

Citation et éveil. Quelques remarques à propos de l'emploi de la citation chez Zhang Zai

In: Extrême-Orient, Extrême-Occident. 1995, N°17, Le travail de la citation en Chine et au Japon. pp. 111-130.

Résumé

L'enchevêtrement de citations par lequel Zhang Zai dépeint le cours de la vie de Confucius s'avère faire sens par le dispositif qu'il construit. Dans un premier moment, les thèmes des phrases successives mettent en place un plan diachronique qui fait voir la progression organisée des étapes de la vie du Sage, par opposition aux prédicats qui élaborent la pérennité de sa perfection. Le second moment inverse thèmes et prédicats tout en les agençant dans un texte de même structure. L'auteur pose la question de savoir comment le texte, et partant la citation, travaille le lecteur, mais aussi, inversement, comment la citation est travaillée de manière irréversible par le texte.

Abstract

Quotations and awakening. Some remarks on Zhang Zai's use of quotation

The interweaving of quotations by which Zhang Zai depicts the course of Confucius' life appears to make sense in terms of the pattern thus constructed. In the first part, the themes of the successive sentences posit a diachronical level where the organized progression of the different stages of the Sage's life can be seen. In contrast, the predicates develop an exposition of the eternal nature of his perfection. The second part inverts themes and predicates, though it organizes them in a text with the same structure as the first one. The author raises the question of examining how the text - and hence the quotation - work on the reader, but also, conversely, how the quotation is transformed by the text in an irreversible way.

Citer ce document / Cite this document :

Lackner Michael. Citation et éveil. Quelques remarques à propos de l'emploi de la citation chez Zhang Zai. In: Extrême-Orient, Extrême-Occident. 1995, N°17, Le travail de la citation en Chine et au Japon. pp. 111-130.

doi : 10.3406/oroc.1995.1008

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oroc_0754-5010_1995_num_17_17_1008

Citation et éveil. Quelques remarques à propos de l'emploi de la citation chez Zhang Zai

Michael Lackner

Introduction

Cheng Yi (1033-1107), le fondateur de l'école *daoxue*, plus connue sous le nom de « néoconfucianisme » qui lui fut attribué au XX^e siècle, répondit ainsi à la question de savoir si la production de *wen* (l'écrit) pouvait nuire à la Voie (*dao*): « Oui, elle est nuisible¹. » L'interdiction de produire pareils écrits (*wen*), ou même de reproduire, de manière créatrice, les formes de l'expression (*wen*) du canon classique, sacrosaintes et chargées, dans l'optique des premiers représentants du *daoxue*, de pouvoir révélateur, avait déjà une longue tradition². Mais c'est à partir du XI^e siècle qu'en découlent des conséquences décisives pour la littérature philosophique chinoise. Dorénavant, la plupart des successeurs de Cheng Yi – dont le célèbre Zhu Xi –, au lieu de « faire du *wen* » (*zuo wen*), choisiront d'autres moyens afin d'exprimer leurs idées : le commentaire, la lettre adressée aux collègues, la préface, le poème et les conversations avec leurs disciples (recueillies dans les *yulu*, en langue vernaculaire, l'équivalent de la langue parlée, pourtant inimitable, des livres classiques). Le verdict qui pèse sur la production de *wen* sera même rétroactif : ainsi Zhu Xi, afin de sauver l'honneur « néo-confucéen » de Zhou Dunyi, personnage qu'il aimerait voir comme son précurseur, déclare que l'ouvrage principal de ce dernier (*tongshu*, « livre qui pénètre tout ») ne serait qu'un commentaire du « Diagramme du Suprême Ultime » (*Taijitu*).

