

La première traduction des *Entretiens de Confucius en Europe* : entre le *li* néoconfucéen et la *ratio* classique

Thierry Meynard ¹

The first translation of the Analects of Confucius in Europe

The publication in Paris of *Confucius, Philosopher of the Chinese* (*Confucius Sinarum Philosophus*, 1687, hereafter CSP), marked the beginning of European sinology. This work, which may truly be called an encyclopaedia of Chinese thought, was the result of one hundred years of collective effort by Jesuit missionaries in China. Notably, it presented the Analects of Confucius, translated into Latin and presented with commentaries from the Song and Ming dynasties, in Europe for the first time. The book spread the name of Confucius, a Latin transliteration of Kong Fuzi, or Master Kong, throughout Europe. It subsequently had a great influence on intellectuals such as Pierre Bayle, Malebranche, Leibniz, and Voltaire, imposing upon them the image of a philosophical China—an image which persisted until the beginning of the 19th century. The first part of this paper deals with the history of the CSP, first from the angle of the rediscovery in Renaissance Europe of ancient civilizations, then from the angle of the edition of the text itself. The translations of the Confucian classics were first used as teaching manuals for the missionaries newly arrived in China. Later, in the context of the Rites Controversy, the Jesuit translations defended Chinese culture and Confucianism, which had been accused of the sin of idolatry and superstition, as well as they defended the Jesuit enterprise itself, accused of jeopardizing the Christian faith. The second part analyzes the CSP itself, its form and contents, in order to grasp the image of China, of Confucius and of his thought. The conclusion introduces a reflection on the possibility of recovering the original meaning of the *Analects*.

¹ Thierry Meynard est professeur à l'université Sun Yat-sen de Canton.

« 論語 » 在歐洲的第一個版本

梅謙立

《中國哲學家孔夫子》(*Confucius Sinarum Philosophus*: 《孔夫子》，1687年) 開始了歐洲漢學。它可以被認為是中國思想的百科全書。它是來華傳教耶穌會士一百年的努力的集體果實。其中，第一次在歐洲引進了拉丁譯《論語》及宋明注釋家。這本書在歐洲廣泛地宣傳孔子的拉丁化名字，即 *Confucius*。這本書對於知識分子如皮埃爾培爾、馬勒伯朗士、萊布尼茨有巨大的影響，直到19世紀，把“哲學中國”這種觀念強加于歐洲。論文的第一部分提到《孔夫子》的歷史，先提到文藝復興發現古代文明這種處境，然後提到本書的寫作過程。新來華的傳教士利用儒家經典的譯文來學習漢語和中國文化。然後，由于禮儀之爭的原因，中國文化及儒家被指責偶像崇拜及迷信，所以耶穌會士利用儒家經典的譯文擁護它們。同時，這些譯文試圖擁護耶穌會在中國的事業，因為他們被懷疑破壞基督信仰的正統。論文的第二部分分析《孔夫子》，它的形式及內容，來發現中國、孔子及其思想的形象。結論反省關於挖掘《論語》的原意的可能性。

Le texte des *Entretiens* (*Lunyun* 論語) de Confucius est venu en Occident par l'intermédiaire d'une traduction en latin parue à la fin du XVII^e siècle. Cette traduction est importante à trois titres. D'abord, elle occupe une place particulière dans l'histoire des idées, puisque toutes les traductions occidentales des *Entretiens* jusqu'à un passé récent, y compris celle de James Legge (1815-1897) en langue anglaise dans la seconde moitié du XIX^e siècle, lui sont largement redevables. Cette première traduction a largement contribué à la formation de l'image de Confucius dans la culture européenne. Le second intérêt est de situer cette traduction dans un champ de choix herméneutiques possibles, de pouvoir évaluer ses choix et éventuellement de nous amener à en poser d'autres. Autrement dit, est-il possible d'insérer le texte des *Entretiens* ainsi que sa tradition interprétative chinoise dans la langue et la pensée occidentales ? En troisième lieu, les Chinois eux-mêmes portent aujourd'hui une plus grande attention à la transmission de leur culture vers l'Occident. Même si les intermédiaires à l'époque étaient européens, les intellectuels chinois s'intéressent à l'histoire de cette transmission, pas uniquement pour des raisons nationalistes, mais aussi en tant que vecteur d'ouverture sur le monde extérieur.

Cette première version des *Entretiens* fait partie d'un ouvrage en latin très imposant de près de 600 pages, le *Confucius Sinarum Philosophus*² (*Confucius, Philosophe de la Chine*, que je désignerai ci-après par son abréviation *CSP*). Ce grand folio, que le cardinal Henri de Lubac qualifiait « d'encyclopédie de la pensée chinoise »³ comprend en effet les traductions des *Entretiens*, du *Daxue* 大學 et du *Zhongyong* 中庸, une biographie de Confucius inspirée de celle écrite par Sima Qian 司馬遷 (145-86 avant J.-C.), ainsi que des tables chronologiques des dynasties et des empereurs de la Chine, de sa fondation mythique jusqu'à l'époque des Qing. En outre, se trouve en préambule une longue présentation de la pensée chinoise, où les *Cinq Classiques* (*Wujing* 五經), les *Quatre Livres* (*Sishu* 四書), le taoïsme, le bouddhisme et la pensée des philosophes Song sont décrits et analysés. Le *CSP* peut être considéré à ce titre comme le début de la sinologie européenne. Cet ouvrage a diffusé dans toute l'Europe le nom de Confucius, version latinisée de Kongfuzi 孔夫子 et a influencé des intellectuels comme Pierre Bayle, Malebranche, Leibniz, ou bien Vol-

² *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis*, Paris : Horthemels, 1687.

³ Henri de Lubac, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris : Le Cerf, 2000, p. 53-60.

taire ⁴.

