

Histoire intellectuelle de la Chine

M^{me} Anne CHENG, professeur

ENSEIGNEMENT

Cours : Le confucianisme est-il un humanisme ?^a

Au cours de nos tentatives précédentes de « revisiter », puis de « ressusciter » Confucius, nous avons pu constater que le texte des *Entretiens* (en chinois *Lunyu*) qui lui est habituellement associé fait actuellement l'objet d'un démontage pièce par pièce, au point que ce n'est rien moins que l'unité, la cohérence et la continuité d'un texte pourtant considéré par toute la tradition chinoise comme fondateur qui s'en trouvent contestées, ouvrant un véritable « chantier Confucius » à ciel ouvert. Nous avons là un travail qui s'apparente à celui des exégètes critiques des textes bibliques, notamment des Évangiles. La relecture critique des sources anciennes, doublée par l'apparition de versions manuscrites exhumées des tombes et souvent divergentes des versions transmises, nous oblige à changer radicalement notre manière de concevoir la manière dont un texte comme le *Lunyu* a pu se constituer et s'imposer comme une référence privilégiée sur l'enseignement de Maître Kong.

Ce qui ressort des récents travaux représentatifs de cette conception nouvelle qui se qualifie elle-même de « révisionniste » est l'idée générale d'une cristallisation du texte du *Lunyu* autour de la figure de Maître Kong, non pas de son vivant, ni même du fait d'une transmission assurée par ses disciples, mais seulement à partir de l'instauration, voire de la consolidation, de la dynastie impériale des Han (206 av. J.-C. – 220 ap. J.-C.) au II^e siècle avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire trois à quatre siècles après le vivant du Confucius historique (dates conventionnelles 551-479). Or, à supposer que le *Lunyu* soit une compilation datant au mieux des Han antérieurs et reflétant les préoccupations politiques du nouvel ordre impérial centralisé, ne faudrait-il pas pousser la logique jusqu'au bout en émettant l'hypothèse radicale selon laquelle la figure de Maître Kong pourrait elle-même n'être qu'une

a. Les enregistrements audio et vidéo du cours sont disponibles sur le site internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/anne-cheng/course-2013-2014.htm> [NdÉ].

invention des Han ? En d'autres termes, son placement sur un piédestal n'aurait-il pas été appelé lui aussi par les besoins spécifiques à l'instauration de nouvelles structures sociopolitiques ? Selon les chercheurs les plus radicalement « révisionnistes », le *Lunyu* pourrait tout aussi bien avoir été compilé comme un florilège de « propos choisis » puisés dans la vaste littérature associée aux maîtres de l'Antiquité et spécifiquement attribués à (ou placés dans la bouche de) Maître Kong au moment où son personnage commençait à être statufié ou sacralisé, voire divinisé, sous les Han qui avaient bien compris qu'un nouvel ordre centralisé devait se doter, non seulement de nouveaux modes de gestion et d'organisation sociopolitiques, mais aussi d'un nouvel ordre que nous qualifierions aujourd'hui d'idéologique.

En poussant cette hypothèse jusqu'à l'extrême, on serait même tenté de dire que le processus de réinvention de Confucius auquel nous assistons actuellement en Chine continentale et qui tend à faire de lui une icône identitaire de la « grande civilisation chinoise » est un processus qui ne date pas d'hier, ni même d'avant-hier. Confucius ne serait peut-être dès l'origine rien d'autre que cela : une invention destinée à répondre aux besoins idéologiques d'un ordre politique nouveau, comme c'était le cas sous les Han il y a deux mille ans, et comme c'est de nouveau le cas aujourd'hui à l'aube du troisième millénaire, dans une Chine lancée dans une course éperdue à la puissance et à la domination planétaire. Si tel est le cas, faut-il se résoudre à ne voir dans les *Entretiens* qu'un agglomérat aléatoire de bribes de texte (ce que les philologues appellent des « unités textuelles ») provenant d'origines très diverses et mises ensemble dans un compendium attribué à Maître Kong à des fins purement idéologiques, ou faut-il y voir, comme l'a fait toute la tradition chinoise, un thesaurus de propos attribués à un Maître exceptionnel et unique en son genre, et porteurs d'un message de sagesse pour toutes les générations humaines, un peu à la manière des Évangiles et du personnage du Christ qui en est la figure centrale ? En d'autres termes, le texte du *Lunyu* et la figure de Maître Kong, qui ont fait l'objet, comme nous l'avons vu, de plusieurs phases de *mondialisation*, possèdent-ils réellement un potentiel d'*universalisation*, en quoi peuvent-ils prétendre à l'universalité ? Telle est la question qui a sous-tendu l'intitulé du cours de cette année : Le confucianisme est-il un humanisme ?

La question ainsi formulée est un clin d'œil à celle de Sartre dans sa fameuse conférence du 29 octobre 1945 : « L'existentialisme est-il un humanisme ? », laquelle trouva un écho non moins fameux dans la « Lettre sur l'humanisme » (Brief über den « Humanismus ») de Heidegger datée de 1946 et adressée à Jean Beaufret, son porte-parole en France. Le fait que deux des philosophes les plus importants du XX^e siècle européen se soient fendus d'une réflexion sur l'humanisme précisément dans les années 1945-1946 nous porte à dater la qualification d'« humanisme » de l'immédiat après-guerre, ce moment particulier où l'Europe se relevait à peine de l'expérience traumatique d'une perte quasi-totale d'humanité, après des années de guerres totales à l'échelle mondiale et les entreprises d'extermination nazies, sans oublier les purges staliniennes dont les intellectuels d'Europe occidentale ne devaient prendre conscience que plus tard.

De fait, si l'on reprend l'historique des traductions modernes des *Entretiens* en langues européennes, on constate que la qualification d'« humanisme » appliquée à l'enseignement de Confucius, qui nous apparaît aujourd'hui comme une évidence

ou un truisme, n'apparaît qu'après la Seconde guerre mondiale. Comme nous l'avons vu il y a trois ans, c'est grâce à des traductions des *Entretiens* en anglais (le plus souvent traduits par *Confucius'/Confucian Analects*) que l'on commence à sortir des « traductions de missionnaires » dont les premières ont été faites en latin par les Jésuites dès le XVII^e siècle (la plus fameuse étant le *Confucius Sinarum Philosophus* paru en 1687). Elles sont suivies au XIX^e siècle de traductions en langues vernaculaires européennes (principalement anglais, français et allemand), mais continuent à être le fait de missionnaires catholiques ou protestants présents en Chine et le plus souvent assistés dans leur travail de traduction par des lettrés chinois formés, jusqu'à l'abolition des examens en 1905, à l'exégèse canonique dans la droite ligne de l'orthodoxie et des méthodes philologiques de l'érudition chinoise traditionnelle. La première traduction des *Entretiens* qui rompt de manière significative avec les « traductions de missionnaires » est probablement celle en anglais d'Arthur Waley (1889-1966), parue à Londres en 1938, *The Analects of Confucius*. Dans son introduction, Waley explique que sa visée est de faire des *Entretiens* un texte à valeur actuelle, mais à aucun moment il n'est question d'« humanisme » à propos de Confucius.

À partir de la moitié du siècle dernier, ce que j'ai appelé le second moment de la mondialisation de Confucius ne concerne plus une diffusion réservée aux élites lettrées (qui avaient accès à la *lingua franca* des clercs qu'était le latin), mais une diffusion bien plus large qui est portée par l'anglais moderne et qui projette de Confucius une image beaucoup plus « démocratisée » : d'un Confucius philosophe et sage suprême, statufié et laissant tomber du haut de son piédestal des apophtegmes sentencieux et moralisateurs, on passe à un Confucius qui s'exprime dans une langue du quotidien, un peu à la façon d'un Monsieur-tout-le-monde. D'autre part, cette mondialisation prend une dimension bien plus large que la première qui se réduisait à l'Europe, car elle s'étend véritablement à l'échelle de la planète grâce à l'anglais qui devient la nouvelle langue internationale : il y a d'abord une phase proprement anglaise à la fin du XIX^e et dans la première moitié du XX^e siècle sur laquelle nous reviendrons. Ensuite, cette mondialisation anglophone est portée surtout par la suprématie de la superpuissance américaine à l'issue du deuxième conflit mondial. Cette domination américaine se traduit en termes intellectuels par une emprise grandissante des relectures américaines de Confucius et de ses *Entretiens* à partir du milieu du XX^e siècle. Cette nouvelle forme de mondialisation de Confucius commence véritablement dans le monde de l'après-guerre qui vient d'être secoué par des conflits étendus pour la première fois à la planète tout entière et qui, déboussolé dans ses valeurs, est à la recherche d'un nouvel humanisme. Du même coup, l'enseignement de Confucius apparaît comme un humanisme « nouveau », au sens où il est d'origine non-occidentale.