Zhang Zai (1020-janvier 1078) présente au problème que pose l'impossibilité de produire du *wen* une solution qui se distingue essentiellement de tout autre procédé dans l'ouvrage pour lequel il est avant

tout connu : « La discipline pour les débutants » (*Zheng meng*)³. De par son principe de composition, ce livre, dont le titre pourrait aussi être interprété comme « Rectification (*zheng*) des passages obscurs (*meng*) dans les classiques », recourt à un procédé essentiellement différent de tout autre : plus de 80 % de l'ouvrage sont composés de citations du canon classique et ce n'est que leur arrangement qui leur donne une valeur entièrement nouvelle de manière systématique. Aucun nouveau *wen* n'est créé en apparence, et, pourtant, un nouveau message a vu le jour. La mosaïque complexe de citations enchevêtrées, dont la forme et le message seraient trahis par toute traduction purement positiviste, présuppose que Zhang Zai souscrit à un principe selon lequel les écrits classiques parleraient d'une seule voix : en dépit de la chronologie, un passage des *Entretiens* de Confucius peut élucider une phrase d'un écrit d'une toute autre période comme les *Rituels* etc. D'un point de vue « idéologique », Zhang Zai néglige le hiatus que représente la transposition d'une citation de son contexte original à l'emplacement qui lui est donné dans le *Zheng meng* car, dans son optique, il ne peut être question de la moindre contradiction à l'intérieur de cet ensemble homogène que sont les écritures classiques ; pourtant, d'un point de vue didactique et pragmatique, il fait constamment usage de la valeur pédagogique du hiatus : « Chaque fois que dans les *Entretiens* et le *Mencius* [des passages postérieurs] développent et éclaircissent des passages antérieurs, mais que le sens de chacun de ces passages, pris individuellement, ne peut être interprété à fond, on les nouera les uns aux autres. En d'autres cas, on agira de la même façon⁴. » Retenons que le contexte original des citations, leur « pouvoir allusif » (pour emprunter une expression de François Jullien) étaient familiers à tout lecteur de l'époque. C'est ainsi qu'une musicalité étonnante est mise en scène.

Nous allons illustrer ce procédé de construction de sens par croisement de citations à l'aide d'une analyse de quelques parties du XI^e chapitre du *Zheng meng*, lequel est consacré à Confucius (*san shi*, « à l'âge de trente ans »). L'exégèse traditionnelle⁵ ainsi que les rares analyses présentées par la sinologie occidentale⁶ y voient relativement peu de cohérence ; Wang Zhi (1662-1723) qui nous a fourni le commentaire le plus exhaustif du *Zheng meng* propose une bipartition selon laquelle les paragraphes 1 à 22 parleraient de Confucius lui-

même, tandis que les paragraphes 23-43 se concentreraient sur la relation entre Confucius et ses disciples. Cependant, j'argumenterai ici que c'est au travers des citations et de la place systématique qu'elles occupent dans le texte, et, partant, de la composition formelle du chapitre, qu'il nous faudra dégager le message. Or celui-ci ne consiste pas dans un simple constat, mais dans une maïeutique de la révélation, et présente donc une corrélation avec la modalité de son énonciation.

La description de la mosaïque

Commençons par repérer les diverses citations orchestrées dans le texte qui nous occupe.

Paragraphe 1⁷ :

À l'âge de trente ans – instrument du rituel, **ce n'est pas**⁸ ce qu'on appelle une position obtenue par la force.

Si nous examinons cette phrase de plus près, il s'avère qu'elle englobe au moins 4 citations :

a. Le maître nous a laissé, dans *Entretiens* 2: 4, une sorte d'esquisse autobiographique : « À l'âge de trente ans, je m'affermis dans ma position⁹ (*li*, litt. "être debout, s'affirmer dans une position"). »

b. *Entretiens* 8: 8 contient les postulats de l'éducation : « s'éveiller [à la lecture] des Odes, s'affirmer (*li*, voir ci-dessus) par [la pratique du] rituel, s'accomplir dans la musique. »

c. Le chapitre 18 du *Rituel* (*Liji, xueji*) parle des différentes étapes de l'étude : après un périple de neuf ans, l'initié connaît toutes les espèces des choses, il comprend tout, et acquiert ainsi une position obtenue par la force sans faire marche arrière ; la conséquence en est appelée le « grand accomplissement ».

d. Le chapitre 9 du même *Rituel* (*liyun*) nous donne une description de l'événement cosmique qu'est le Saint (*shengren*) : ses racines sont le Ciel et la Terre, son point de départ Yin et Yang ainsi que le soleil et les astres ; la lune devient la mesure de ses actions, les esprits et les démons sont son cortège, les Cinq Éléments en fournissent la matière ; il sera enfin l'instrument du rituel et du vrai sens (*li yi*).