Nous traiterons ici de l'histoire du *CSP*, en premier lieu le contexte de la découverte ou redécouverte des civilisations antiques à la Renaissance, puis la rédaction même du texte. Les traductions des textes confucéens furent initialement utilisées comme manuels de langue et de culture pour les missionnaires nouvellement arrivés en Chine. Ensuite, dans le contexte de la querelle des Rites, les traductions jésuites servirent à défendre la culture chinoise et le confucianisme, accusés du péché d'idolâtrie et de superstition, ainsi que la mission jésuite elle-même, accusée de compromettre la foi chrétienne. Dans un second temps, nous analyserons le *CSP* lui-même, dans sa forme et dans son contenu, afin de saisir l'image qu'il donne de la Chine, de la personne de Confucius et de sa pensée. Enfin, nous réfléchirons à la possibilité de recouvrer le sens originel des *Entretiens*.

La découverte d'une philosophie antique pré-chrétienne

La Renaissance a été marquée par le retour aux anciennes cultures. Il s'agissait non seulement de redécouvrir les textes de la philosophie gréco-romaine, mais aussi les textes hermétiques. Ces derniers textes, écrits en Égypte en langue grecque environ trois cents ans avant l'ère chrétienne, auraient été transmis par un personnage mythique, Hermès Trismégiste, et se présentent comme un savoir primordial sur la création du monde et l'humanité. Ces textes avaient été appréciés par Lactance ou Saint Augustin, qui voyaient là une préfiguration du christianisme ⁵. De manière générale, ces auteurs anciens ainsi que certains théologiens de la Renaissance croyaient en une *prisca theologia*, une théologie ancienne, donnée par Dieu au début de l'humanité et transmise par une série de prophètes ou d'oracles comme Hermès Trismégiste ou Platon et, nous allons le voir,

⁴ Confucius est la translittération de Kongfuzi, une appellation respectueuse pour Kongzi. Dans *Dell' entrata della Compania di Gesù e christianità nella China*, écrit par Matteo Ricci avant sa mort en 1610, on peut trouver le nom de *Confucio*. Le jésuite Nicolas Trigault (1577-1628) traduisit le livre en latin (*De Christiana Expeditione apud Sinas*, 1615), et y employa le terme *Confucius*. Le nom de Confucius était donc utilisé en Europe avant le *CSP*, mais ce dernier a grandement contribué à le diffuser.

⁵ Lactance, *Institutions Divines*, Paris : éditions du Cerf, 1973, Livre IV, p. 7 ; Augustin, *Cité de Dieu*, Paris : Gallimard, 2000, Livre VIII, p. 23-26.

Confucius. Cependant, plus l'humanité s'éloignait des premiers temps, plus cette sagesse première se trouvait corrompue par les erreurs et les superstitions ⁶.

La découverte d'une philosophie chinoise antique allait permettre aux jésuites de faire une grande avancée dans la construction de cette *prisca theologia*. En effet, les annales historiques de la Chine, qui dateraient de l'époque immédiatement postérieure au Déluge, leur montraient que les Chinois avaient préservé cette sagesse éternelle. Les jésuites voyaient là une preuve que la sagesse chinoise était au plus proche de la sagesse telle qu'elle avait été transmise par Dieu à l'aube de l'humanité et telle que Noé en avait hérité. Dans son préambule, le *CSP* fournit une longue argumentation pour prouver que cette sagesse s'est transmise intacte, pure de toute erreur et de toute superstition, et cela pendant plus de deux mille ans, jusqu'à l'introduction du bouddhisme sous les Han ⁷.

Ainsi, la « découverte » de la Chine ne signifie pas seulement une extension considérable de l'espace géographique, mais peut-être plus encore de l'histoire humaine, avec la possibilité de se rapprocher de l'âge d'or de la raison correcte. Sans aucun doute, l'histoire était vue d'une manière assez pessimiste, comme un déclin progressif. Mais justement, l'étude des textes anciens de Grèce, d'Égypte ou de Chine permettaient de se ressourcer à cette raison primordiale, affirmant l'unité fondamentale d'une humanité douée de raison dès son origine. Même si les accidents de l'histoire avaient pu entraîner l'obscurcissement de la raison, ils ne l'avaient pas entièrement effacée. Cette sagesse sera comprise comme une « philosophie première » ou une « théologie naturelle », réservant à la théologie positive la question de l'économie du salut en Christ. Les textes chinois furent justement interprétés comme constituant une *scientia sinica*, un savoir systématique et rationnel, avec son corpus de textes classiques.

⁶ Lors de la Renaissance, les textes hermétiques connurent un fort engouement, grâce notamment à leur traduction du grec en latin par le grand humaniste florentin Marsilio Ficino (1433-1499), dans son *De potestate et sapientia Dei* (1471).

⁷ *CSP, Proemialis Declaratio*, lxxiv-lxxxii.

Brève histoire de la rédaction du *Confucius Sinarum Philosophus*

Les missionnaires abordèrent les textes confucéens en premier lieu pour acquérir une connaissance plus fine de la langue et de la culture chinoises. Aussi, les deux jésuites italiens Michele Ruggieri (1543-1607) et Matteo Ricci (1552-1610) traduisirent-ils partiellement les *Quatre livres* afin d'enseigner le chinois classique aux missionnaires nouvellement arrivés. En 1624, cette méthode fut approuvée par les supérieurs jésuites, qui établirent un cursus de quatre ans pour apprendre la langue et la culture⁸. Nous possédons aujourd'hui deux exemplaires de ces manuels de langue. Le premier est le *Sapientia sinica*, ou *Sagesse chinoise*, publié en 1662 par le Portugais Inácio da Costa (1603-1666) et l'Italien Prospero Intorcetta (1626-1696) ; il comporte une traduction du *Daxue*⁹. Le second exemplaire est le *Sinarum scientia politico-moralis*, ou le *Savoir des Chinois en politique et en morale*, publié en 1668-1669 par Intorcetta ; il contient quant à lui une traduction du *Zhongyong*¹⁰. Ces deux exemplaires présentent des traits communs. Ce sont des textes bilingues, chinois-latin. Il s'agit de traductions littérales du texte classique, sans commentaire. Se trouve aussi une translittération des caractères chinois, permettant ainsi de les prononcer. De plus, ces deux manuels adoptent un système de numérotation des caractères chinois qui permet l'identification avec le mot latin correspondant. Ainsi, il s'agit de manuels destinés à mémoriser, prononcer et comprendre le texte chinois.

