ensemble plus large à replacer dans le contexte de traités, certes d'ordre ritualiste, mais portant plus spécifiquement sur l'éducation du fœtus (*taijiao* 胎教), d'où l'apparition de la double formule dans des sources édifiantes d'époque Han comme le *Lie nü zhuan* 列女傳 ou le *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳.

Nos collègues allemands nous proposent ainsi des exemples sur lesquels ils mettent en œuvre des techniques qui ont été éprouvées sur le corpus biblique et qui consistent notamment à confronter les textes entre eux pour en dégager des unités textuelles récurrentes et pour tenter de replacer ces unités dans leur contexte d'origine, dans leur *Sitz im Leben*, qui leur fait retrouver un sens (en partie ou totalement) occulté par leur insertion dans des corpus textuels qui leur font dire autre chose.

Il est à noter que les supports matériels de ces unités textuelles peuvent être des plus variés. On n'en voudra pour illustration que ces embouts de tuiles (*wadang* 瓦當) d'époque Han portant des formules à quatre caractères éminemment moralisantes : *ren yi zi cheng* 仁義自成 (Sens de l'humain et sens du juste se réalisent d'eux-mêmes), ou bien *dao de shun xu* 道德順序 (La voie et la vertu se mettent en bon ordre), ou même ce qui ressemble fort à de la propagande politique : *Wei Han san nian, da bing tianxia* 惟漢三年，大并天下 (Seuls les Han en trois ans ont réalisé

la grande unité du monde, littéralement : de ce qui est sous le ciel). Observons au passage que la rythmique des formules en quatre caractères s'est conservée jusque dans les slogans politiques d'une époque récente, comme celui-ci, datant de la Révolution culturelle des années 1960-70 : *Geming wu zui, zaofan you li* 革命無罪，造反有理 (La révolution n'est pas un crime, la subversion est justifiée).

\*\*\*

Le texte du *Lunyu* est donc à « revisiter » à la lumière des avancées conjointes des philologues et des archéologues, c'est-à-dire à relire non plus comme un texte d'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 diverses sources dont les contextes différents leur confèrent des portées et des significations variables. Ces unités textuelles peuvent même se retrouver sur des supports aussi inattendus que des embouts de tuiles d'époque Han dont le rapprochement avec des unités textuelles tirées du *Lunyu* nous amènent à nous demander si elles ne reflèteraient pas davantage des messages politiques caractéristiques de l'instauration du nouvel ordre impérial centralisé aux alentours des II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles, plutôt que l'enseignement authentique de Maître Kong qui a vécu aux VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles.

Un tel questionnement conduit à l'hypothèse selon laquelle le *Lunyu* ne peut pas s'être constitué en livre (c'est-à-dire comme entité textuelle à peu près stabilisée) avant les Han antérieurs, période où commence à se mettre en place le nouvel ordre socio-politique d'un empire centralisé. Rappelons que, dès 1986, Zhu Weizheng émettait sans ambages l'hypothèse d'une datation Han pour la composition du *Lunyu*, suivi en cela une décennie plus tard par le sinologue australien John Makeham, dans son article de 1996 « The formation of the *Lunyu* as a book ». Selon Makeham, une preuve que le *Lunyu* n'existait pas à l'état de « livre » ni même de « proto-livre » dans la période pré-impériale, sous les Royaumes Combattants, est la manière dont le *Mengzi* 孟子, qui est censé rapporter les propos de l'héritier spirituel de l'enseignement confucéen au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, cite Confucius : on y trouve vingt-huit citations au total qui commencent par *Kongzi yue* 孔子曰 (« Maître Kong dit ») ou *Zhongni yue* 仲尼曰 (« Zhongni [autre appellation de Confucius] dit »), dont seulement huit (et une seule *verbatim*) se retrouvent plus ou moins dans le *textus receptus* du *Lunyu*. Quant au *Xunzi* 荀子, attribué à celui qui passe pour être l'autre grand héritier spirituel de Confucius aux IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles avant notre ère, le *Lunyu* n'y est pas cité une seule fois et dans les nombreux passages qui font référence à Confucius, pas un seul ne se retrouve dans le *textus receptus* du *Lunyu*. Ceci tendrait à confirmer l'état de très grande fluidité dans lequel se trouvaient encore les traces enregistrées (par oral ou par écrit) des propos de Confucius à la veille de l'instauration des Han à la fin du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Selon la thèse la plus radicale de ceux qui se dénomment eux-mêmes les « révisionnistes », le *Lunyu* n'a pas pu se fixer en tant que « livre » (conçu comme un ensemble relativement stable de *pian* ou chapitres qui eux-mêmes fixent un certain nombre de *zhang* ou « unités textuelles ») avant le milieu des Han antérieurs, aux environs de 150 avant l'ère chrétienne ou au début du règne de l'empereur Wu 武帝 (r. 141–87). Le *Lunyu* aurait été ainsi compilé par 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.