La première de ces relectures américaines d'après-guerre est celle de Herrlee Glessner Creel. Né en 1905 à Chicago où il a fait toute sa carrière universitaire jusqu'à sa mort en 1994, H. G. Creel (comme il est le plus souvent dénommé) est l'auteur de nombreux ouvrages concernant l'histoire de la pensée et des institutions de la Chine ancienne et impériale. Celui qui nous intéresse plus particulièrement est consacré à la figure de Confucius et paraît au lendemain de la Seconde guerre mondiale sous le titre *Confucius, the Man and the Myth* (New York, John Day Company, 1949, republié sous le titre *Confucius and the Chinese Way*, New York, Harper & Brothers, 1960). Ce livre délibérément « grand public » publié aux États-

Unis dans le monde de l'après-guerre manifeste la volonté de faire de Confucius le héraut annonciateur d'un humanisme pacifiste :

The Confucians [...] proclaimed men's duty to enlist in the struggle for peace, justice, and humanity toward men. (p. 195)

Quant aux idéaux politiques attribués à Confucius, ils rappellent ceux d'une démocratie bienveillante :

The insistence that those who govern should be chosen not for their birth but for their virtue and ability, and that the true end of government is the welfare and happiness of the people. (p. 4)

Un peu plus loin, Confucius est explicitement désigné comme l'une des sources d'inspiration de la démocratie européenne des Lumières et de la démocratie américaine :

Both in France and in England the fact that China, under the impulsion of Confucianism, had long since virtually abolished hereditary aristocracy, was used as a weapon in the attack on hereditary privilege. The philosophy of Confucius played a role of some importance in the development of democratic ideals in Europe and in the background of the French Revolution. Through French thought it indirectly influenced the development of democracy in America. It is of interest that Thomas Jefferson proposed, as "the keystone of the arch of our government", an educational system that shows remarkable similarities to the Chinese examination system. The extent to which Confucianism contributed to the development of Western democracy is often forgotten... » (p. 5).

L'avant-dernier chapitre du livre (chap. XV, p. 254-278) est entièrement consacré à « Confucianism and Western Democracy ». D'entrée de jeu, Creel affirme :

The philosophy of the Enlightenment has some very remarkable similarities to Confucianism.

Et de poursuivre :

Since it developed during the 17th and 18th centuries, and this was precisely the period at which Confucianism came to be effectively known in Europe, it has inevitably been asked whether Chinese philosophy did not suggest some of these European ideas » (p. 254).

Même si le mot « humanisme » n'y apparaît pas comme tel, le livre de Creel constitue de toute évidence une lecture des *Entretiens* de Confucius qui met en avant un humanisme dont la référence principale est à l'esprit des Lumières européennes et qui est bel et bien représentatif du renouveau humaniste d'après-guerre. En réalité, le mot « humanisme » appliqué au « confucianisme » n'apparaît que plus tardivement, dans les années 1960. C'est qu'il y a une certaine réticence à appliquer cette notion si constitutive de l'histoire et de l'identité européennes à une culture non-européenne. Pourtant, dès les années 1920, le grand indianiste français Sylvain Lévi (1863-1935), qui fut professeur au Collège de France de 1894 à sa mort en 1935, soulève la question de l'humanisme à propos de l'Inde dans un livre intitulé *L'Inde et le Monde* (Paris, Honoré Champion, 1928). Le dernier chapitre est le texte en anglais d'une allocution prononcée par Sylvain Lévi en 1922 à l'université de Dacca et intitulée « Eastern humanism ». L'association de ces deux termes fait l'objet, en introduction, du commentaire qui suit :

Here I have connected two words which, I am afraid, meet for the first time. Humanism, though referring by its very name to the whole of mankind, is essentially Western ; the

thing as well as its denotation are of Western birth, and apply properly to the range of the Western mind.

Un peu plus loin, Sylvain Lévi soulève la question :

let us ask – has India anything to show which may compare with Western humanism ?

Le reste de la conférence s'emploie à y apporter une réponse positive et en arrive à la conclusion suivante :

Thus, by the mysterious ways of Fate, India, though unwilling and even reluctant, has grown fit to become the home of an Eastern humanism, able to compete with our Western humanism.

Cet « humanisme oriental » qui aurait son foyer en Inde, Sylvain Lévi le voit dans « l'humanisme bouddhique », qui fait l'objet d'un chapitre entier de *L'Inde et le Monde*, et non dans la « civilisation brahmanique », probablement trop spécifique à la culture indienne :

Il existe une civilisation bouddhique, comme il existe une civilisation chrétienne et musulmane, et cette civilisation bouddhique couvre en étendue et en importance un domaine qui l'égale aux deux autres. Je voudrais tracer ici un programme d'étude de la civilisation bouddhique pour en montrer la richesse et la complexité infinies, et pour montrer aussi comment cette étude peut servir de foyer à un nouvel humanisme, l'humanisme asiatique, qui viendrait heureusement compléter et parfaire notre humanisme européen.

Or, la question soulevée par Sylvain Lévi dans son allocution de Dacca de savoir si l'Inde a quelque chose à proposer de comparable à l'humanisme occidental peut-elle s'appliquer à la Chine ? Ce transfert entre Inde et Chine nous rappelle notre propos d'il y a quatre ans : nous avons constaté que ces deux civilisations étaient d'abord associées dans le même imaginaire de l'Autre oriental dans l'esprit des élites européennes jusqu'au XVIII^e siècle et que c'est à partir de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècles que l'Inde a commencé à être dissociée de la Chine, notamment dans l'imaginaire romantique allemand qui, dans sa quête des origines, tend à voir dans la civilisation indienne les origines premières des langues et des formes de pensée européennes. Du coup, la Chine s'est trouvée repoussée dans un exotisme, une altérité encore plus radicale dont nous avons encore du mal à nous dégager aujourd'hui.

Toujours est-il que la question posée par Sylvain Lévi à propos de l'Inde et à laquelle il trouve une réponse dans l'humanisme bouddhique se retrouve appliquée au confucianisme dans les travaux de deux universitaires sino-américains dans la seconde moitié du siècle dernier. Il s'agit d'abord de Chan Wing-tsit (Chen Rongjie 陳榮捷), né en Chine en 1901 et ayant accompli la plus grande partie de sa carrière universitaire aux États-Unis jusqu'à sa mort en 1994. Il est l'auteur, entre beaucoup d'autres ouvrages en anglais, d'un manuel de philosophie chinoise par les textes : *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton University Press, 1963). Le mot *humanism* apparaît comme un mot-clé de l'ouvrage dans son entier dès la toute première phrase du premier chapitre, intitulé « The growth of humanism » :

If one word could characterize the entire history of Chinese philosophy, that word would be humanism – not the humanism that denies or slights a Supreme Power, but one that professes the unity of man and Heaven. In this sense, humanism has dominated Chinese thought from the dawn of its history. » (p. 3).

Quelques lignes plus loin :

Humanism, in gradual ascendance, reached its climax in Confucius.

Le chapitre II s'intitule carrément « The humanism of Confucius » :

[...] judging on the basis of the *Analects* alone, we find that Confucius exerted great influence on Chinese philosophical development in that, first of all, he determined its outstanding characteristic, namely, humanism. As pointed out in the previous chapter, the humanistic tendency had been in evidence long before his time. But it was Confucius who turned it into the strongest driving force in Chinese philosophy. (p. 15)

La toute première phrase du *Source Book* de Chan Wing-tsit (« Si l'on pouvait caractériser d'un seul mot l'histoire de la philosophie chinoise dans son entier, ce serait bien le mot humanisme ») se trouve citée par un autre universitaire sino-américain, Tu Wei-ming (Du Weiming 杜維明), au début d'une conférence intitulée « Ecological turn in New Confucian Humanism ». Né en 1940, Tu Wei-ming a été formé à Taiwan avant d'entamer aux États-Unis une brillante carrière dans les universités les plus prestigieuses. Contrairement à Chan Wing-tsit qui est toujours resté cantonné aux milieux universitaires, Tu Wei-ming a su s'assurer l'oreille des dirigeants politiques, d'abord à Singapour dans les années 1980, et aujourd'hui en Chine populaire où il dirige l'Institute for Advanced Humanistic Studies à l'université de Pékin (北京大學高等人文研究院), créé spécialement pour lui. Il peut être actuellement considéré comme le chantre d'un nouvel humanisme confucéen qu'il décline sur tous les tons et face aux interlocuteurs les plus divers. Dès l'ouvrage qu'il a dirigé, *The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia* (Honolulu, University of Hawai'i Press, 1992), Tu Wei-ming s'est imposé comme un véritable prophète du confucianisme de la « troisième ère », très engagé dans les dialogues inter-religieux où il représente le confucianisme face à des théologiens catholiques ou protestants, des rabbins, des imams, des moines bouddhistes, etc. C'est encore et toujours le cas dans l'ouvrage qu'il a co-dirigé récemment avec Ikeda Daisaku, *New Horizons in Eastern Humanism: Buddhism, Confucianism, and the Quest for Global Peace* (Londres et New York, I.B. Tauris & Co., 2011).