Par la suite, les classiques confucéens acquirent une nouvelle fonction, à savoir la justification d'une certaine méthode d'évangélisation. En effet, les missionnaires se demandaient dans quelle mesure les Chinois convertis au christianisme pouvaient continuer à pratiquer les rites traditionnels envers leurs ancêtres, Confucius et l'Empereur.

8 Matthew Liam Brockey, *Journey to the East, The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 255-268.

9 Une copie se trouve dans les archives jésuites à Rome (Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap.Sin. III, 3a). Pour une description, voir : Albert Chan S. J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, Armonk: M. E. Sharpe, 2002, p. 477 ; Henri Bernard-Maître, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Paris/Leiden : les Belles Lettres/Brill, 1935, p. 128 ; Brockey, *opus cit.*, p. 278-279.

10 Une copie se trouve dans les archives jésuites à Rome (Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap.Sin. III, 3b). Pour une description, voir Chan, *opus cit.*, p. 477-478.

Une des difficultés majeures était que ces rites revêtaient des sens assez différents pour les Chinois eux-mêmes. Pour les lettrés que les missionnaires côtoyaient dans les grandes métropoles et à la cour, ces rites exprimaient essentiellement un sentiment de respect et de révérence. Pour les populations paysannes, ces rites, mêlés souvent à des pratiques religieuses populaires, revêtaient des significations surnaturelles et pouvaient être perçus comme des superstitions. La majorité des jésuites soutenaient que les rites chinois n'étaient pas par nature des superstitions, mais certains jésuites et d'autres missionnaires s'y opposaient. C'est justement la polémique sur l'interprétation des rites chinois qui a incité un certain nombre de jésuites à faire appel aux Classiques afin de définir une interprétation orthodoxe des rites. Ainsi, le *CSP* et la traduction des *Entretiens* ont été conçus comme une défense de l'approche missionnaire des jésuites, consistant à prouver par les Classiques que les rites chinois étaient purement rationnels, sans aucune empreinte de superstition.

Quelques jésuites profitèrent d'un séjour forcé de quatre ans à Canton, de 1666 à 1670, pour se lancer dans ce travail. Intorcetta réunit autour de lui l'Autrichien Christian Herdtrich (1624-1684) et deux Flamands, François de Rougemont (1624-1676) et Philippe Couplet (1623-1693) qui travaillèrent à la traduction des *Quatre livres* avec leurs commentaires chinois. Celles-ci furent achevées en 1670 et envoyées en Europe. Cependant, la traduction du *Mencius* fut abandonnée par manque de temps.

Le travail d'édition fut long et complexe, les manuscrits voyageant entre Canton, Amsterdam, Rome et Paris, il fallut attendre près de 20 ans pour que les traductions faites à Canton voient le jour, grâce notamment à la détermination de Couplet, qui fut envoyé en Europe pour traiter des questions de la mission de Chine. La publication du *CSP* fut rendue possible grâce à l'intervention de l'État français. À cette époque, Louis XIV commençait une action diplomatique soutenue en Extrême-Orient. Couplet rencontra le roi en septembre 1684 par l'intermédiaire de son confesseur, le père François de la Chaise (1624-1709). De plus, en 1685, Louis XIV se faisait le champion du catholicisme, en France par la révocation de l'édit de Nantes, et à l'extérieur par l'envoi de six jésuites français en Chine. Dans ce contexte, Melchisédech Thévenot (1620-1692), bibliothécaire du roi, obtint que le *CSP* soit finalement publié à Paris, en 1687,

pour le compte de la Bibliothèque royale, l'ancêtre de la Bibliothèque nationale ¹¹. Ainsi le *CSP* ne représentait pas seulement la pensée chinoise, mais se trouvait être aussi une œuvre de défense missionnaire, partie prenante de la politique religieuse et culturelle de Louis XIV.

Centrage sur la personne de Confucius

Examinons maintenant le texte lui-même. Je montrerai comment Couplet a choisi de centrer l'ouvrage sur la personne même de Confucius. Cependant, la parole du Maître ne nous est pas directement accessible et le *CSP* va suivre la tradition herméneutique chinoise en intégrant le texte original des *Entretiens* à son commentaire, au point que nous avons du mal à savoir si nous lisons toujours le texte original ou bien son interprétation. Enfin, je sélectionnerai trois thèmes qui me semblent particulièrement saillants.

Le centrage sur Confucius est manifeste dans le titre même du *CSP*, puisque les titres des traductions d'Intorcetta se référaient de manière générale à un « savoir chinois ». Il est encore souligné par l'iconographie du *CSP*, présentant pour la première fois au public européen un portrait de Confucius. Celui-ci a un aspect bien chinois : il porte une barbe, il est coiffé et habillé comme un lettré, et il tient à la main le bâton (*hu* 笏), symbole d'une fonction dans l'administration impériale. Les caractères chinois en haut évoquent le rectorat de l'Académie impériale (Guozijian 國子監) à Pékin. Pourtant, l'arrière-plan n'est pas du tout chinois car la statue de Confucius est généralement placée devant un temple, dans lequel les rites sont célébrés en son honneur. Il semble bien que Couplet a voulu éviter une iconographie trop religieuse. D'ailleurs, dans le texte du *CSP*, il ne parle jamais du temple mais de l'académie de Confucius. Il a donc choisi pour l'illustration un lieu séculier, une bibliothèque. On peut lire à gauche, sur les étagères, les titres en chinois des *Shujing* 書經, *Chunqiu* 春秋, *Daxue* et *Lunyu*.