À cette thèse « révisionniste » s'opposent farouchement des partisans d'une vision « continuiste » de la tradition confucéenne dès l'origine pour qui le *Lunyu* existait bien comme livre aux alentours de 400 avant l'ère chrétienne, ayant été probablement compilé entre la mort de Zengzi 曾子 (le plus jeune disciple de Maître Kong) vers - 430 et la naissance de Mengzi vers - 380. Pour les partisans de cette thèse « conservatrice », qui sont au demeurant pour la plupart attachés à la préservation des « études nationales » (*guoxue* 國學) et d'une certaine forme de nationalisme culturel, il y aurait donc une transmission continue entre Confucius et son héritier spirituel Mengzi, en passant par son plus jeune disciple Zengzi et son petit-fils Zisi 子思. Représentation « continuiste » qui est à l'origine de l'idée d'une « école Si-Meng » (*Si-Meng xuepai* 思孟學派), dont les manuscrits exhumés des tombes depuis les quarante dernières années et datés du tout début du III<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du I<sup>er</sup> siècle avant l'ère chrétienne, notamment ceux de Guodian 郭店, seraient représentatifs. Les textes manuscrits rattachés (de gré ou de force) à cette « école Si-Meng » constitueraient ainsi le « chaînon manquant » entre l'enseignement originel de Maître Kong (qui serait recueilli dans le *Lunyu*) et les ouvrages classiquement connus du courant confucéen des Royaumes Combattants que sont le *Mengzi* et le *Xunzi*.

À l'inverse de cette vision « continuiste », les travaux menés sur l'intertextualité ont révélé que deux textes qui nous apparaissent aujourd'hui comme analogues peuvent en réalité être des textes porteurs de messages et de significations très différents. En particulier, les textes exhumés ne doivent pas nous apparaître nécessairement comme de simples supports écrits parallèles aux versions transmises des textes que nous connaissons, en vertu des ressemblances que nous pourrions observer entre versions transmises et versions manuscrites, mais il nous faut envisager la possibilité que ces manuscrits exhumés soient issus de filières de transmission différentes, voire concurrentes. De fait, on a pu recenser environ cent cinquante sites archéologiques (des tombes pour la plupart) où l'on a retrouvé des textes manuscrits. La proportion de textes correspondant à des textes transmis est *grosso modo* seulement de 1/10<sup>e</sup> : ce qui signifie que les textes transmis que nous connaissons ne représentent qu'une infime portion des textes en circulation dans la période pré-impériale.

Ces textes exhumés viennent s'ajouter aux nombreux pans de la littérature transmise qui tournent autour de la figure de Confucius et de ses disciples, qu'il s'agisse de sources ritualistes ou « folkloriques », outre, bien sûr, les sources de type historique classiques, comme le *Zuozhuan* 左傳, le *Guoyu* 國語 ou le *Shiji* 史記. Ce foisonnement de sources, qu'elles relèvent de la littérature transmise ou des manuscrits trouvés dans les tombes, fait apparaître le *Lunyu*, non plus comme une œuvre unique en son genre et comme la source principale pour l'enseignement du Maître, mais au contraire comme une compilation parmi beaucoup d'autres ayant trait, de près ou de loin, à Confucius.

On peut donc imaginer, comme le font désormais un certain nombre de sinologues spécialistes de l'époque Han (dont beaucoup exercent en milieux anglophones), une multiplicité de conglomérats de récits, d'anecdotes et de citations tournant autour de Confucius et d'autres maîtres de l'antiquité qui circulaient dans le désordre sous

les Han occidentaux et dont les sources connues ne représentent sans doute qu'une petite partie. Dans cette perspective, il est très possible que le texte du *Lunyu* se soit tissé (au sens très littéral du terme, un texte étant un textile ou un tissu de mots) 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 que nous avons évoquées précédemment.