Mais en quoi précisément est-on justifié à parler d'« humanisme » à propos de l'enseignement attribué à Confucius ? Et si « humanisme » implique « universalité », en quoi l'humanisme confucéen peut-il prétendre à l'universalité, au sens où on l'entend des religions de type universaliste, comme le christianisme, l'Islam ou le bouddhisme ? Comme à propos du bouddhisme dont parlait Sylvain Lévi se profile inévitablement la sempiternelle et lancinante question de savoir si le confucianisme est à ranger dans la catégorie « philosophie » ou dans celle de « religion ». Question qui remonte à ce que j'ai appelé la première mondialisation de Confucius opérée grâce à la médiation des Jésuites à partir du début du XVII^e siècle. Il y a quelques années, nous avons retracé les tribulations de Confucius et de son enseignement, déplacés comme des pions sur l'échiquier de la géographie intellectuelle européenne des XVIII^e-XIX^e siècles : Confucius est ainsi passé tour à tour du philosophe rationaliste des Lumières de la première moitié du XVIII^e au rôle de chef religieux dans l'Europe du XIX^e, une fois que l'identité intellectuelle européenne s'est constituée autour de ses origines grecques et de la « philosophie » entendue comme

activité professionnelle menée dans le nouveau cadre institutionnel des universités modernes. Origine grecque et catégorie de « philosophie » dont la Chine s'est trouvée doublement exclue, ce qui a produit un double effet : d'une part, l'invention d'une nouvelle discipline académique, la « sinologie », avec la création en 1814 au Collège de France de la toute première chaire consacrée aux études chinoises (dont le bicentenaire a été célébré sous la forme d'un grand colloque international tenu au Collège de France et à l'Académie des inscriptions et belles-lettres en juin 2014).

L'autre effet aura été la relégation du confucianisme dans la catégorie « religion ». Il n'est que de citer l'article « philosophie grecque », rédigé par Jules Barthélémy-Saint-Hilaire (1805-1895), professeur au Collège de France entre 1838 et 1852, titulaire d'une chaire de Philosophie grecque et latine, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* dirigé par Adolphe Franck et paru en six livraisons de 1844 à 1852 :

Ce qui distingue particulièrement la philosophie grecque de toutes les autres, c'est qu'elle n'invoque aucune autorité antérieure ou surnaturelle. [...] Si en Chine, on n'invoque pas positivement l'autorité de la révélation, on veut du moins rester fidèle aux coutumes et aux croyances des ancêtres. Le philosophe le plus renommé de ce pays, celui dont la doctrine est encore suivie aujourd'hui par la partie la plus éclairée de cet immense Empire, Confucius, n'a voulu être que le restaurateur et l'interprète de la tradition ; et quand on songe aux honneurs singuliers qui entourent sa mémoire, on est plutôt tenté de voir en lui le fondateur d'une religion que le chef d'une école philosophique. (Tome 2, p. 587)

C'est ainsi que l'enseignement associé à Confucius s'est trouvé déplacé de la catégorie « philosophie » dans laquelle il avait été situé d'emblée par les Jésuites et les « philosophes » (en tout premier lieu français) des XVII^e-XVIII^e siècles, vers la catégorie « religion » du fait de l'expulsion de la Chine du champ de la « philosophie des professeurs » du XIX^e siècle (professeurs que sont les philosophes allemands, Hegel en tête, suivis de près par des Français comme Victor Cousin). Du Confucius rationaliste des Lumières françaises, on passe donc au « confucianisme » traité comme religion aux yeux des spécialistes de religions comparées, nouvelle discipline qui se développe avant tout dans les milieux universitaires anglais vers la fin du XIX^e siècle. Le « confucianisme » en tant que « -isme » est apparu en effet comme une invention anglaise et s'est trouvé intégré comme système religieux au même titre que le christianisme dans le champ d'études d'une nouvelle discipline universitaire, la « science des religions » ou « religions comparées », qui prend naissance dans la seconde moitié du XIX^e siècle dans un contexte anglophone. Tout au long des XVIII^e-XIX^e siècles, nous observons donc des déplacements successifs du contenu doctrinal associé à Confucius non seulement dans la géographie intellectuelle européenne, mais aussi dans sa représentation géopolitique : le déplacement se fait entre différentes catégories telles que « philosophie » et « religion », mais aussi entre les grandes puissances européennes que sont la France, l'Angleterre et l'Allemagne (les deux premières étant en outre les plus grandes puissances coloniales du moment).

Il convient tout d'abord de rappeler que le nom même de Confucius est une latinisation, c'est-à-dire une européanisation, de l'appellation chinoise *Kong fuzi* 孔夫子 par les Jésuites. D'autre part, le mot « confucianisme » ne correspond à rien en chinois (où il n'existe pas de *Kongzi zhuyi* 孔子主義 ou de *Kong fuzi zhuyi* 孔夫子主義). Comme l'a très justement observé le spécialiste de religion comparée Guy G. Stroumsa, auteur d'un ouvrage intitulé *A New Science: the Discovery of Religion in the Age of Reason* (Harvard University Press, 2010), la stratégie

d'accommodation des Jésuites en Chine représente un profond paradoxe que nous avons nous-mêmes souligné il y a quatre ans : c'est en voulant convertir les Chinois à la foi catholique de la Contre-Réforme que les Jésuites furent amenés à dénier tout caractère religieux aux cultes pratiqués par les lettrés confucéens, considérés comme purement « civils ». Il s'agit en particulier des cultes officiels rendus à Confucius et du culte aux ancêtres, objets de la querelle des rites qui fit rage autour des années 1700 et qui se solda dans les années 1720-1730 par l'expulsion de nombre de missionnaires catholiques, laissant la place à une nouvelle vague de missionnaires, cette fois en majorité protestants et anglophones, à partir du début du XIX^e siècle, et suscitant une résurgence, sous une autre forme, de la « querelle des rites et des termes ».

Alors que le nom latinisé « Confucius » était une invention des Jésuites aux XVII^e-XVIII^e siècles, selon l'Oxford English Dictionary, le qualificatif anglais « *Confucian* » daterait des années 1840 et le terme anglais « *Confucianism* » serait apparu pour la première fois en 1862 : « Confucianism, the state and national creed, ignores idol worship altogether » (R.H. Patterson, *Ess. Hist. & Art*, p. 406). Mais c'est James Legge (1815-1897), missionnaire écossais congrégationaliste, qui, après avoir passé trente-quatre ans en Chine et être devenu le premier professeur en chinois à Oxford en 1876, utilise le terme « Confucianism » pour la première fois pour faire référence à une religion. Dans un exposé lu *in absentia* (Legge étant alors déjà en poste à Oxford) le 11 mai 1877 à Shanghai devant le congrès missionnaire (grand rassemblement de tous les missionnaires protestants, anglais et américains pour la plupart, de plus en plus nombreux en Chine au XIX^e siècle), intitulé « Confucianism in relation to Christianity » (publié à Shanghai, Kelly and Walsh, 1877), le confucianisme est clairement désigné comme une religion, au même titre que le christianisme.

Dans cet exposé, James Legge affirme sa conviction selon laquelle le *shangdi* 上帝 (littéralement le « Théarque d'en haut » ou « Souverain suprême ») qui est mentionné dans les sources chinoises et qu'il traduit par « God » est bien le même et unique Dieu que celui des Chrétiens. Mais cette prise de position suscite un tollé général au congrès de 1877, notamment auprès des missionnaires américains. Rappelons que la « querelle des termes » qui accompagne la « querelle des rites » remonte au tournant des XVII^e-XVIII^e siècles et tourne en particulier autour de la question de savoir s'il existe en Chine ancienne un équivalent du Dieu unique des Chrétiens. Cette question se trouve déjà abordée dans l'ouvrage rédigé en chinois par le fameux jésuite italien Matteo Ricci (1552-1610), le *Tianzhu shiyi* 天主實義 (retraduit récemment en français sous le titre *Le sens réel de Seigneur du Ciel* par Thierry Meynard, S.J., dans la collection « Bibliothèque chinoise » des Belles Lettres). Quelques années plus tard, en 1880, Legge persiste et signe dans ses « Spring Lectures of the Presbyterian Church of England on Chinese religions » (Conférences de printemps de l'Église presbytérienne d'Angleterre, données au Presbyterian College de Londres), publiées sous le titre : *The Religions of China : Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (London, Hodder and Stoughton, 1880) :

I use the term Confucianism as covering, first of all the ancient religion of China, and then the views of the great philosopher himself, in illustration or modification of it, his views as committed to writing by himself, or transmitted in the narrative of his disciples. The case is pretty much as when we comprehend under Christianity the records and teachings of the Old Testament as well as those of the New. (p. 4)

Or, au moment où James Legge est professeur en chinois à Oxford, il fait la connaissance de Friedrich Maximilian Müller, plus connu sous le nom de Max Müller (1823-1900). Né en Allemagne en 1823, formé à l'université de Leipzig où il étudie le grec, le latin et la philosophie, notamment celle de Hegel, avant de poursuivre ses études à Berlin sous la direction de Franz Bopp (1791-1867), qui peut être considéré comme le père de la philologie comparée, et du philosophe Friedrich von Schelling (1775-1854) qui pousse Müller à s'intéresser à la littérature sanscrite. En 1845, Müller se rend à Paris où il se place sous la direction d'Eugène Burnouf (1801-1852), qui est alors titulaire de la chaire de Langue et de littérature sanscrites au Collège de France (1832-1852) et qui a fondé la Société asiatique en 1822, encore en activité aujourd'hui. Burnouf encourage Müller à se lancer dans une édition complète du *Rig Veda* qui sera l'œuvre de toute une vie, publiée entre 1849 et 1874 par les Presses universitaires d'Oxford.