Paragraphe 1 (suite):

À l'âge de quarante, son sens du vrai (*yi*) se parfit, et il poussa son efficacité au maximum. Ses actions étaient conformes avec le temps, et il ne doutait plus.

Les passages évoqués par cette suite du paragraphe 1 sont les suivants:

e. Le texte reprend *Entretiens 2 : 4* où le maître continue son autobiographie: «À l'âge de quarante, je ne me trompais plus.»

f. Dans le *Grand Commentaire du Livre des Mutations* (*Yijing, Xici, B3*), le Saint décrit l'ordre de l'univers, lequel consiste, tout d'abord, dans le principe de l'alternance: soleil et lune, jour et nuit, condensation et dispersion en sont les manifestations dont le vrai sens pénètre l'esprit (principe unificateur) afin que l'efficacité (de ces manifestations) soit poussée au maximum.

g. *L'Invariable Milieu (Zhongyong)*, par. 25 décrit l'accomplissement de l'authenticité (*cheng*) sans laquelle aucune chose n'existerait; c'est parce que le Saint harmonise les voies extérieure et intérieure (de cet accomplissement), que ses actions sont conformes avec le temps.

h. *L'Invariable Milieu*, par. 29.3 parle de l'absence de «doute» à l'égard du Saint lorsque ce dernier confronte sa personnalité aux esprits et aux démons: «Enfin, qu'on ait à attendre un Saint même pendant cent générations, on ne se trompera point.»

Paragraphe 1 (suite):

À l'âge de cinquante, il épuisa à fond le modèle du monde et la nature humaine, et parvint à l'injonction du Ciel. **Mais lui-même ne pouvant appeler cela «je parvins», il l'appela «je reconnus».**

Pour comprendre ce passage, la connaissance des citations suivantes est nécessaire:

i. *Entretiens 2 : 4*: «À l'âge de cinquante, je reconnus l'injonction du Ciel.»

j. Le *Commentaire des Hexagrammes du Livre des Mutations* (*Yijing, Shuogua zhuan*), en parlant de la création des *Mutations* par le

Saint, aboutit à la conclusion que, par cet acte, le Saint épuise à fond le modèle du monde et la nature « humaine » (*qiong li, jin xing*) pour parvenir à l'injonction. Notons que le ciel n'est pas mentionné dans ce passage du *Shuogua zhuan*.

k. Pourquoi Confucius ne pouvait-il dire « je parvins » (à l'injonction du Ciel)? Probablement Zhang Zai a-t-il voulu réconcilier le fait que le *Shuogua zhuan* évoque la « création » des *Mutations* par le Saint (*shengren zhi zuo Yi ye*) avec la modestie du maître qui s'exprime, entre autres, dans son fameux dicton (*Entretiens 7: 1*): « Je préfère transmettre au lieu de créer. »

Paragraphe 1 (suite):

À l'âge de soixante ans, il épuisa la nature des hommes et des choses ; son cœur **comprit** tous les sons qui y entraient.

l. *Entretiens, 2: 4*: « À l'âge de soixante, mes oreilles devinrent dociles. »

m. *L'Invariable Milieu*, par. 22 dit que seul l'homme possédant la plus parfaite authenticité du monde est capable d'épuiser sa propre nature, et, partant, la nature des hommes et des choses ; par conséquent, il est en mesure d'aider le Ciel et la Terre dans les transformations qu'ils opèrent, en sorte qu'il participe en tant que troisième à leur œuvre.

n. Le *Commentaire de Zuo des Printemps et Automnes (Zuozhuan, Zhao 21, fu. a)* décrit les effets de la musique (qui est l'affaire du Fils du Ciel) sur les choses qui sont harmonisées par elle, en sorte que, quand les sons entrent dans l'oreille, le cœur les conserve.