La transmission des textes n'était donc probablement pas le fait d'écoles au sens où nous l'entendons dans le contexte de l'Antiquité gréco-latine, mais le fait de ce que le sinologue américain William Boltz appelle des « *practitioner lineages* », en s'appuyant sur les travaux de ses collègues américains Michael Nylan et Mark Csikszentmihalyi sur le début des Han : il faut entendre par « *practitioner lineages* » des « filiations » qui transmettaient, non pas des textes figés, mais des pratiques vivantes. En effet, les textes (leur production, leur autorité, leur circulation) étaient indissociables des relations maître-disciples, liés par des pratiques qui pouvaient être d'ordre cérémoniel ou religieux (culte des ancêtres, rites funéraires ou autre). Les textes avaient donc avant tout une fonction *performative*, indissociable du contexte (ou du « *Sitz im Leben* ») de l'enseignement d'un maître : c'est ici que nous retrouvons la grande intuition de Herbert Fingarette, le philosophe pragmatiste américain dont nous avons longuement parlé l'année dernière et pour qui l'enseignement de Maître Kong tenait avant tout dans la conception rituelle de l'agir. Ceci a pour corollaire que les textes de l'Antiquité chinoise valent autant par leur usage que par leur contenu. En d'autres termes, ce qui est signifiant et significatif se trouve peut-être d'abord dans la façon dont un texte était utilisé que dans ce qu'il était censé dire. Une telle conception serait de nature à corroborer l'hypothèse, retenue par Mark Csikszentmihalyi et acceptée par un nombre croissant de spécialistes, d'une compilation du *Lunyu* afin de servir de manuel d'éducation pour le prince héritier, puis plus généralement d'initiation élémentaire à la formation morale et à l'apprentissage de la lecture.

\*\*\*

Nous arrivons à l'issue de quatre années de cours dont le point de départ a été le phénomène du « retour de Confucius » que l'on observe actuellement en Chine continentale et qui tend à se répandre à l'échelle globalisée comme marque de fabrique du « *soft power* » à la chinoise, notamment à travers les Instituts Confucius. Nous nous sommes ensuite employés à retracer les deux phases de mondialisation de Confucius qui ont précédé (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*. Cette année, 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 largement mondialisé et qui a eu pour effet de faire apparaître un tout autre texte dont on finit même par se demander s'il a un rapport quelconque avec Confucius et, si oui, lequel ?

Or, il demeure ce grand paradoxe qu'à force de parler de ces différentes revisites de Confucius et de ses *Entretiens*, nous n'avons pas parlé – ou si peu – de Confucius lui-même ! Certes, des quantités incalculables de choses ont été dites et écrites sur lui depuis des siècles, et notre propos n'était pas de les passer en revue – tâche

impossible, s'il en fut, mais fort heureusement inutile. Cependant, nous ne pouvons nous permettre de laisser derrière nous un terrain en friche, complètement retourné dans tous les sens. Après avoir consciencieusement déconstruit et démantelé les vulgates, nous nous retrouvons au milieu d'un vaste chantier avec la question : que reste-t-il de Confucius dans tout cela et que nous a-t-il vraiment laissé ? Il paraîtrait à présent nécessaire d'ouvrir le cycle « Confucius revisité » sur un volet nouveau qui pourrait s'intituler « Confucius ressuscité ? », avec un grand point d'interrogation et quelques hypothèses.

#### COURS À L'ÉTRANGER

Septembre 2011 : deux cours à l'University of Tokyo Center for Philosophy (UTCP) de l'université de Tokyo sur les rapports entre valeurs morales et politiques dans la Chine antique et contemporaine, et un cours à l'université normale de la Chine de l'Est (ECNU) de Shanghai sur la place du confucianisme dans la modernité chinoise.

Avril 2012 : deux cours à l'université San Martin de Buenos Aires sur les rapports entre vertu et politique et sur le rôle des Classiques dans la Chine ancienne et impériale.