En fait, la composition de lieu ressemble fortement à une peinture du xv^e siècle, la *Vision de Saint Augustin* de Vittore Carpaccio (1460-1525/6), qui adopte aussi une vue en perspective, typiquement occiden-

11 Voir Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 219.

tale ¹². Comme pour Confucius, Saint Augustin est représenté dans sa bibliothèque, avec ses livres sur les étagères. Le fond du tableau représente une structure architecturale similaire, la différence étant que la statue du Christ a été remplacée par une ouverture sur un jardin. Les plafonds sont aussi très ressemblants. La gravure du *CSP* diffère essentiellement par sa symétrie parfaite, exprimant le pouvoir de la raison à son apogée.

On peut légitimement se demander si ce centrage sur la personne de Confucius ne déforme pas la pensée chinoise. En effet, s'il y a bien dans la langue chinoise une école des sages Laozi et Zhuangzi (*laohuang* 老黃), ou bien une école du Bouddha (*fojia* 佛家), il n'y a pas à proprement parler d'école de Confucius, mais seulement l'école *ru*, ou *rujia* 儒家. Alors est-ce que ce centrage sur la figure de Confucius serait une invention des jésuites ? Lionel Jensen a soutenu cette thèse dans *Manufacturing Confucianism* ¹³. Même si cette thèse comporte des positions extrêmes que je ne partage pas, elle recèle cependant une certaine vérité : le centrage sur la figure de Confucius a joué un rôle déformant, qui ne fait pas suffisamment droit à la pluralité de la culture et de la pensée chinoises. Le nom de Confucius est ainsi venu monopoliser en Europe toutes les figures de la pensée chinoise, identifiée de manière réductrice à l'école confucéenne (*Schola Confuciana*), ce qui a donné naissance au concept occidental de confucianisme. Même si les jésuites ne sont pas eux seuls responsables de l'identification de Confucius avec la pensée chinoise, ils ont quand même une certaine part de responsabilité à cet égard ¹⁴.

12 Vittore Carpaccio, *Vision de St Augustin*, 1502-1504, toile de 141 x 211 cm, Scuola di San Giorgio degli Schiavoni, Venise.

13 Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Durham: Duke University Press, 1997.

14 Certes, le préambule du *CSP* présente aussi les autres courants de la pensée chinoise, comme le taoïsme et le bouddhisme, mais de manière partielle et biaisée, comme des systèmes corrompus de la pensée, penchant vers le matérialisme, l'athéisme ou le panthéisme.

Les différents niveaux du texte

Sur la page de garde des *Entretiens*, il est écrit : « discours de personnes en train de raisonner, ou de philosophe » (*Ratiocinantium Sermones*)¹⁵. Les *Entretiens* se présentent ainsi sous la forme de dialogues, à la manière de Socrate, et font référence non pas à une doctrine déjà établie, mais à une activité de pensée en train de se faire, suivant les règles de la raison.

Le texte lui-même possède différents niveaux. De fait, les Chinois lisent rarement le texte brut des *Entretiens*, mais le lisent généralement accompagné de commentaires interlinéaires. Ces commentaires sont placés au milieu des colonnes du texte original et l'interrompent pour expliquer le sens d'un mot et sa prononciation, pour donner des renseignements sur un personnage ou sur le contexte, pour expliquer le sens littéral ou bien philosophique du texte. Ainsi, la lecture du texte classique est façonnée par le commentaire qui lui est attaché. Le texte classique et le commentaire entretiennent entre eux une relation complexe qui fonctionne dans les deux sens. Comme l'écrit Daniel Gardner, « les commentaires interlinéaires non seulement tirent leur inspiration et leur sens du texte, mais en même temps donnent sens au texte, façonnant et refaçonnant sa lecture »¹⁶. Les éditions chinoises distinguent le texte classique et son commentaire, en jouant sur la taille des caractères. Au contraire, en Occident, nous avons depuis très longtemps la pratique de séparer très nettement le texte originel des commentaires, comme par exemple les commentaires de la Bible au Moyen Âge ou ceux des textes classiques à la Renaissance.

Le *CSP* a pris le parti de suivre la tradition chinoise, préservant l'unité du texte classique et de son commentaire. Nous pouvons voir cela clairement sur le manuscrit du *CSP*, sur lequel Couplet a travaillé lors de l'édition finale¹⁷. Nous avons des caractères de grande taille correspondant au texte classique, et sur la même ligne mais en caractères plus petits, la traduction du commentaire chinois. Cependant, cette technique d'im-

15 Le titre original sur le manuscrit de la Bibliothèque nationale, rayé de la main de Couplet, avait : « Questions et réponses de personnes en train de raisonner », (*Ratiocinantium quæsitæ et responsa*). Cf. B.N. Latin 6277, volume 1, p. 335.

16 Daniel Gardner, *Zhu Xi's Reading of the Analects*, New York: Columbia University Press, 2003, p. 7.

17 B.N. Latin 6277, volume 1 (369 folios) et volume 2 (281 folios).

pression semble avoir été impossible à réaliser en Europe. Aussi, l'édition finale adopte-t-elle des caractères de même taille pour le texte classique et le commentaire. Il semble que toute distinction ait disparu. En fait, pas tout à fait, car les caractères chinois du texte classique sont repérés par des numéros. Par exemple, en ouverture des *Entretiens*, nous avons le texte suivant :

子¹曰²：學³而⁴時⁵習⁶之，不⁷亦⁸說⁹乎？

Confucius¹ ait² : Operam dare imitationi³ sapientum, &⁴ assidue⁵ exercitare⁶ sese in hujusmodi studio imitandi⁷, nonne⁸ olim delectabile⁹ erit? Quasi dicat : suae principiiis ferè omnibus difficultates insunt ac spinae; verumtamen si devoraveris istas magno animo vicerisque, tu quisquis sectator es virtutis ac sapientiae, si exemplis simul ac documentis virorum sapientium ob oculos tibi positis constantiam junxeris cum labore, planè fiet ut recuperatâ paulatim claritate & integritate primaevâ naturae nostrae, insignis etiam facilitas atque peritia sequatur tuam exercitationem, delectatio verò peritiam & facilitatem.