Paragraphe 1 (suite):

À l'âge de soixante-dix ans, il eut la même vertu que le Ciel. Il n'aspira plus à rien, il ne s'efforça plus – aisément, il atteignit la Voie.

o. *Entretiens 2: 4*: « À l'âge de soixante-dix, je suivis ce que mon cœur désirait sans pour autant transgresser aucune règle. »

p. Dans un passage du *Commentaire textuel du Livre des Mutations (Yijing, wenyuan)*, le « grand homme » (*daren*) unit sa vertu à celle du

Ciel et de la Terre, unit sa clarté à celle du soleil et de la lune... et trouve sa position dans la vertu du Ciel.

q. Les termes « ne plus aspirer à rien », « ne plus s'efforcer », « atteindre la Voie aisément » se trouvent dans l'*Invariable Milieu*, par. 20, en tant que description de l'authenticité.

La sémantique des citations enchevêtrées

L'écrasante majorité des phrases du premier paragraphe consiste donc en des citations. Quel est l'objectif de cette série de variations prédicatives répondant à un thème récurrent (*Entretiens 2 : 4*) qui, comme une basse chiffrée, illustre le parcours biographique, donc temporel, de Confucius ? Là où tout est citation, le décryptage d'un éventuel message ne peut procéder que par l'analyse de la teneur des passages instrumentés.

Notons d'abord que, dans ce premier paragraphe, Zhang Zai ne reproduit qu'en partie l'« autobiographie » du maître ; en revanche, fidèle à son principe selon lequel le canon classique ne parle que d'une seule voix, il accompagne ces parties par des citations tirées d'autres livres importants de ce même canon. Mais quel est le *leitmotiv* de ces citations ? C'est avant tout un contraste : dès l'âge de trente ans, Confucius était pourtant déjà un instrument du rituel, ce qui, nous le savons (cit. d), est le privilège du Saint, appréhendé comme événement cosmique qui implique le Ciel et la Terre ainsi que tous les constituants des mondes visible et invisible. Certes, le passage original (cit. a) parle d'une « position » ; mais il est explicitement exclu que Confucius ait obtenu cette position par la force, ce qui caractérise (cit. c) les longues et difficiles étapes de l'apprentissage des gens du commun. « Position » (cit. a, b,c), « rituel » (cit. b,c,d), et « instrument » (cit. d) sont, pour ainsi dire, les coordonnées qui visent à démontrer l'accomplissement du Saint qu'est Confucius – à l'âge de trente ans.

Le même contraste entre âge et perfection se retrouve dans les passages énoncés à propos de l'étape suivante (cit. e). Le principe de l'unité qui relie les polarités des phénomènes (et que le *Grand Commentaire* appelle « l'Esprit », cit. f) tout comme, l'authenticité (cit. g) sans laquelle les choses n'existeraient pas, ou la nouvelle descrip-

tion du Saint face aux pouvoirs cosmiques (cit. h), deviennent des prédicats de l'âge de quarante ans.

Il en va de même des étapes suivantes. La tension entre le Saint qui créa les *Mutations* et l'homme qui ne faisait que « reconnaître » (cinquante ans), ainsi que l'énoncé sur l'homme qui rejoint, en tant que troisième, les forces constitutrices de la nature (soixante ans) pour, finalement, devenir identique au Ciel (soixante-dix ans), ne servent qu'à illustrer le même modèle. L'intention en est moins la discussion des différents âges de la vie de Confucius, que l'explication de quelque chose au-delà du parcours diachronique de cette biographie : ce qui est évoqué par le dispositif même des citations contrastées, c'est la qualité du Saint, le « grand accomplissement », son « authenticité » (qualité innée) laquelle implique, par là même, l'identité de ce Saint avec les modes d'opération des *Mutations*, donc, avec les principes du cosmos.