C'est pour se documenter en vue de ce projet que Müller arrive en 1846 en Angleterre pour consulter la bibliothèque de l'East India Company, et ce qui ne devait être qu'un séjour de quelques semaines se transforme en une installation à vie. C'est en effet à Oxford que Müller accomplit toute sa carrière universitaire, avec un épisode intéressant en 1860 où la chaire de Sanscrit lui échappe, à la suite de quoi il se voit proposer en 1868 la chaire de Philologie comparée dont il devient le premier titulaire. Dans un sens assez paradoxal, le fait d'avoir manqué la chaire de Sanscrit, qu'il a vécu comme un échec cuisant et qui l'a marqué pour le restant de sa carrière universitaire, lui ouvre la possibilité de délimiter un nouveau champ d'étude qui est la « science des religions », distincte des approches existantes de la religion comme la théologie ou même l'histoire des religions. En 1870, Max Müller donne au Royal Institution de Londres une série de quatre conférences qui rencontrent un grand succès public et qui seront plus tard publiées sous le titre *Introduction to the Science of Religion*.

Müller approche Legge pour la première fois en 1875, pour lui demander de contribuer à sa fameuse série *Sacred Books of the East* dont il soumet le projet aux Presses universitaires d'Oxford en 1876 dans ces termes : « translation of the Sacred Books of the Five Great Oriental Religions ». En réalité, dans cette monumentale série qui comptera au total cinquante volumes dont la publication s'étalera sur une trentaine d'années entre 1879 et 1910, Max Müller finira par distinguer six « religions orientales du livre » (« the six so-called 'Book-religions' ») : « the religion of the Brahmans » (hindouisme ou brahmanisme védique : vingt-et-un volumes), « the religion of the followers of the Buddha » (bouddhisme et jainisme : douze volumes), « the religion of the followers of Zarathustra » (zoroastrisme : huit volumes), « the religion of the followers of Kung-fu-tze » (confucianisme), « the religion of the followers of Lao-tze » (taoïsme, six volumes au total), « the religion of the followers of Mohammed » (Islam : deux volumes). Avec le judaïsme et le christianisme, ces six « religions orientales » constituent les huit grandes religions du monde (« world religions »).

Dans la première conférence de l'*Introduction to the Science of Religion* (publiée en 1870), Max Müller écrivait déjà :

We possess the whole sacred canon of the Buddhists in various languages, in Pali, in Sanskrit, in Burmese, Siamese, Tibetan, Mongolian, and Chinese, and it is our fault entirely, if as yet there is no complete translation in any European tongue of this important collection of sacred books. The ancient religions of China again, that of Confucius and that of Lao-tse, may now be studied in excellent translations of their sacred books by anybody interested in the ancient faith of mankind.

Entre 1861 et 1872, Legge a en effet publié ses *Chinese Classics* en huit volumes, lesquels se répartissent comme suit, selon la classification chinoise traditionnelle en cinq Classiques (*wu jing* 五經) et quatre Livres (*si shu* 四書).

- (1) *The Yi King, or Book of Changes*
- (2) *The Shoo King, or Book of Historical Documents*
- (3) *The She King, or Book of Poetry*
- (4) *The Li Ki, or Book of Rites*
- (5) *The Chun Tsiu, Spring and Autumn Record and Tso Commentary*
- (6) *The Lun Yu, or Analects of Confucius*
- (7) *The Ta Hsio, or The Great Learning, and The Chung Yung, or The Doctrine of the Mean*
- (8) *The Works of Mencius*

C'est donc tout naturellement que Max Müller demande à son collègue sinologue d'Oxford James Legge de contribuer à son projet de *Sacred Books of the East* pour ce qui est des Classiques chinois. Entre 1879 et 1891 paraissent les *Sacred Books of China* qui reprennent les *Chinese Classics* de Legge, auxquels viennent s'ajouter les traductions de deux classiques du taoïsme, le *Daodejing* et le *Zhuangzi*. Legge est probablement ainsi celui qui a fait le plus pour imposer le « confucianisme » dans le cercle des grandes religions universalistes du monde. Grâce à sa collaboration avec Max Müller, considéré comme le père de la nouvelle « science des religions » (*science of religion*) ou « religion comparée » (*comparative religion*), Legge a extrait le débat sur « le confucianisme comme religion » hors du cercle missionnaire pour l'introduire dans le cercle académique, scientifique et intellectuel, beaucoup plus large et mondialisé.

Dans son ouvrage daté de 1880 et déjà cité plus haut, *The Religions of China : Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, Legge pose clairement la question :

The questions have often been put to me « But is Confucianism really a religion ? Was it anything more than a system of morals intended for the government of human society ? » The most extended expression of this sentiment is given in a recent number of *The China Review* (vol. VIII, I, p. 59) where the writer says, « Confucianism pure and simple is in our opinion no religion at all. The essence of Confucianism is an antiquarian adherence to traditional forms of etiquette – taking the place of ethics ; a sceptic denial of any relation between man and a living God – taking the place of religion ; while there is encouraged a sort of worship of human genius, combined with a set of despotic political theories. But who can honestly call this a religion ? » Certainly if this were a fair account of all there is in Confucianism, I would not call it a religion. But the representation is absurdly unfair. (p. 5-6)

Ici, Legge énonce on ne peut plus clairement la distinction – voire l'opposition irréductible – entre le confucianisme vu comme religion d'un côté et, de l'autre, le confucianisme vu comme « une sorte de culte du génie humain », et comme « un déni sceptique de toute relation entre l'homme et un dieu vivant » ; autrement dit ce que nous appellerions le confucianisme vu comme humanisme. Afin de mieux consolider son idée du confucianisme comme religion, Legge s'appuie sur l'autorité de son collègue Max Müller qui ne connaissait pourtant pas un mot de chinois :

I will now give a view of some of the religious thoughts of the fathers of the Chinese people, the fruits of which are found in the beliefs of their descendants down to the

present day. In doing this, I will go back to a period long anterior to the composition of the most ancient Chinese books, and glance with you at some of the primitive written characters... We shall be in the position of the Aryan philologists, who, from the root-words of Sanskrit and other kindred languages, try to give us pictures of the earliest Aryan life, as, for instance... Professor Max Müller, in his "Essay on Comparative Mythology".

Our first example shall be the character *t'ien* (天 天), the symbol of heaven. Its application must have been first to the visible sky, but, all along the course of history, it has also been used as we use Heaven, when we intend the ruling Power, whose providence embraces all... Professor Max Müller says : "In Chinese, *t'ien* denoted sky or day, and the same word, like the Aryan *dyu*, is recognized as the name of God". (p. 5-6)

Vers la fin du XIX^e siècle, la contestation sur la question de savoir si le confucianisme est ou non une religion entretient une sourde rivalité entre savants anglais et français. Il n'est que de lire la très longue recension que rédige Jules Barthélémy-Saint-Hilaire, professeur de philosophie au Collège de France déjà cité plus haut, sur la série des *Sacred Books of China, The Texts of Confucianism* (« Livres sacrés de la Chine : textes de la doctrine de Confucius »), traduits par James Legge, dont la première partie est parue à Oxford en 1879. Dans sa recension qui paraît en quatre parties tout au long de l'année 1894 dans le *Journal des savants*, organe de l'Académie des inscriptions et belles-lettres dont il est le secrétaire, Barthélémy-Saint-Hilaire en vient à contester au confucianisme jusqu'à sa qualification de religion :

Il semble qu'il y a deux grandes lacunes dans l'esprit de ces races [il est question des Chinois] : elles n'ont conçu clairement ni l'idée de la liberté ni l'idée de Dieu. On dit bien que Confucius a fondé une religion ; mais l'expression est inexacte, et il faut le savoir tout en continuant à l'employer. La religion est essentiellement le lien qui rattache l'âme et la conscience de l'homme au Créateur qui les lui a données. Au fond, la religion n'est que cela ; et c'est ce qui fait sa grandeur et son utilité. Dans les Kings (*jing* 經, livres canoniques) de Confucius, il n'y a pas trace de ces notions. Tous les préceptes sont purement traditionnels, et le législateur ne s'est appuyé que sur cette base ; il demande tout à la tradition pour en tirer la morale publique et privée.

[...] C'est peut-être cet attachement exclusif à la tradition qui a consolidé la société chinoise ; mais, du même coup, la Chine est devenue presque immobile, en subordonnant toute activité à la reproduction et au maintien du passé. À vrai dire, ce n'est pas là une religion, bien que ce puisse être un élément précieux de sociabilité. C'est sans doute aussi ce qui a développé chez les Chinois cet esprit d'imitation qui les a rendus presque ridicules.