Les deux premières lignes correspondent donc à la traduction littérale du texte classique. Les cinq ou six lignes qui suivent correspondent à la traduction du commentaire chinois. Le *CSP* s'efforce donc de présenter le texte classique et son commentaire comme une unité. Cette méthode était bien conforme à la méthode traditionnelle chinoise. Au contraire, on pourrait se demander si les éditions modernes des *Entretiens*, tant chinoises qu'occidentales, ne tendent pas à rompre l'unité entre le texte classique et le commentaire en les distançant l'un de l'autre, créant l'impression d'un texte originel indépendant de sa tradition d'interprétation. Cette méthode peut induire une certaine naïveté chez le lecteur, le laissant penser qu'il peut entrer en contact direct avec le texte originel.

Entretiens de Confucius ou Entretiens interprétés par les néoconfucéens ?

Les *Entretiens* que nous lisons dans le *CSP* ne sont pas les entretiens originaux de Confucius et de ses disciples, à jamais disparus. Il ne s'agit pas non plus du livre des *Entretiens* tel qu'il s'est formé et a été édité sous les Han. En fait, il s'agit surtout du livre des *Entretiens* tel qu'il a été compris par les néoconfucéens des Song et des Ming, car tel était le matériel de base du *CSP*. De manière intéressante, le *CSP* mentionne que les textes classiques sont eux-mêmes des interprétations et que les anciens philosophes, y compris Confucius, sont eux-mêmes des interprètes. D'une certaine manière, il n'y a pas de texte originel, de texte zéro, ni même d'auteur, car la source originelle et le premier auteur se perdent tous les deux dans des temps reculés.

Alors que les jésuites revendiquaient un retour à la source originelle du savoir chinois, avant la contamination du néoconfucianisme, ils ont cependant étudié les textes classiques, comme les lettrés chinois de leur époque, à partir des commentaires néoconfucéens. Même s'ils jugeaient que leur système philosophique ne faisait pas assez de place à la transcendance et penchaient dangereusement vers le panthéisme, le matérialisme ou bien l'athéisme, ils ne pouvaient aborder les textes classiques qu'à partir de leur interprétation néoconfucéenne, qui était devenue la norme.

Aussi, dans leurs premiers efforts d'apprentissage et de traduction des textes, les jésuites n'hésitèrent pas à utiliser le *Lunyu jizhu* 論語集注 (Compendium des commentaires des *Entretiens*) de Zhu Xi 朱熹 (1130-1200). Cependant, lors de la querelle des rites chinois, il était nécessaire d'éviter tout soupçon de compromission avec le néoconfucianisme en général et avec Zhu Xi en particulier. Aussi les jésuites adoptèrent comme commentaire de référence le *Lunyu zhijie* 論語直解 (Explication directe des *Entretiens*) de Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582)¹⁸. Ce commen-

18 Les éditions modernes en Chine comportent généralement quatre niveaux : le texte original ; la signification des caractères de sens difficile, avec leur prononciation ; la traduction du texte originel en chinois moderne ou *baihuawen* ; et finalement le sens du texte, qui est souvent une recension des différents sens donnés par les interprètes à travers les âges. Voir par exemple la collection *Zhonghua guji yizhu congshu* 中華古籍譯注叢書, de la Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社 qui réédite les textes classiques selon cette méthode.

taire passe comme marginal dans la tradition savante et n'a pas l'autorité de celui de Zhu Xi. Cependant, il revêtait un certain prestige politique, puisque Zhang exerça les plus hautes fonctions de l'État et écrivit ce commentaire pour l'éducation du jeune empereur Wanli 萬曆 (r. 1572-1620), à la fin des Ming. Pour revenir au début des *Entretiens*, nous avons donc le texte latin, présenté plus haut, dont voici la traduction :

Confucius dit : « N'est-ce pas un plaisir que de s'efforcer à imiter les sages et à s'exercer constamment dans cet effort d'imitation ? » C'est-à-dire : il y a des difficultés et des épines dans presque tout commencement, mais si vous les affrontez avec courage et détermination, alors vous êtes vraiment un adepte de la vertu et de la sagesse. Si vous joignez la constance à l'effort, avec les exemples et les instructions des anciens sages devant vos yeux, alors vous pourrez recouvrer peu à peu la clarté originelle et l'intégralité de notre nature humaine. Après la pratique, viendront la facilité et l'habileté ; après la facilité et l'habileté, viendra la joie.

Quelqu'un de familier avec la tradition interprétative remarque immédiatement que non seulement la traduction du texte originel (les deux premières lignes) mais aussi le commentaire sont d'inspiration néoconfucéenne. Par exemple, Zhu Xi a compris *xue* 學 comme signifiant imitation. C'est aussi le sens donné par Zhang Juzheng et celui suivi par le *CSP*. La partie du commentaire est une traduction de la glose de Zhang Juzheng, qui elle-même suit de près l'interprétation de Zhu Xi, notamment la notion d'un état originel de la nature humaine à recouvrer. En adoptant cette lecture néoconfucéenne du texte, le *CSP* permet au lecteur européen d'être initié d'emblée à des questions fondamentales sur la nature de l'Homme¹⁹.

19 À part les traductions du texte classique et des commentaires chinois, nous trouvons dans le *CSP* un troisième niveau de texte, la glose des traducteurs jésuites, soit sous la forme de brèves explications entre parenthèses, ou bien sous la forme de paragraphes en italique. Leurs explications se basent sur des sources chinoises, comme par exemple le *Kongzi jiaoyu* 孔子家語 (Dits de Confucius rapportés par son école) ou bien le *Han shi waizhuan* 韓詩外傳 (Commentaires externes du *Livre des Odes*) par Han Ying 韓嬰 (200-130 avant J.-C.).

Confucius comme philosophe et saint

Trois aspects sont particulièrement prégnants dans le texte : d'abord, Confucius est un saint et un philosophe ; ensuite, son message a pour pivot le *ren* 仁, assimilé à la charité chrétienne ; et enfin, sa doctrine politique respecte un ordre naturel qui est essentiellement hiérarchique.