Moyennant la juxtaposition, d'une part, de la temporalité des segments diachroniques, définie par des détails, et, de l'autre, de la présence continue de la perfection (dimension synchronique), deux moments sont réconciliés qui, dans d'autres ouvrages de Zhang Zai – mais non pas dans le *Zheng meng* –, semblent contradictoires : « Le Saint, c'est le Ciel¹⁰ » et, ailleurs¹¹ : « Le Saint, c'est un homme. » Au travers de la vie de Confucius, l'homme, résonne la perfection du Saint, telle une liturgie composée par des citations.

Immédiatement après, Zhang Zai nous donne une sorte de clé à ce qui a précédé :

Paragraphe 2 :

Dans l'apprentissage des hommes du commun, il y a augmentation quotidienne sans que pour autant ils sachent le reconnaître. **Mais, dans sa manière** de pratiquer l'étude (*xue*) et d'explorer ce qu'il avait appris, **Zhongni (i.e. Confucius) différait des autres hommes ; qu'il ait su** découper la métamorphose « de sa vie » dès l'âge de quinze ans à celui de soixante-dix – c'est l'apogée de sa progression dans la vertu !

Si le terme de « progression » (*jin*) évoque un avancement continu, « l'apogée de la vertu » (*de zhi sheng* dans le *Grand Commentaire*, *Xici B3*, *sheng de*, *Xici A5*, *A7*) est, en revanche, toujours associée dans le contexte du *Zheng meng*, à l'ensemble simultané, synchronique, de toutes les vertus confucéennes dont elle est

justement l'apogée. D'après *Xici A5*, elle est définie comme un « nouveau quotidien ». Le prédicat de « découper les métamorphoses » (faculté qui renvoie à l'alternance, *hua er cai zhi cun hu bian*, *Xici A12*) se réfère à la capacité du Saint de découper les métamorphoses du cercle de l'année selon l'alternance des [quatre] saisons. En d'autres termes : le Saint (ici : Confucius), dans l'optique de Zhang Zai, confère à sa vie le même ordre, la même structure, qu'il a conférés à la nature, elle-même représentée comme un cercle (*zhou sui*). L'idée semble s'imposer que, à l'instar de l'année, la vie du Saint forme un cercle dont la découpe en différentes étapes, différents âges n'équivaut qu'à l'une des deux perspectives, à savoir la diachronie (donc, à la circonférence), tandis que la simultanété de « l'apogée de la vertu » correspondrait au centre de ce cercle. Notons aussi que la citation q. « atteindre la Voie » peut être rendue comme « atteindre la Voie au centre » (*zhong dao*). Nous y reviendrons. Retenons cependant que le second paragraphe donne, toujours sous la forme de citations enchevêtrées, un accès à la visée de Zhang Zai, confirmant, de ce fait, que c'est bien la juxtaposition contrastive de citations qui est donnée à lire dans le premier paragraphe. L'esquisse autobiographique de Confucius commence d'ailleurs par la phrase : « À l'âge de quinze ans, je résolu d'apprendre » (*xue*, rendu ci-dessus par « étude »). Or, ce n'est que dans le second paragraphe que le mot *xue*, apparaîtra, en relation avec « l'âge de quinze ans ». L'on peut supposer que « l'étude », « l'apprentissage », avec lequel le périple temporel de Confucius avait débuté, se trouve reporté dans le texte de Zhang Zai, parce que la « résolution d'apprendre » (*zhi yu xue*, *Entretiens 2 : 4*) implique et anticipe, en tant que force motrice, toutes les autres étapes et tous les segments dans la simultanété paradoxale de « quinze à soixante-dix ans ». Elle en devient, pour ainsi dire, la pierre angulaire.