Si l'idée de la liberté sous toutes ses formes est absente de la pensée chinoise, l'idée de Dieu ne lui est guère moins inconnue. Les Kings parlent assez souvent du Ciel, et il semble que sous ce mot on comprend une puissance qui est supérieure à la terre ; mais le plus ordinairement, c'est une expression tellement vague qu'il faut y ajouter beaucoup pour croire que le Ciel est pris pour Dieu.

Ici, Barthélémy-Saint-Hilaire prend l'exact contre-pied de Legge pour qui ce que les Chinois appellent *di* 帝 ou *tian* 天 peut être identifié à Dieu ou *God*. Et de poursuivre :

On aurait tort d'accuser la Chine d'être athée, en ce sens qu'elle ne nie pas Dieu, ce qui constitue, en effet, l'athéisme ; mais ce n'est pas la calomnie que de croire qu'elle ne connaît pas Dieu, c'est-à-dire la cause toute-puissante qui a créé l'univers et qui le maintient dans un ordre admirable. La pensée chinoise ne s'est pas élevée jusque-là, et

c'est une impuissance absolue dont elle est atteinte. Le bouddhisme et le taoïsme n'ont pas été plus intelligents ; et, de fait, cette agglomération énorme d'êtres humains n'a jamais recherché d'où vient l'homme et ce qu'il est. On ne lui en a pas moins prêché une morale très pure à certains égards, mais très étroite et presque uniquement de forme. (p. 513-514)

Barthélémy-Saint-Hilaire s'en prend ensuite plus directement à Legge :

M. Legge, qui peut passer pour un juge aussi compétent qu'impartial, dit dans sa préface (I^{re} partie, page XV) : « En lisant les ouvrages de Confucius, on ne doit pas oublier que les anciens livres de la Chine n'ont jamais prétendu avoir été inspirés et qu'ils ne contiennent absolument rien qui puisse être pris par nous pour une révélation. Les historiens, les poètes ou d'autres auteurs chinois les ont écrits pour exprimer leurs pensées personnelles.

C'est là, en effet, un caractère qui sépare la Chine de presque toute l'humanité. La Bible, l'Évangile, le Coran, le Véda sont des révélations. Il en est à peu près de même du Zend-Avesta et des Soûtras bouddhiques. La mythologie payenne n'a échappé à cette condition qu'en n'ayant pas de livres sacrés ; mais le paganisme avait ses oracles et ses devins, interprètes des dieux. La foi chinoise est restée dans les limites étroites de l'humanité ; et elle s'est attachée exclusivement à la tradition, qui elle-même n'était jamais sortie de ce cercle insuffisant.

Nous avons ici, sous une forme assez caricaturale, mais du coup très lisible, un jugement caractéristique du XIX^e siècle européen qui dénie à la Chine, et à la « doctrine de Confucius » en particulier, à la fois la qualification de philosophie et la qualification de religion, et cela par manque de capacité constitutive (il est question d'« impuissance absolue ») à se projeter à un niveau supérieur de l'être et de la conscience. Et pourtant, en 1893, au moment même où Barthélémy-Saint-Hilaire rédige sa recension de Legge, le *World Parliament of Religions*, organisé à Chicago par les *Unitarians and Universalists of the Free Religious Association*, intronise officiellement le confucianisme parmi les religions du monde, au même titre que le christianisme, l'Islam et le bouddhisme.

Même si la donne semble changer radicalement entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, le jugement négatif de Barthélémy-Saint-Hilaire trouve son prolongement dans les années 1920. Rappelons que James Legge et Max Müller se côtoient à Oxford dans les années 1880-1890, au moment où l'Empire britannique est à l'apogée de sa puissance (il est connu comme l'empire sur lequel « le soleil ne se couche jamais »). C'est ce qui permet à Norman Girardot, dans sa monographie consacrée à Legge intitulée *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* (Berkeley, University of California Press, 2002) de parler d'une « ère Leggienne de la sinologie » située entre 1873 (l'année où Legge revient en Angleterre pour devenir professeur en chinois à Oxford et qui est aussi celle où Stanislas Julien meurt à Paris, après avoir occupé pendant de longues années la chaire de Langue et littérature chinoises et tartare-mandchoues au Collège de France) et 1897 (année de la mort de Legge à Oxford, pendant qu'Édouard Chavannes, élu au Collège de France en 1893, s'impose comme le fondateur de la sinologie française moderne). À la fin du XIX^e siècle, il existe bel et bien une rivalité qui se joue principalement entre les deux grandes puissances coloniales de l'époque, l'Angleterre et la France, la première ayant pris les devants dans le domaine de l'indologie alors que la seconde s'impose dans celui de la sinologie, en

ayant créé dès 1814 la toute première chaire d'études chinoises au Collège de France et en instaurant en 1898 dans sa colonie indochinoise la « Mission archéologique d'Indochine », basée à Hanoi à partir de 1900 et devenue l'École française d'Extrême-Orient, présente encore aujourd'hui dans une douzaine de pays d'Asie où nombre de sinologues français continuent à être formés sur le terrain.

Anna Sun, dans son ouvrage tout récent *Confucianism as a world religion. Contested histories and contemporary realities* (Princeton University Press, 2013) parle à juste titre d'« histoires contestées », c'est-à-dire de représentations historiques qui font l'objet de contestations et de polémiques, à la fois entre différentes disciplines du savoir et entre grandes puissances européennes (notamment coloniales). Nous voyons ainsi surgir des contestations au sein d'une géographie européenne mouvante qui est à la fois intellectuelle, scientifique, universitaire et géopolitique, de la même façon que nous avons observé, tout au long des XVIII^e-XIX^e siècles, des déplacements successifs du contenu doctrinal associé à Confucius entre les catégories « philosophie » et « religion », mais aussi entre la France, l'Allemagne et l'Angleterre.

Dans les années 1910-1920 se constituent de nouvelles approches de type sociologique de la question de savoir si le confucianisme est une religion. Dans *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, ouvrage daté de 1919, Marcel Granet (1884-1940), l'un des plus éminents représentants de l'école française de sinologie qui occupe une position dominante dans la première moitié du XX^e siècle, disciple à la fois de Chavannes et de Durkheim et proche de Mauss, porte un jugement peu aimable sur le travail de Legge :

Legge paraît s'être occupé des Classiques en songeant davantage à la Chine ancienne ; mais il faut dire qu'il les envisage d'un point de vue singulièrement étroit : il semble bien souvent ne s'être proposé d'autre fin que d'inventorier l'œuvre littéraire de Confucius et de déterminer si, vraiment, c'était un grand homme. Une critique un peu courte et qui n'aperçoit pas les problèmes véritables, une érudition trop laborieuse et où l'on ne sent pas de règles directrices, le désir de montrer tantôt l'absurdité des commentaires et de faire, d'autres fois, passer dans la traduction des gloses indiscrètement choisies, tout cela concourt à rendre peu utile une version faite pourtant dans les conditions les meilleures.

Granet est ici assez représentatif de l'approche rationaliste française qui tend à rejeter les travaux de Legge dans la catégorie des « traductions de missionnaires ». Granet, pour sa part, abandonne résolument la question typiquement « missionnaire » de savoir si on peut retrouver Dieu dans les sources de l'Antiquité chinoise. Ce qui l'intéresse est d'identifier dans ces sources ce qui constitue du « fait social » : c'est ainsi qu'il lit certaines pièces du *Shijing (Livre des Odes)* comme des traces de « fêtes et chansons » populaires, par exemple des échanges chantés entre filles et garçons lors de fêtes paysannes, tels qu'il a pu les observer d'un point de vue ethnographique sur le terrain.

Dans un article daté de 1924, « L'esprit de la religion chinoise », Granet écrit ceci :

[...] en Chine, le sacré et le profane ne se sont jamais approprié de domaine strictement séparé. Ce n'est pas assez dire que l'un joute l'autre : c'est par l'effet des circonstances que le même acte s'accompagnera d'émotions religieuses ou sera accompli dans un esprit positif. On sait que certains missionnaires ont vu dans le culte des ancêtres une pratique innocente, et certains autres des manifestations dangereuses de la « superstition ». Les uns et les autres avaient tort ou raison, selon les cas : pour le même individu ce culte

est tantôt (ou même à la fois et dans un dosage imprévisible) une pure commémoration des traditions familiales ou l'occasion d'émotions mystiques. Il n'y a pas en Chine un règne séparé du divin. Il n'y a pas un monde des Dieux superposé au monde des hommes. Il n'y a point de domaine auquel on ait à préposer un clergé.

La pensée religieuse est toujours caractérisée par une tendance au syncrétisme — par une curiosité molle à l'égard des nouveautés — par un attachement à la tradition où l'inertie l'emporte sur la conviction — par une inaptitude aux conceptions précises, aux adhésions profondes, aux partis pris violents qui occupent entièrement les âmes. À l'absence de besoins dogmatiques correspond l'absence de toute disposition à remettre à un clergé le soin des choses religieuses.