#### SÉMINAIRE : LECTURE SUIVIE DU COMMENTAIRE DES SONG SUR LE ZHOUYI

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

Commencé lors de son exil à Huangzhou à partir de 1082, à titre de réponse à l'injonction de son père à continuer le premier travail qu'il avait entrepris sur ce texte, complété par son frère Su Zhe 蘇轍 pour certains hexagrammes et constamment remanié jusqu'à la fin de la vie de Su Shi lui-même, ce commentaire célèbre reste pourtant assez peu lu. Une première question a d'abord porté sur la place qu'il fallait accorder à ce texte. Pour y répondre, nous nous sommes tournés vers les quelques pages que Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), l'auteur sous les Song du Sud de la grande synthèse néo-confucéenne, lui a consacrées. Celles-ci ont le mérite de se présenter comme une critique directe de certains passages du commentaire de Su Shi (en particulier du premier hexagramme) qu'il cite abondamment et prend soin de réfuter pas à pas en montrant les limites, le caractère parfois malhonnête (sous couvert de ne pas comprendre le texte originel du *Zhouyi*, Su Shi aurait proposé une interprétation insistant sur l'indicible, l'apophatisme et dégageant une conception de la nature humaine aussi floue que dangereuse). La peine que s'est donnée Zhu Xi pour réfuter les partis pris les plus fondamentaux de Su Shi traduit, nous semble-t-il, ceci : en développant une théorie de la nature humaine refusant toute caractérisation et toute détermination, Su Shi laisse le champ libre à de multiples exercices de la vie humaine individuelle et collective, idée subversive à plus d'un titre qui n'aura pas manqué de séduire les jeunes lettrés de son temps et qui constitue pour Zhu Xi une menace à sa propre élaboration théorique sur cette notion de « nature ». La force de la critique de Zhu Xi est cependant telle qu'elle a en grande partie dénié à l'œuvre de Su Shi tout caractère « philosophique », l'auteur devenant un modèle de l'écriture littéraire à qui cependant il ne fallait pas demander trop de rigueur théorique.



Cet argument une fois développé, nous avons entamé la lecture suivie de ce commentaire et nous sommes attardés longuement sur le premier hexagramme, le plus abondamment commenté dans le livre depuis les textes attribués à Confucius et où Su Shi voit l'occasion de se lancer dans un long développement sur la « nature humaine ». Ce premier hexagramme considéré comme celui de la « sagesse » et de l'homme pleinement réalisé est analysé ainsi : la figure dans son ensemble, constituée de six traits *yang* superposés, est mise en relation avec l'idée de nature humaine, tandis que les six traits pris individuellement en sont autant de manifestations. Le lien que fait donc Su Shi entre la figure et les traits peut être compris dans le rapport entre « totalité virtuelle » et « actualisation particularisée », ce qui lui permet d'affirmer que « les é-motions sont les mouvements de la nature » (*qing zhe xing zhi dong* 情者性之動), que donc la nature humaine n'est accessible que dans la manifestation des émotions, à condition toutefois que celles-ci ne soient pas stéréotypées ni mécaniques mais émergent bien d'un fonds de réactivité créatrice propre. L'indétermination (en particulier morale) dans laquelle Su Shi laisse le terme de nature, loin d'être, comme le dénonçait Zhu Xi, la trace d'une incompréhension, se révèle particulièrement féconde, dans la mesure où Su Shi affirme en réalité la prééminence des émotions (contrairement à la vision traditionnelle qui associe passions et émotions).

Le séminaire auquel assistait régulièrement une trentaine de personnes se poursuivra en 2012-2013 par le choix de quelques hexagrammes significatifs dans la lecture de Su Shi et d'extraits du « Grand commentaire sur les paroles attachées ».

#### ACTIVITÉS DU PROFESSEUR

##### Édition

Édition de *Écrits de Maître Guan. Les quatre traités de l'Art de l'esprit*, présentation et traduction de Graziani R., Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2011.

Édition de *Écrits de Maître Wen. Livre de la pénétration du mystère*, présentation et traduction de Levi J., Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2012.

Édition de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, *Une controverse lettrée. Correspondance philosophique sur le Taiji*, présentation et traduction de Darrobers R. et Dutournier G., Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2012.

##### Publications

Cheng A., « La Chine, une grande civilisation ? », in Ossola C. et Ralite J. (dir.), *Les grandes civilisations*, Bayard Éditions, coll. « Les lundis du Collège de France à Aubervilliers », 2011, 48-77.