Inversion des thèmes et des prédicats

Le discours linéaire d'un texte écrit ne permet pas une véritable simultanété dans l'illustration de ces deux moments que sont la synchronie et la diachronie. Celle-ci est amorcée, dans le premier paragraphe, par une juxtaposition continue de thèmes qui décrivent la diachronie, tandis que leurs prédicats renvoient à la synchronie. Or,

dans les paragraphes suivants, la relation entre l'aspect temporel et l'idée de la simultanéité sera inversée : Zhang Zai intervertit les citations qui fournissent le thème (la « basse chiffrée », sujet, *topic*) et celles destinées à en fournir les prédicats (le rhème, les « variations », *comment*). Ainsi, les passages qui figuraient comme prédicats dans le premier paragraphe deviennent les sujets dans le troisième :

Paragraphe 3 :

C'est seulement après avoir épuisé à fond le modèle du monde et la nature [humaine] qu'il parvint à l'injonction. **C'est seulement après avoir** épuisé la nature des hommes et des choses que ses oreilles devinrent dociles ; **c'est seulement après s'être** mis en mesure de participer à Ciel et Terre, telle une troisième force, et après s'être libéré de toute intention, de toute nécessité, de tout entêtement et de tout égocentrisme qu'il engloba toutes les métamorphoses du Ciel et de la Terre, qu'il suivit son cœur sans pour autant transgresser aucune règle. **C'est seulement après avoir** fait sa paix avec la mort, qu'il ne vit plus en rêve le duc de Zhou.

Dans ce passage, toutes les épithètes de la perfection mentionnées au préalable se retrouvent, mais, cette fois-ci, elles sont commentées par les parties des citations des *Entretiens* (2 : 4, donc, l'esquisse autobiographique ainsi que *Entretiens* 9 : 4 pour les quatre vices dont le maître se serait libéré et les deux passages 5 : 25 et 7 : 5 qui établissent un parallèle entre la paix qu'on fait avec la mort et le fait que Confucius, dans un moment de détresse, se plaint de ne plus rêver du duc de Zhou¹²) qui avaient été enlevées dans le premier paragraphe. En apparence, un parcours linéaire est décrit (« c'est seulement après avoir... ») ; mais, en fait, ce parcours serait paradoxal si on voulait le comprendre au pied de la lettre, car les bornes qui devraient en marquer la progression se trouvent, en fait, au même endroit : c'est toujours après avoir atteint le même degré de perfection qu'ont lieu des événements ou des phénomènes comme « parvenir à l'injonction », « oreilles dociles » etc.

Décrire l'itinéraire temporel dans les termes de la pérennité, commenter ce qui est au-delà du linéaire dans les termes de l'histoire linéaire de la vie de Confucius, telle est la solution que Zhang Zai a trouvée pour donner une forme singulière à un constat paradoxal très

répandu à l'époque : que Confucius ait eu un savoir inné et qu'il ait néanmoins dû apprendre. Ce faisant, Zhang Zai se démarque des solutions simplistes qu'on a voulu apporter à ce paradoxe en insinuant que, si Confucius attribue aux seules études le fait d'être parvenu à ce savoir, ce n'est que pour encourager les générations à venir¹³. La réconciliation des aspects « céleste » et « humain » (voir ci-dessus), de Confucius et du Saint, s'opère par une stratégie de l'argumentation illustrative qui est entièrement basée sur le pouvoir de la citation et du contexte évoqué par elle.

Le travail de la citation

L'on peut s'interroger sur les implications de ce procédé. Pourquoi Zhang Zai n'a-t-il pas préféré un simple constat du paradoxe, comme par exemple : « Confucius, de par sa nature céleste, avait un savoir inné ; mais, de par sa nature humaine, il a dû subir les mêmes étapes de l'apprentissage que nous autres. On pourrait comparer cette relation complexe à la circonférence d'un cercle et son centre... ». Dans un tel constat, les citations auraient, au mieux, la valeur d'exemples, renforçant l'argument par un appel à l'autorité. C'est vers cette fonction de l'exemple que nous orientent, en effet, les racines étymologiques de ses différents noms dans la tradition occidentale : les syllabes *ex-*, *Bei* (-spiel), *para* (-digma), *pri* (-mer) etc. le caractérisent comme quelque chose qui est à part, à côté, et non pas au centre même de l'argumentation.