L'article se conclut ainsi :

Un certain manque d'âpreté et de décision dans la vie imaginative, un mélange singulier de pragmatisme un peu mou et de rationalisme facile à satisfaire, semblent interdire aux Chinois les conceptions et les réalisations religieuses qu'inspire une foi intransigeante, ambitieuse, capable de créer comme de détruire. La religion (je serais tenté d'ajouter : pas plus que la pensée spéculative) n'est point devenue, en Chine (et n'a guère de tendances à y devenir), une *fonction distincte* de la vie collective.

Malgré leur radicale différence de points de vue, on retrouve aussi bien dans les propos de Barthélemy-Saint-Hilaire que dans ceux de Granet des jugements quelque peu rapides et réducteurs sur le confucianisme comme limité à « l'humain, trop humain ». Se forge ainsi une idée reçue depuis l'époque des missionnaires jésuites, mais aussi confortée au XX^e siècle, bien que d'un point de vue différent, par le jugement de Granet influencé par Durkheim, mais aussi par les thèses de Max Weber (1864-1920), selon laquelle la mentalité chinoise, confucéenne en particulier, rechercherait avant tout l'harmonie avec le monde et serait donc totalement dépourvue de « tension » et d'aspiration à la « transcendance ».

Une lecture sommaire de Weber, notamment de son ouvrage le plus connu, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905) peut rapidement conduire à la conclusion que, selon lui, le facteur essentiel de la stagnation chinoise, de l'absence de développement du capitalisme, serait l'absence d'une relation de l'homme à une transcendance située radicalement hors du monde : celle-là même par laquelle la Réforme protestante aurait introduit en Occident une tension génératrice d'angoisse et d'entreprise individuelles, dont était jusque-là dépourvu le christianisme. Dans *Konfuzianismus und Taoismus* (*Confucianisme et taoïsme*, 1916), Weber donne effectivement l'impression d'accumuler les constats négatifs relatifs à toute une série de facteurs qui seraient, selon lui, présents en Europe et absents en Chine. Pour ne citer que quelques exemples, au sommaire du chapitre intitulé « L'orientation confucéenne de la vie », on peut lire : « Absence de droit naturel et de logique juridique formelle – Absence d'une science naturelle théorique – Essence du confucianisme – Absence de métaphysique et intramondanéité (*Innerweltlichkeit*) du confucianisme ».

Et au chapitre intitulé « Résultat : confucianisme et puritanisme », on lit ceci : « On ne trouve chez le confucéen, comme chez les Grecs authentiques, aucun ancrage de l'éthique dans une transcendance, aucune tension entre les commandements d'un dieu transcendant et un monde créé, aucune orientation en direction d'un bien situé dans l'au-delà et aucune conception d'un mal radical. » Un peu plus loin, le confucianisme est qualifié d'« éthique de l'approbation du monde (*Weltbejahung*) et de l'adaptation au monde, sans restrictions ».

Comme le résume fort bien H. G. Creel, le sinologue américain mentionné plus haut, dans un article de 1932, « Was Confucius Agnostic ? » :

Among those certainties of which the majority of writers on Confucius are convinced, perhaps none is so unquestioned nor so universal as the dictum that Confucius was agnostic, positivistic, limiting his view and his interests purely to the human realm, paying not the slightest heed to things « metaphysical ».

Cette représentation de Confucius ne concerne pas seulement les sinologues européens ou américains, mais aussi les intellectuels chinois eux-mêmes qui, à partir du début du XX^e siècle, ne sont plus des lettrés de type traditionnel (rappelons que le système des examens dits « mandarinaux » est aboli en 1905, seulement quelques années avant que le système impérial lui-même s'effondre définitivement en 1911). Ces intellectuels d'un type nouveau, désormais formés dans des universités conçues sur le modèle occidental, voire carrément dans des universités occidentales (japonaises, européennes ou américaines), se trouvent sommés de revisiter leur propre tradition en termes occidentaux. C'est ainsi que Hu Shi et Feng Youlan, qui ont tous les deux reçu une formation doctorale aux États-Unis, réinventent la tradition intellectuelle chinoise en termes de « philosophie » (*zhexue* 哲學) et la traduisent en « histoire de la philosophie chinoise » (*Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史), en conformité avec le modèle des « histoires de la philosophie », genre que nous avons vu apparaître en Allemagne, puis en France, au début du XIX^e siècle. Hu Shi, devenu chef de file du mouvement moderniste et occidentaliste du 4 mai 1919 et de la Nouvelle Culture, affirme sans ambages en 1929 que Confucius était « un humaniste et un agnostique » et va jusqu'à comparer l'humanisme agnostique de Confucius avec le positivisme d'Auguste Comte. Les intellectuels chinois modernes doivent donc apprendre à penser, et plus particulièrement à repenser leur propre tradition, en termes et en catégories intégralement empruntés à l'outillage intellectuel occidental. Pour ce qui est de leur rapport au confucianisme, qui est la cible première du mouvement moderniste, la seule manière de sauver Confucius d'un passé jugé féodal et réactionnaire est d'en faire un humaniste selon l'idéal des Lumières européennes.

Mais d'un autre côté, pour répondre à la critique wébérienne d'un confucianisme limité à l'intramondain, dépourvu d'appel à la transcendance, il faut aussi s'employer à montrer la dimension métaphysique, voire religieuse, de la tradition confucéenne. C'est ce grand écart qui est illustré dans les réinterprétations du confucianisme des cinquante dernières années dans les milieux sino-américains, puis chinois de Chine continentale depuis la sortie de maoïsme dans les années 1980-1990. Paradoxalement, c'est à partir des années 1960, au moment où Chan Wing-tsit parle, dans son *Source Book in Chinese Philosophy* de 1963, d'un « humanisme confucéen » finalement assez conforme au rationalisme des Lumières que commence à s'amorcer un mouvement inverse, avec notamment la parution d'un ouvrage de C.K. Yang qui a fait date, *Religion in Chinese Society. A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors* (Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1961). Depuis quelques décennies, on observe un afflux massif d'études sur le confucianisme religieux, aux États-Unis et en Europe, mais aussi en Chine. C'est ce phénomène qu'il s'agit maintenant de décrypter dans son rapport avec l'actuelle caractérisation de l'identité culturelle chinoise comme « ritualiste ». Tel sera l'objet du cours de l'année prochaine.

Cours à l'étranger

Septembre 2013 : un cours et un séminaire en anglais au Peter Wall Institute for Advanced Studies, University of British Columbia (Canada) sur « The French invention of sinology as an academic discipline ».

Février-mars 2014 : quatre cours en anglais à Jawaharlal Nehru University (Delhi), Delhi University (Delhi), Jadavpur University (Calcutta) et Benares Hindu University (Bénarès) sur « Universality seen from China » et « The question of democracy in China, past and present ».

Séminaires

Séminaire 1

Colloque international organisé au Collège de France par la chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine, avec le soutien de l'International Consortium for Research in the Humanities, université d'Erlangen-Nürnberg : « Usages du *Livre du changement (Zhouyi)* sous les Song / Song Dynasty Uses of the *Book of Change (Zhouyi)* » (21-22 novembre 2013).

Jeudi 21 novembre

Ouverture : Anne Cheng, Stéphane Feuillas and Michael Lackner

Frédéric Wang (Inalco, Centre Chine) : « The Song context and the *Yijing* »

Liu Hsiang-kwang 劉祥光 (Department of History, Zhengzhi daxue, Taipei) : « Research on the *Zhouyi* under the Song Dynasty and the Hexagrams of the Change »

Frédéric Wang (Inalco, Centre Chine) : « Northern Song Hermeneutics 1 »

Stéphane Feuillas (Université Paris 7– Diderot, CRCAO) : « Diagrams and the *Yijing*: Liu Mu and his *Yishu gouyin tu* »

Frédéric Wang (Inalco, Centre Chine) : « Northern Song Hermeneutics 2 »

Maud M'Bondjo (CRCAO) : « A fundamental resource: uses and functions of the *Zhouyi* in Zhou Dunyi's works »

Michael Lackner (International Consortium for Research in the Humanities : "Fate, freedom and Prognostication. Strategies for Coping with the Future in East Asia and Europe." Friedrich-Alexander-University of Erlangen-Nürnberg) : « Some remarks on the *Chapter on the Great Changes (Da Yi pian)* in Zhang Zai's *Discipline for Beginners* »

Vendredi 22 novembre

Peter K. Bol (Harvard University) : « The *Zhouyi* and the *Lixue* »

Zhang Kebin (Center for *Zhouyi* & Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan, China) : « On the "Quality of Hexagrams" in Cheng Yi's studies on the *Zhouyi* »

Roger Darrobers (université Paris Ouest Nanterre, CRCAO) : « L'interprétation selon Zhu Xi de la phrase du « Xici » : « Un Yin, un Yang, c'est ce qu'on appelle le Dao. Ce qui suit, c'est le bien ; ce qu'il constitue, c'est la nature »

Liao Hsien-huei 廖咸惠 (Institute of History, National Tsing Hua University, Taiwan) : « Zhen Dexiu's uses of the *Zhouyi* in political, social and religious spheres »

Michael Lackner (IKGF, Friedrich-Alexander University) : « Divination and the *Zhouyi* »

Alain Arrault, (EFEO, Centre d'étude de la Chine moderne et contemporaine EHES) : « How the scholar Shao Yong (1012-1077) became a diviner (in spite of himself ?) »

Zhang Wenzhi 张文智 (Center for *Zhouyi* & Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan, China) : « The principle and significance of divination in the *Zhouyi* and its popular application in contemporary China »

General discussion and further topics.