Cheng A., « Seeds of democracy in the Confucian tradition ? », in Delmas-Marty M. et Will P.E., *China, Democracy, and Law. A Historical and Contemporary Approach*, Leiden & Boston, Brill, 2012, 87-113.

Cheng A., « Virtue and Politics: Some Conceptions of Sovereignty in Ancient China », *Journal of Chinese Philosophy*, supplément n° 38, 2011, 133-145.

Cheng A., « Confucius réinventé, un produit d'exportation chinois » (entretien avec Bertrand Mialaret), posté sur le site de *Rue 89* le 11 mars 2012.

Cheng A., « Les penseurs chinois ont quelque chose à nous dire » (entretien avec François Gauvin), hors-série *Le Point Références*, 39, 2012, 108-112.

Cheng A., « Confucius, cet illustre inconnu », hors-série « Confucius », *Le Point. Les maîtres penseurs*, 12, 2012, 6-9.

Cheng A., « Le Livre des Odes », hors-série « Confucius », *Le Point. Les maîtres penseurs*, 12, 2012, 37-39.

Cheng A., entretien avec Robert Jules et Romaric Godin dans *La Tribune Hebdomadaire*, 11, 2012, 8-9.

## Colloques

Octobre 2011 : Dans le cadre du forum Tôdai au Collège de France, table ronde avec Nakajima Takahiro (université de Tokyo), Hirose Reiko (université Senshu), Shino Yoshinobu (université Meiji), Masaaki Tsuchiya (université Senshu), Eddy Dufourmont (université Bordeaux III) et Anne Cheng (Collège de France) : « Traduction et géographies de la pensée : Chine, Europe, Japon ».

Novembre 2011 : Colloque international « The *Lunyu*, a Western Han text? », Université de Princeton.

Février 2012: Colloque international « Divinatory traditions in East Asia: historical, comparative, and transnational perspectives », Rice University, Houston.

Juin 2012 : Colloque international « Fourth International Conference on Sinology », Academia Sinica, Taipei, Taiwan,

## Conférences publiques

Mars 2012 : Conférence en italien à l'Associazione Mario Luzi, Mendrisio, Suisse : « Come tradurre la parola 'libertà' in cinese ? ».

Mars 2012 : Conférence en italien à la Casa della Cultura de Milan : « La Cina tra confucianesimo e democrazia ».

Avril 2012 : Conférence en anglais à la Maison française d'Oxford : « A pragmatist reading of the Confucian *Analects* ».

## Suivi de travaux de doctorat

Thèse soutenue en 2011-2012 : M. Pablo Blitstein, « L'art politique du texte. Savoirs lettrés et pouvoir impérial dans la Chine du Sud aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles », mention Très honorable, avec les félicitations du jury.

Sept 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 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 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.

Membre du comité consultatif international (Advisory Board) du Hong Kong Advanced Institute for Cross-disciplinary Studies (AICS), mis en place par le Collège des Humanités et sciences sociales de la City University de Hong Kong.

## ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

### Professeurs invités

Monsieur Hans van Ess, professeur à l'université de Munich, a donné le 9 février 2012 une conférence en français intitulée « La composition logique des premières histoires dynastiques chinoises et son incidence sur leur lecture ».

### Activités des collaborateurs

#### *M. Pablo Blitstein, ATER*

Les tâches les plus prenantes de cette année, mais aussi les plus stimulantes, ont été liées à l'organisation d'activités scientifiques à l'étranger. J'ai passé une grande partie de l'année à organiser le séjour de M<sup>me</sup> Cheng au Centre d'études des mondes slaves et chinois (CEMECH) de l'université nationale de San Martín (UNSAM), à Buenos Aires, où elle a donné deux conférences. J'ai été, en tant que référent de la section d'études chinoises à l'université de San Martín, le responsable des aspects scientifiques et administratifs de cette visite. L'invitation de M<sup>me</sup> Cheng à Buenos Aires a été doublement importante. D'une part, sa présence a donné un élan aux études chinoises en Argentine, cette discipline s'y trouvant encore à l'état embryonnaire ; d'autre part, ses conférences ont éveillé l'attention des chercheurs argentins qui, même en provenance d'autres disciplines, se sont vivement intéressés aux sujets traités et, plus généralement, aux activités de la chaire.