Ce n'est pas la langue chinoise qui interdit la possibilité d'un tel constat, parfaitement articulable en chinois, quoique la Chine traditionnelle n'ait pas favorisé les formes explicites de l'argumentation. Il s'agit plutôt d'un principe pédagogique, d'une technique d'enseignement. Cette technique mise sur le travail mental que doit parfaire l'adepte pour obtenir l'éveil. Une telle maïeutique de la révélation – qu'elle soit « gradualiste » ou « subitiste »¹⁴ – ne laisse, bien entendu, aucune place à une quelconque liberté de conclusion individuelle ; dans notre cas, l'objectif auquel le lecteur est conduit par l'agencement des citations ne peut être modifié, le fil conducteur de l'instrumentation demeure dogmatique.

Dans le passage célèbre sur la « conscience malheureuse » de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel évoque une « pensée musicale qui ne parvient pas au concept » (ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe kommt)¹⁵ ; or, si la présentation chez Zhang Zai est sans doute caractérisée par une certaine musicalité, elle n'est pas vague « comme une ondulation de brumes »¹⁶ : c'est de l'agencement formel même, lequel reste totalement inexplicite, que découle un contenu qui n'a pas besoin d'être explicité de manière discursive puisque sa force persuasive réside dans le caractère révélateur de l'ancien *wen*, qui parle au travers des citations.

Dès qu'un lecteur a compris la structure intrinsèque du texte et son objectif, l'éveil auquel vise la présentation orchestrée des citations se reproduira à plusieurs niveaux : en l'occurrence, la compréhension des divers niveaux, des diverses phases, de la vie de Confucius. Le cadre du présent article étant limité, nous nous concentrons sur quelques aspects importants de l'interprétation de la biographie de Confucius.

Par. 10 :

Ne pas attendre le perfectionnement, mais s'efforcer dans le rituel et la musique – est tel celui qui anticipe son progrès dans le rituel et la musique. Parvenir au rituel et à la musique **après s'être perfectionné** – est tel celui qui fait son progrès dans le rituel et la musique plus tard.

Confucius pensait que si, en raison de sa pauvreté et son rang inférieur, il lui fallait attendre le perfectionnement de son *wen* **pour, ensuite seulement,** pouvoir progresser, **à la fin, il lui serait impossible** de pratiquer le rituel et la musique ; **par conséquent, il se désignait lui-même comme un 'rustre' et devait procéder à l'action – c'est ce qu'on appelle :** « ne rien désirer à l'extérieur ».

Trois citations incomplètes au moins sont l'enjeu de ce paragraphe :

a. *Entretiens* 11 : 1 : « Anticiper son progrès en rituel et musique, tels sont les rustres. Faire ce progrès plus tard, tel est l'homme de bien. Moi, je reviens à la première pratique. »

b. *Les Mémoires historiques (Shiji, 47 : 1909)* de Sima Qian nous renseignent sur la pauvreté et le rang inférieur de Confucius.

c. *L'Invariable Milieu* 14 : « L'homme de bien ne désire rien à l'extérieur ».

Il n'y a pas que le Saint et l'homme pour illustrer le double aspect de Confucius ; Zhang Zai lui associe également le couple « rustre » (*yeren*)/« homme de bien » (*junzi*), constitué lui aussi de deux concepts à première vue irréconciliables. Mais est-ce bien le cas ? Premièrement, ce n'est qu'avec Confucius que le « fils d'un seigneur » (*jun <zhi> zi*) se transforme de gentilhomme en « homme de bien », donc en modèle moral. De plus, pour Confucius qui, à cause des difficultés dans sa jeunesse, a dû se comporter en « rustre » (par rapport aux « fils de seigneurs ») afin de progresser au plus vite dans le rituel et la musique, l'on ne peut certainement pas s'arrêter au qualificatif de « rustre », car si le prédicat d'homme de bien ne convient pas à Confucius, à qui d'autre devrions-nous penser ? Il faut que le lecteur s'éveille à la compréhension du vrai sens du *junzi*. La solution est simple, mais efficace : Zhang Zai a enlevé, dans la première ainsi que dans la troisième citation, les mots clés *yeren* et *junzi* ; il mentionne, ensuite, le *yeren* en donnant une explication définissant le *junzi* (qui ne désire rien qui soit extérieur à lui-même), sans pour autant nommer ce dernier. Cette omission délibérée, une *figura per detractionem*, nous démontre que le terme *junzi* qui n'apparaît jamais dans le texte (au rebours des passages originaux dont les citations sont tirées) devient pourtant le terme-clé du passage dans le *Zheng meng*. Paradoxalement, la citation est tronquée afin de mieux faire apparaître un sens, lui aussi fort paradoxal, dans des phrases de la tradition confucéenne où Zhang Zai ne voit qu'une contradiction d'apparence.