Séminaire 2 : Lectures du Traité des rites (Liji)

En relation directe avec le cours, ce nouveau séminaire, mené avec la participation de M. Marc Kalinowski, directeur d'études à l'EPHE, 5^e section, et de M. Stéphane Feuillas, maître de conférences à l'université Paris 7 – Denis Diderot, s'est donné pour objet de lire les sections associées au personnage de Confucius dans le chapitre « Tan gong 檀弓 » du *Traité des rites (Liji 禮記)*, compilation de récits et de prescriptions ritualistes d'époque Han (II^e siècle av. J.-C. – II^e siècle ap. J.-C.). Le séminaire a rassemblé de manière régulière une trentaine de collègues, de chercheurs et d'étudiants en études sinologiques.

Séminaire 3 : Lecture du commentaire de Su Shi (1037-1101) sur le Classique du Changement (suite et fin)

Ce séminaire, mené conjointement avec M. Stéphane Feuillas, maître de conférences à l'université Paris 7 – Denis Diderot, a poursuivi la lecture du *Classique du changement* dans le commentaire qu'y a consacré Su Shi 蘇軾, le *Dongpo yizhuan* 東坡易傳. Les séances se sont attachées à ses remarques concernant le trente-et-unième hexagramme, *Xian* 咸 ou « l'Influence universelle ». Placé au début du second livre du canon et à ce titre considéré, dans la tradition commentariale, avec le suivant, *Heng* 恆, « la Constance », comme évoquant le « fonctionnement » (*yong* 用) des choses et de la réalité en relation avec les deux premiers du premier livre qui, eux, en décriraient la structure ou le dispositif (*ti* 體), cet hexagramme est centré autour de l'image du corps. L'influence ou les effets de déplacement, de mouvement ou d'incitation sont successivement abordés pour les six traits du signe hexagrammatique au niveau de l'orteil, du mollet, de la cuisse, du cœur, des muscles du haut du dos et enfin de la mâchoire, de la bouche et de la langue. Or, si la figure d'ensemble est globalement considérée comme positive, porteuse de présage faste, les différents jugements attachés à chacune des lignes sont eux globalement négatifs. L'essentiel du commentaire consiste alors à dégager les conditions d'une influence positive, une fois admis que tout est affaire d'influence à quelque niveau que ce soit.

Dans un vocabulaire très inspiré du *Zhuangzi*, Su Shi indique qu'une influence authentique doit s'exercer non au niveau des corps ou des formes mais de l'esprit et qu'elle suppose même un oubli du corps. De même que pour marcher, il faut oublier que l'on porte des sandales, de même, pour qu'une transformation opère de manière bénéfique, il faut qu'elle s'exerce sur une totalité et non sur une partie. Comme le commentateur le rappelle, chacun des traits est lié à un autre trait dans un rapport de correspondance à distance (*ying* 應) d'un trigramme à l'autre et ce lien traduit un attachement qui limite la portée de l'influence. D'autre part, l'influence qui est évoquée pour chacun des traits est seulement, selon Su Shi, motivée par une intention et un désir d'agir, lesquels ne peuvent produire que des transformations limitées et locales. Toutefois Su Shi met en garde contre un

malentendu possible : si l'agir est « contraire » à la voie de l'influence, le non-agir ne doit pas pour autant être valorisé dans une perspective attentiste ou quêtiste. La véritable influence procède d'une aspiration (*zhi* 志) que Su Shi ne définit pas, mais que l'on peut comprendre, dans le cadre de la pensée confucéenne de la seconde moitié du XI^e siècle, comme une tension qui porte à la réalisation d'un bien communautaire, sans contenu défini, sans « programme », pur reflet de la nature humaine et dont l'expression est l'émotion pure.

Cette lecture du *Classique du changement* entamée depuis plusieurs années s'interrompt. Elle aura montré comment les commentaires de la dynastie des Song, et plus particulièrement celui de Su Shi, ne se présentent pas seulement comme des gloses mais entendent produire un discours à la fois explicatif et programmatique sur les modalités de la transformation.

Le séminaire a été régulièrement suivi par une vingtaine de chercheurs, doctorants et étudiants.

PUBLICATIONS

Collection « Bibliothèque chinoise » (directrice de collection)

Faxian, *Mémoire sur les pays bouddhiques [Foguo ji]*, présentation et traduction de Jean-Pierre Drège, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », n° 13, 2013.

Zhu Xi, *Mémoire scellé sur la situation de l'Empire*, présentation et traduction de Roger Darrobers, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », n° 14, 2013.

Yang Xuanzhi, *Mémoire sur les monastères bouddhiques de Luoyang [Luoyang qielan ji]*, présentation et traduction de Jean-Marie Lourme, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », n° 15, 2014.

Liu Zhiji, *Traité de l'historien parfait [Shitong Neipian]*, (Damien Chaussende), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », n° 16, 2014.

Fujiwara no Akihira, *Notes sur de nouveaux divertissements comiques*, présentation et traduction de Françoise Héral, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », n° 17, 2014.

Articles

Anne Cheng, *Confucianesimo. La ragione delle cose*, Bianchi A. (trad.), Consorzio Festivalfilosofia, 2013.

Anne Cheng, « Zai fang Kongzi: gu wenben, xin yanshuo 再訪孔子: 古文本新言說 », dans *Shijie hanxue* 世界漢學 (*World Sinology*), Beijing, Zhongguo renmin chubanshe, 2013, 11, 183-194.

Anne Cheng, « La Chine peut-elle penser l'universel ? », *Ebisu. Études japonaises*, octobre 2013, n° 50, 219226, DOI : 10.4000/ebisu.1219.

Anne Cheng, « Philosophy and the French Invention of Sinology : Mapping Academic Disciplines in Nineteenth Century Europe », *China Report*, février 2014, vol. 50, n° 1, 11-30, DOI : 10.1177/0009445513516533.

Comptes rendus

Anne Cheng, « Compte rendu de Jacques Gernet, *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, (Paris, Gallimard, 2005) », *Taiwan Journal of East Asian Studies*, vol. 10, n° 1, juin 2013, 361-368, DOI : 10.6163/tjeas.2013.10(1)361.

Anne Cheng, « Compte rendu de Jacques Gernet, *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, (Paris, Gallimard, 2005) » [En chinois], *Gudian yanjiu* 古典研究 (*The Chinese Journal of Classical Studies*), vol. 16, 2013.

Articles de vulgarisation

Anne Cheng, *Sinologists bring classical Chinese to French audience*, *Global Times* (Shanghai), 29 octobre 2013.

Anne Cheng, « La Chine par-delà les fantasmes », *La Revue*, juin 2014, n° 43, 8-13.

DISTINCTIONS

Insignes d'Officier dans l'Ordre national du mérite remis au Collège de France par M^{me} Françoise Héritier, professeur honoraire au Collège de France, novembre 2013.

Docteur Honoris Causa de l'université Fudan, Shanghai (Chine), mai 2014.

AUTRES ACTIVITÉS

Colloques

Novembre 2013 : *Keynote speech* au colloque international « Uncertain boundaries, fluid concepts, changing imagination : Symposium dedicated to current issues in the study of Chinese culture » organisé par le Chiang Ching-kuo Foundation International Sinological Center et l'Université Charles de Prague, en collaboration avec le CCKF Inter-University Center for Sinology de Harvard University.

Janvier 2014 : Communication au colloque international « Cultural heritage : Environment, ecology and inter-asian interactions » organisé par Nalanda University et l'International Institute for Asian Studies (IIAS) Leiden à Rajgir, Bihar (Inde) : « Central India is what is called the Middle Kingdom ».

Communication au colloque international « Lumières européennes – Lumières chinoises : une confrontation », organisé à l'université Paris-Est Créteil par le Collège international de philosophie et l'université de Wuhan (Chine) : « Chine des Lumières et Lumières chinoises ».

Juin 2014 : *Keynote speech* au colloque international « Intercultural communication between China and the rest of the world: Beyond (reverse) essentialism and culturalism ? », université de Helsinki (Finlande) : « Reaching beyond Orientalism ».

Keynote speech à l'Académie des inscriptions et belles-lettres dans le cadre du colloque international « Jean-Pierre Abel-Rémusat et ses successeurs. Deux cents ans de sinologie française en France et en Chine », organisé au Collège de France pour le bicentenaire de la chaire d'études chinoises au Collège de France : « Abel-Rémusat et Hegel : Sinologie et philosophie dans l'Europe du XIX^e siècle ».