Le *CSP* présente donc Confucius comme un philosophe et un saint. L'emploi du terme de philosophe dans la traduction latine des *Entretiens* est souvent rhétorique, avec plus de 50 emplois du terme, qui ne correspondent pas à une expression chinoise particulière. Cependant, on trouve quelques occurrences du terme directement liées au texte chinois. J'en donnerai deux illustrations. La première pourrait servir aussi de justification pour l'emploi du terme de philosophe. Dans un passage du premier chapitre des *Entretiens*, le *CSP* propose la traduction suivante :

Quelqu'un de vertueux boit et mange pour refaire ses forces, mais il ne se gave pas, ni ne se gorge. Dans son foyer, il ne cherche pas sottement confort et plaisirs. Il est diligent et appliqué en affaires, avisé et prudent dans ses paroles. De plus, il ne se complâit pas en lui-même, ni n'est trop sûr de lui, mais cherche et suit de près les hommes sages et vertueux, prenant leurs conseils et exemples pour règle. En vérité, un tel homme peut être dit un Philosophe.²⁰

Dans ce passage, la notion de philosophe ne renvoie pas à quelque théorie spéculative, mais bien à une règle de vie. Le philosophe est celui qui apprend de personnes plus avancées dans leur perfectionnement moral comment se conduire à table, comment manger ou boire. C'est exactement ce que signifient les deux caractères chinois du texte : *haoxue* 好

20 *CSP, Scientiae Sinicae Liber Tertius, Pars Prima*, p. 8, « Confucius ait : quisquis est virtute praeditus, dum potu ciboque reficitur, non hoc agit ut saturetur oppleatque se et insurgitet, sed ut vivat viresque reficiat : in aedibus etiam quas habitat, non sectatur impensius vel commoda sua vel delicias. Ad haec impiger ac sedulus est in obeundis negotiis, et cautus ac prudens in verbis : et talis cum fit, haudquaquam tamen sibi placet ipse vel fudit, sed ultrò adit et studiosè sectatur viros sapientià praeditos ac virtute, et horum consiliis et exemplis ceu regulà quâpiam dirigitur. Revera quisquis est hujusmodi, potest dici philosophus ; et hoc sufficit ut talis dicatur. ». Texte chinois des *Entretiens* : « 子曰：君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已 », (1.14).

學, aimer à apprendre. Pour Confucius, le plus important est donc cette capacité et ce désir d'apprendre, non pas des vérités théoriques, mais une attitude morale. N'est-ce pas assez proche de la signification du terme de philosophe en grec, étymologiquement « celui qui aime la sagesse » ? Aussi, quand Confucius parle des personnes qui franchissent le seuil pour devenir ses disciples, le *CSP* traduit seuil par école (*gymnasium*), suggérant que Confucius a fondé une école de philosophie comme pouvaient le faire les philosophes grecs²¹. Cette école préparait essentiellement à la pratique des *liu yi* 六藝, traduits par « arts libéraux ». Cette traduction suggère que les *liu yi* en Chine, comme les Sept arts en Europe, visent à former non pas des professionnels ou des techniciens, mais bien des hommes libres.

Le *CSP* a procédé à une canonisation de Confucius, sans l'approbation officielle de l'Église. Ainsi, le disciple **Zigong dit, selon la traduction** : « Par une grande générosité, le ciel a fait de notre Maître un saint (*sanctus*) »²². Le mot chinois *sheng* 聖, généralement traduit aujourd'hui par sage, est ici rendu par saint, ce qui choqua les détracteurs occidentaux des jésuites, dans la mesure où cela laissait entendre que Confucius aurait obtenu le salut et qu'un processus de canonisation pouvait être engagé en dehors de l'église romaine.

Cependant, le *CSP* se démarque de la tradition qui fait de Confucius quelqu'un d'omniscient. Alors que, dans le texte classique des *Entretiens*, Confucius décline être omniscient (*wuzhiye* 無知也), Zhu Xi considéra que Confucius connaissait tout dès sa naissance, mais que, voulant encourager les personnes à s'engager sur le patient chemin de la culture de soi, il aurait décrit pour ses disciples une méthode progressive qu'il aurait lui-même employée. De manière similaire, Zhang Juzheng mentionne que « Confucius comme sage connaissait tout » (*wusuobuzhi* 無所不知). Le *CSP* a omis ces mentions de l'omniscience de Confucius, qui auraient probablement paru exalter Confucius au même niveau que Jésus.

21 *CSP, Scientiae Sinicae Liber Tertius, Pars Sexta*, p. 69. Texte chinois des *Entretiens* : « 子曰：從我于陳蔡者，皆不及門也 », (11.2).

22 *CSP, Scientiae Sinicae Liber Tertius, Pars Quinta*, p. 54 : « Quod ad magistrum nostrum attinet, revera coelum prodiga cum liberalitate perfecit ut sanctus esset. Sed et idem insuper multâ valet peritiâ scientiarum. » Texte chinois des *Entretiens* : « 子貢曰：固天縱之將聖 », (9.6).

Un *ren* néoconfucéen et christianisé

Le second aspect saillant de notre texte est l'interprétation à la fois néo-confucéenne et chrétienne du *ren*, la vertu cardinale exposée dans les *Entretiens*. Le terme est traduit comme « la vraie vertu du cœur » (*vera cordis virtus*), « la vertu intérieure, stable et parfaite » (*interior, solida et consummata virtus*), ou bien « la charité et la piété » (*charitas et pietas*)²³. Cependant, cette vertu *ren* est souvent interprétée par le CSP à partir du « principe céleste » (*tianli* 天理) de la philosophie néoconfucéenne, donnant au *ren* un fondement métaphysique et quasi-religieux. Ce principe est une référence objective, qui donne à la vie morale une fondation et une assise universelles. Ainsi, la morale n'est pas réservée aux sages de l'Antiquité mais elle est à la portée de tous. Le CSP traduit fréquemment le *li* 理 ou *tianli* qui parsème les commentaires de Zhu Xi et de Zhang Juzheng par le mot latin *ratio*, qui peut signifier tout à la fois règle, raison, principe, etc. Dans une note en italique, nous lisons cette définition du *ren* :

La vertu *Gin* [*ren*] est la perfection intérieure et stable de l'esprit, par laquelle nous suivons constamment la lumière naturelle donnée par le ciel, qui ne quitte jamais sa course, même pour un court moment.²⁴

Cette note explicative provient en fait de Zhu Xi, par l'intermédiaire de Zhang Juzheng, et identifie le *ren* avec la « vertu de l'esprit » (*xinzhide* 心之德). Ainsi, la morale confucéenne se fonde sur un principe universel, appréhendable par l'esprit humain.