La visite de M<sup>me</sup> Cheng en Argentine a ainsi permis de faire connaître la chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine dans quelques institutions universitaires importantes, non seulement à Buenos Aires, mais aussi à Santiago du Chili (dont deux universités se sont mises en contact avec nous), et a ouvert la possibilité de nouveaux échanges dans l'avenir. Par ailleurs, à la suite des conférences, nous avons eu une proposition pour faire traduire *La Pensée en Chine aujourd'hui* (Gallimard, 2007 ; dir. Anne Cheng) en espagnol. La maison d'édition Fondo de Cultura Económica, qui publie à l'échelle de toute l'Amérique latine, s'est montrée très intéressée.

Je participe aussi à l'édition des actes du colloque *Lectures et usages de la Grande étude*, organisé par la chaire en juin 2011. Ce travail devra se poursuivre l'année prochaine.

J'ai par ailleurs soutenu ma thèse le 25 mai dernier, après trois ans et demi de travail.

*M. Damien Morier-Genoud, ATER*

S'inscrivant dans la continuité de ma recherche et de ma formation doctorales, le service d'ATER que j'ai effectué cette année 2011-2012 au Collège de France m'a valu d'assurer la coordination et le suivi des activités scientifiques de la chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine. En sus de la rédaction de deux articles scientifiques sur les pratiques et conceptions de l'histoire à Taiwan au cours de la seconde moitié du siècle dernier, j'ai consacré une large partie de mon service annuel à un travail de traduction en langue française d'un texte en chinois de M<sup>me</sup> Chung Yun-ying, maître de conférences à l'université Yuanchih (Taiwan). Cette traduction entre dans le cadre du projet que dirige M<sup>me</sup> Cheng – et auquel je prends une part active – de publication des actes d'un colloque qui s'est tenu l'an passé au Collège de France (23 et 24 juin 2011), à l'initiative de la chaire, sur les lectures et usages d'un texte canonique hérité de la tradition confucianiste, le traité dit de la « Grande Étude » (*Daxue*). L'article de M<sup>me</sup> Chung, « Un autre regard sur le confucianisme : les interprétations religieuses du classique de la *Grande Étude* dans le confucianisme populaire en Chine depuis 1911 », se propose de sonder les différentes lectures auxquelles le classique du *Daxue* a donné matière au sein d'une mouvance d'inspiration populaire et religieuse du confucianisme, mouvance qui s'est affirmée en Chine vers la fin de l'Empire, et qui trouve ses prolongements à Taiwan après 1945. Ce travail de traduction m'a incité à reconsidérer la manière dont s'esquisse et s'élabore un pan pour le moins essentiel de la tradition exégétique chinoise des Classiques à partir de la dynastie des Song (960-1279), moment capital dans l'histoire de la pensée chinoise marqué par l'avènement de ce que la sinologie occidentale a coutume d'appeler le « néoconfucianisme ». Tout en prenant part au séminaire de M<sup>me</sup> Cheng sur les commentaires des Han et des Song sur le *Zhouyi* (ou *Yijing*, le « Classique des Changements »), j'ai pu approfondir ma connaissance de certains concepts cardinaux de la tradition chinoise que le texte de M<sup>me</sup> Chung interroge dans une perspective contemporaine, et sous l'angle d'une anthropologie historique du phénomène religieux dans les sociétés chinoises.

Au titre de mon activité postdoctorale, j'ai entrepris cette année de remanier ma thèse de doctorat en vue de sa publication sous la forme d'un livre autant destiné au lecteur spécialiste qu'à l'honnête homme. Cette étude, *L'Élaboration d'une historiographie native à Taiwan à l'ère contemporaine*, se propose d'analyser les conditions politiques et scientifiques de production de l'histoire de Taiwan de 1945 à nos jours, ainsi que ses modalités narratives et discursives. Enfin, à ce projet de publication s'ajoute un article dont j'ai récemment achevé la rédaction : « Écriture, mémoire et transmission de l'histoire de Taiwan : le rôle de la sphère privée et des réseaux para-académiques dans les années 1980 et 1990 ». Celui-ci paraîtra à l'automne aux Éditions du CNRS, dans un volume collectif que coordonne M<sup>me</sup> Françoise Mengin, directeur d'étude au CERI-Sciences Po, sur les interactions de la sphère privée et de la sphère publique dans le processus de construction nationale à Taiwan.