Conférences publiques

Octobre 2013 : Conférence en anglais à City University (Hong Kong), dans le cadre du « France-Hong Kong Distinguished Lectures Series » : « From Confucian Orthodoxy to Chinese Modernity ». Série de conférences publiques au nom de l'Institut français de Chine (université Sun Yat-sen de Canton ; université Fudan, université des langues étrangères et Alliance française de Shanghai ; université Jiangnan, Bibliothèque du Hubei, Alliance française et université de Wuhan ; Beijing Center for Chinese Studies et université de Pékin) visant à présenter au lectorat sinophone la collection « Bibliothèque chinoise » des éditions des Belles Lettres, co-dirigée par le professeur.

Avril 2014 : Conférence publique en français et en anglais à l'Institut d'études avancées de Nantes : « Existe-t-il une "voie chinoise" vers la démocratie ? / Is there a "Chinese way" to democracy ? »

Conférence publique animée par Tzvetan Todorov au MUCEM (Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée), Marseille : « Chine : Civilisation et barbarie ».

Conférence publique en italien au Centre culturel de l'Abbaye de Spineto (Italie) : « Il significato di libertà tra Cina e Occidente ».

Juin 2014 : Conférence publique à l'université populaire d'Arcueil : « Chine, le retour de Confucius ».

Émissions télévisuelles et radiophoniques

Entretien accordé à l'émission « Niudai », CCTV (Chine), octobre 2013 ;

Entretien avec Laure Adler, « Hors champs », France-Culture, juin 2014 ;

Émission « Les trois mondialisations de Confucius », « La marche de l'Histoire » de Jean Lebrun, France Inter, juin 2014.

Suivi de travaux de doctorat

Participation au jury d'habilitation à diriger des recherches de M. Ji Zhe, « La reconfiguration des rapports au sacré, au savoir et au pouvoir en Chine contemporaine », à l'EPHE 5^e section (mars 2014).

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

Participation à la vie scientifique

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

Membre du comité éditorial de la revue internationale China Report ;

Membre du comité de lecture de la revue internationale Antiquorum Philosophia ;

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

Membre de la commission des publications du Collège de France ;

Membre de la commission des emplois du Collège de France ;

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

Signature d'une convention entre le Collège de France et l'université Fudan de Shanghai (mai 2014) ;

Inauguration du Centre d'études françaises de l'université Fudan de Shanghai ;

Mise en place d'un cycle de conférences du Collège de France en Inde (juin 2014).

Professeur invité

M. Higuchi Yoichi, professeur émérite de l'université de Tokyo, membre de l'Académie du Japon, a donné en juin 2014 deux conférences sous le titre : « Parcours de la notion d'“individu” au Japon : observations par un juscomparatiste sur ce mot-clé pour comprendre l'histoire intellectuelle dans un univers extra-occidental »^b.

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

M. Damien Morier-Genoud, ATER

Le service d'assistant de recherche que j'ai effectué cette année 2013-2014 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 particulier l'organisation et l'encadrement, les 21 et 22 novembre 2013, d'un colloque sur les usages du *Livre du Changement (Zhouyi)* sous la dynastie chinoise des Song (960-1279). Parallèlement, je me suis consacré à un important travail de mise en forme et de correction éditoriales d'un manuscrit intitulé *Lectures et usages de la Grande Étude*. Ce volume collectif rassemble sous une forme augmentée les actes d'un autre colloque qui s'était tenu en 2011 au Collège de France sur les interprétations chinoises, coréennes et japonaises du Classique de la *Grande Étude*, un traité issu du corpus scripturaire confucéen et appelé à être canonisé sous la Chine des Song. L'ouvrage, qui paraîtra prochainement aux éditions de l'Institut des hautes études chinoises du Collège de France, comprend une traduction en français, que je me suis employé à réviser cette année, d'un article en chinois de Chung Yun-ying, « Un autre regard sur le confucianisme : les interprétations de la *Grande Étude* dans le confucianisme populaire et religieux du monde chinois depuis 1911 ». Dans ce texte, l'auteur explore les relectures auxquelles le Classique a donné matière au sein d'une mouvance religieuse et syncrétique du confucianisme qui s'est affirmée en Chine vers la fin de l'Empire et qui trouve ses prolongements à Taiwan après 1945.

En sus de ce travail d'édition et de traduction, j'ai fait acte d'une seconde candidature au concours du CNRS. Le programme de recherche que j'ai défendu devant la commission de la section 33, « Mondes modernes et contemporains », porte sur les conceptions et pratiques concurrentes de l'histoire dans la Chine républicaine (1912-1949). C'est dans le cadre de ce projet que j'ai achevé cette année un article scientifique, « Écrire l'histoire vis-à-vis de la guerre : postures historiennes, conceptions et récits de l'histoire sous la République de Chine (1912-1949) ». Ce travail, à paraître dans le prochain numéro de la revue *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, se propose de sonder la posture que les historiens chinois de la

b. Pour le résumé, voir *infra* p. 979-980 [NdÉ].

période républicaine adoptent vis-à-vis des conflits armés, à la fois ceux qu'ils étudient *a posteriori* et ceux qu'ils vivent dans le moment du présent. En jetant l'éclairage sur le parcours et l'œuvre de quelques grandes figures d'intellectuels qui se sont frottés aux études historiques en Chine à l'époque (Liang Qichao, Jiang Tingfu, Fan Wenlan, Fu Sinian), le présent article entend examiner la manière dont les guerres successives du premier XX^e siècle infléchissent les pratiques de l'histoire sur le continent chinois ainsi que les possibles mises en récit de l'expérience humaine sous-jacentes à ces pratiques.

M. Seán Moores, assistant de recherche

Mon travail comme assistant de recherche à la chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine m'a permis de consolider et d'approfondir le travail entrepris l'année dernière. Il s'est développé à deux niveaux, celui des activités réalisées avec toute l'équipe de la Chaire et celui de mes propres recherches sur l'histoire intellectuelle chinoise. Ces deux aspects de mon travail se sont mutuellement renforcés et stimulés, ce qui a fait de ma période au Collège de France une expérience extrêmement positive et enrichissante.

Ma participation aux activités de la Chaire a pris la forme surtout d'un travail d'édition, de traduction et de correspondance internationale. La publication prochaine des actes du colloque « Lectures et usages de la *Grande Étude* » (organisé par la Chaire en 2011) a requis un important travail de révision et d'uniformisation des nombreuses contributions en langue anglaise qui ont été corrigées et retravaillées au cours des derniers mois et dont les références bibliographiques devaient être révisées en profondeur. Le résultat est un ensemble cohérent avec la partie en langue française, et représentera un outil de grande valeur pour les recherches sur le livre canonique confucéen qu'est la *Grande Étude*.

Mon travail de traduction a compris tout particulièrement celle (du français en anglais) d'un long article du professeur sur le parcours de la notion de « philosophie » dans le contexte de la pensée chinoise moderne et contemporaine, « Les tribulations de la 'philosophie chinoise' en Chine ». J'ai également assuré la correspondance en anglais avec les sinologues à l'étranger, notamment lors des préparatifs du colloque « Usages du *Livre du Changement (Zhouyi)* sous les Song » organisé par la Chaire en novembre 2013, ainsi que pour le travail d'édition mentionné plus haut.

En ce qui concerne mes propres recherches sinologiques, mon travail cette année m'a permis d'accomplir d'importantes avancées dans l'étude de l'œuvre de Kang Youwei (1858-1927), l'un des plus importants philosophes de la fin de l'ère impériale en Chine. J'ai terminé le manuscrit d'une traduction critique des premiers écrits d'importance de Kang, les *Dissertations internes et externes de Maître Kang*, qui sera publiée prochainement dans la collection « Bibliothèque chinoise » des éditions des Belles Lettres. Il s'agit de la première traduction en langue occidentale de ces écrits, laquelle représente une contribution importante à la compréhension de la philosophie de Kang, ouvrant des perspectives d'analyse qui ont été jusqu'à maintenant largement ignorées par les chercheurs. J'ai également rédigé en anglais un article sur les critiques de Kang envers le néoconfucianisme qui était l'idéologie dominante en Chine au XIX^e siècle. Cet article, qui avait pour point de départ une communication orale que j'ai présentée sur le sujet lors du colloque international « Constructing and Interpreting the Daotong (Transmission of the Way) in the

Perspective of Chinese and Korean Neo-Confucianism » organisée à l'Inalco en juillet 2013, fera partie des actes de ce colloque qui seront publiés par l'ECNU Press de Shanghai. Mes autres recherches cette année se sont concentrées sur la valorisation positive des désirs humains dans la philosophie de Kang Youwei, une notion qui s'inscrit pleinement dans l'évolution de la pensée chinoise à la fin de l'ère impériale et qui montre comment certains courants confucéens cherchaient à se débarrasser des influences du bouddhisme sur la culture chinoise, perçues comme des entraves au développement du pays.

Grâce à l'opportunité qui m'a été donnée de travailler auprès de la chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine et d'approfondir ainsi dans les meilleures conditions ma formation comme sinologue, j'ai été recruté comme maître de conférences (Lecturer in Chinese and East Asian Thought) à l'université de Sydney en Australie. Je remercie sincèrement le Collège de France, et tout particulièrement Madame le professeur Anne Cheng, d'avoir rendu possible cette expérience si exceptionnelle et enrichissante.