Cependant, l'interprétation de *ren* est aussi influencée par le christianisme. Par exemple, nous avons un entretien avec quatre disciples, dans lequel Confucius s'efforce de savoir quel est leur désir le plus cher. Le dernier à parler fut Zeng Xi 曾皙 :

23 CSP, *Scientiae Sinicae Liber Tertius, pars septima*, p. 98.

24 CSP, *Scientiae Sinicae Liber Tertius, pars tertia*, p. 29 : « Virtus Gin est illa interior et solida animi perfectio quâ fit ut naturale lumen coelitus inditum constanter sequamur, sic ut à suscepto cursu ne exiguo quidem temporis momento desistat ». Il s'agit d'une note explicative du texte des *Entretiens* : « 子曰：回也，其心三月不違仁 », (6.7).

Je désire surtout, *hic et nunc*, une harmonie entre mon âge et la nature telle que je sois libre de toute envie et ambition. Je veux seulement m’habiller avec un vêtement léger, adapté à mon corps sénile, être avec cinq ou six compagnons qui ont passé l’adolescence et avec les mêmes intérêts que moi, ou bien marcher dans les eaux de la rivière Y [Yi], et finalement prendre l’air dans la forêt ombragée Vuyu [Wuyu], chantant à tour de rôle et rentrant joyeux.²⁵

Le texte classique des *Entretiens* dit que Confucius approuva les paroles de Zeng Xi, mais sans donner la raison de cette approbation. Le CSP explique la raison dans une note en italique :

En dernier, Zeng Xi montrait le but principal de la philosophie de Confucius, à savoir la charité universelle ou l’amour envers tous, quel que soit l’âge. Par cela, il désirait paix et tranquillité pour les personnes âgées, confiance et harmonie parmi les égaux et amis, souci et sympathie envers les adolescents d’un âge plus tendre.²⁶

Cette explication semble très loin du texte classique des *Entretiens*. Est-ce que cette notion de charité universelle serait une pure invention, imposée de l’extérieur au texte ? Pas entièrement, car le CSP dit avoir trouvé cette explication chez Zhang Juzheng. Et en effet, on peut lire dans le commentaire de ce dernier que Zeng Xi trouvait le même plaisir à manger, boire et vivre simplement qu’à apporter la prospérité au pays et à se soucier de tout le monde. Autrement dit, pour Zhang Juzheng, l’attitude de

25 CSP, *Scientiae Sinicae Liber Tertius*, p. 76 : « Quod ego hîc et nunc expeto imprimis, tam est aetati meae naturaeque consentaneum, quam alienum ab omni specie cupiditatis et ambitionis. Porrò nihil est aliud quàm exeunte vere, verno habitu vestitum, id est, simplici, leviq[ue], et ad senile corpus jam accommodato : Unà cum pileatis, id est, qui adolescentia jam excesserunt, quinque vel sex sodalibus eorundem mecum studiorum : Item cum adolescentulis sex septemve deambulare in pomaeriis australibus; ibique corpus abluere in fonte fluminis y. Deinde verò captare ventum in umbroso memore Vuyu. » Texte des *Entretiens* : « 莫春者，春服既成。冠者五、六人，童子六、七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸 », (11.26).

26 CSP, *Scientiae Sinicae Liber Tertius*, p. 77 : « Ad extremum, approbare hic visus est sententiam Çem Sie, [quamvis alioqui jocosae similem,] quia nimirum tendebat ad scopum longè praecipuum Philosophiae suae, qui quidem scopus erat charitas seu amor quidam communis erga omnes omnium aetatis homines ; quo optabat grandaevis pacem et tranquillitatem ; inter aequales atque amicos fidem atque concordiam; erga imbecilliores aetatis adolescentes curam atque commiserationem. »

Zeng Xi le rendait apte à être un vrai chef, se souciant de tous.

Aussi, le *CSP* a lu dans l'attitude de Zeng Xi l'expression d'une « charité universelle » (*communis caritas*) dont il fait le « but principal de la philosophie de Confucius ». Certainement une telle affirmation aurait eu du mal à être acceptée par Zhu Xi, pour qui le principal n'est pas la charité, mais bien sa racine ontologique dans l'esprit humain. Zhu Xi affirme avant tout l'universalité du principe, présent en tout être humain, et pour lui, il ne s'ensuit pas nécessairement l'affirmation d'une charité universelle. Ce point de divergence marque la difficulté pour les rédacteurs du *CSP* d'adhérer pleinement à l'onto-cosmologie néoconfucéenne et même leur insistance sur les ressemblances du confucianisme avec le christianisme dans l'ordre de la morale pratique, faisant du *ren* une charité universelle.

Un ordre politique hiérarchisé en accord avec les principes jésuites

Le troisième et dernier aspect est lié au politique. Au chapitre 2 des *Entretiens*, Confucius prévient de ne pas sacrifier à des esprits qui n'appartiennent pas à sa famille ou à son clan. Le *CSP* ajoute à la traduction la note suivante en italique :

Les anciens rois et philosophes semblent avoir trouvé leur modèle dans l'harmonie des corps célestes et autres objets mouvants, avec leurs places fixes. Ils avaient observé que la révolution et le mouvement engendrés par un moteur suprême et unique parviennent par degrés et par ordre jusqu'aux derniers. Donc, dans le culte des esprits, ils comprirent que certains esprits étaient supérieurs à d'autres. L'empereur seul pouvait sacrifier avec un rite solennel à l'esprit et maître du ciel et de la terre. Les petits rois et l'aristocratie pouvaient sacrifier aux esprits qui président sur les forêts et les rivières. À leur tour, les préfets pouvaient sacrifier aux esprits inférieurs.²⁷

27 *CSP, Scientiae Sinicae Liber Tertius, pars prima*, p. 21 : « Hujus exemplum prisci Reges atque Philosophi petivisse videntur ab illa coelestium atque aliorum omnium quae cidentur corporum certis locis ac sedibus inter sese apta connexionem, quorum sicut conversiones ac motus observabant ipsi ab uno Movere supremo gradatim omnes usque ad infimos ritè provenire ; unde in cultu Spirituum, quos ipsos quoque alios superiores

Alors que Confucius mentionnait seulement que l'on ne devait pas sacrifier aux esprits de familles puissantes, Zhang Juzheng a élargi le sens du texte, assignant à chaque classe socio-politique un rituel exclusif. Les rédacteurs du *CSP* ont complètement épousé cette vision hiérarchique des mondes visible et invisible. Les jésuites semblent tellement en symbiose avec cet ordre politique que leur plume les trahit parfois, puisque le passage sur l'harmonie céleste et la communication du mouvement, à partir du moteur unique et jusqu'aux plus petits corps, provient mot à mot de la lettre sur l'obéissance d'Ignace de Loyola²⁸. Les jésuites retrouvaient dans le modèle politique chinois leur propre conception politique. Cette vision monarchique était inspirée par un ordre rationnel soucieux d'efficacité. Comme on le voit, l'intérêt des jésuites pour le confucianisme ne se limitait pas à la culture de soi, mais embrassait aussi le domaine politique. On peut reprocher aux jésuites de ne pas avoir suffisamment perçu que la liberté de pensée de Confucius s'accommodait assez mal à ce monarchisme absolu, d'autant plus difficile à contester qu'il est investi d'un ordre divin.

Je voudrais esquisser ici une réflexion sur la possibilité même de recouvrer le sens originel des *Entretiens*. Nous ne pouvons pas nier que les jésuites s'intéressaient à Confucius et à son message à des fins missionnaires. Voyant une compatibilité entre le confucianisme et le christianisme, ils ont voulu exploré à fond les convergences possibles, avec le risque parfois d'infléchir le message de Confucius. Cependant, il me semble important d'aller au-delà de cette soi-disant authenticité avec un texte originel. Comme le dit John Makeham, même si l'on pouvait recouvrer le sens

esse intelligebant, ordinem quendam rituum atque sacrificiorum à Priscis accuratè praescriptum observari placuit. Itaque coeli terraeque Spiritui ac Domino unus Imperator ritu solenni sacrificat; praesidibus montium fluminumque ii qui Reguli atque Optimates sunt; inferioribus Praefecti, atque sic deinceps. » Texte correspondant des *Entretiens* : « 子曰：非其鬼而祭之 », (2.24).

28 « *Epistola B.P. Nostri Ignatii de Virtute Obedientiae* », in *Constitutions des Jésuites avec les déclarations : texte latin d'après l'édition de Prague*, Paris : Paulin, 1843, p. 424-425 : « De là, sans doute, dans les Anges, cette hiérarchie, cette série d'ordres subordonnés les uns aux autres ; de là dans les corps célestes et dans tous ceux qui se meuvent, ces places fixes, ces postes qui les lient si étroitement l'un à l'autre, en sorte que la révolution et le mouvement engendrés par un moteur suprême et unique parviennent par degrés et par ordre jusqu'aux derniers. »

historique des *Entretiens*, il n'y aurait pourtant pas de point d'Archimède, pas de critère indépendant à partir duquel on pourrait distinguer le sens historique du sens scriptural parce que, premièrement, l'écriture rend le texte autonome de l'intention de l'auteur ; deuxièmement, notre réception du texte est médiatisée par la transmission de la tradition ; et troisièmement, notre capacité à reconstruire le contexte historique des *Entretiens* est limitée ²⁹.

Même si les rédacteurs du *CSP* ne semblent pas avoir pris suffisamment conscience de la distance qui les séparait du texte originel, revendiquant leur interprétation comme la seule authentique, leur lecture philosophique des *Entretiens* me semble pourtant légitime. Ce fut la première tentative dans cette direction en Occident, le premier effort pour donner une fondation philosophique au dialogue entre pensée chinoise et pensée occidentale, un dialogue rendu possible par cette identification du *li* néoconfucéen avec la *ratio* européenne. Alors que les jésuites en Chine ont voulu rejeter explicitement le néoconfucianisme et se sont faits les avocats d'un retour aux sources mêmes du confucianisme et à la personne de Confucius, en fait, leur traduction des *Entretiens* prouve bien qu'ils n'ont pas échappé à l'influence des commentaires néoconfucéens. Il s'agissait là d'une rencontre assez heureuse et fertile qui permettait la lecture d'un classique par l'usage d'une raison commune, partagée entre l'Occident et la Chine. Après le *CSP*, nombreux sont ceux qui ont entrepris une lecture philosophique des classiques confucéens. Par exemple, dans le monde anglo-saxon, Roger Ames et Henry Rosemont ont récemment proposé une traduction philosophique des *Entretiens*, de même Andrew Plaks pour le *Daxue* et le *Zhongyong* ³⁰. En considérant pour la première fois les classiques confucéens comme de vraies œuvres philosophiques, le *CSP* a donné la possibilité d'engager un dialogue de raison entre la Chine et l'Occident. Aussi, le *CSP* est-il significatif pour nous dans son effort pour prendre appui sur un classique afin de faire communiquer par la raison des cultures différentes.

29 John Makeham, *Transmitters and Creators. Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2003, p. 9-17

30 Roger Ames and Henry Rosemont, *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation*, New York: Ballantine, 1998 ; Andrew Plaks, *Tu Hsüeh and Chung Yung*, London: Penguin Classics, 2003.