Il apparaît que cette manière inexplicite fait beaucoup confiance au lecteur parce qu'elle vise à un travail de l'intuition, lequel travail pré-suppose, bien entendu, la maîtrise de la tradition écrite.

Les paragraphes 13 à 23 du chapitre 11 du *Zheng meng* sont consacrés à l'incarnation par Confucius des cinq vertus cardinales (rituel/étiquette, justesse/justice, crédibilité, connaissance et humanité, *li, yi, xin, zhi, ren*) ; du point de vue de l'image que Zhang Zai dresse de Confucius, ces paragraphes mériteraient une étude à part. Mais comme l'emploi des citations ne diffère pas essentiellement de celui des paragraphes précédents, nous ajouterons quelques remarques sur la partie suivante et finale du chapitre, qui nous renseigne sur la relation entre Confucius et ses disciples.

Pour les disciples, d'autres dispositifs de citations

On l'a vu, la vie de Confucius est divisible en plusieurs étapes (de l'âge de quinze ans jusqu'à l'âge de soixante-dix) ; cependant, par « l'apogée de sa vertu », qualificatif pour la présence simultanée de toutes les vertus à l'ensemble de toutes les échelles possibles, Confucius possède aussi un aspect intemporel ; dans le 8^e chapitre du *Zheng meng*, Zhang Zai désigne cet aspect comme le « faite suprême du grand Milieu » (*da zhong zhi ji*)¹⁷ ; il en résulte qu'on « ne peut se faire une image du Saint »¹⁸. Ce Saint est « comparable au Ciel qu'on ne peut escalader avec une échelle »¹⁹ et la totalité de ce personnage n'est pas accessible à travers un progrès linéaire. La Voie du maître n'est pas facile à localiser – conformément au fameux soupir de Yan Hui, disciple favori de Confucius, « à peine la vois-je nette devant moi, la voilà derrière » (*Entretiens* 9 : 11).

On ne s'étonne donc pas que les disciples de Confucius représentent des « échelles » ; et c'est en énumérant des citations à propos des disciples que Zhang Zai répond, à sa manière, à la question des conditions pour devenir un Saint.

Paragraphe 31 :

Zilu se réjouissait de la bonté ; c'est donc en toute sérénité qu'il partageait les carrosses, les chevaux, les vêtements et les fourrures avec les autres **sages**.

Yan Hui **se réjouissait** des progrès qu'il faisait ; il ne désirait donc pas se vanter de sa bonté, ni faire un étalage des peines qu'il prenait.

Le Saint se réjouissait du Ciel ; il unissait donc l'intérieur [représenté par Yan Hui] et l'extérieur [représenté par Zilu] et c'est ainsi qu'il accomplissait son humanité (*ren*).

Par. 32 :

Zilu était encore trop insuffisant dans le rituel et la musique et dans l'explication du *wen* pour interpréter la voie du [bon] gouvernement ; mais, comme il tenait ses promesses, ses paroles étaient considérées crédibles auprès des gens – c'est ainsi qu'il parvenait à trancher des litiges par une seule parole inculte. Les *Mutations* disent : « Effet avantageux :

trancher des litiges » et « effet avantageux : punir des hommes ». **Cependant, dans ces deux cas, il ne s'agissait pas de l'apogée de la vertu dans les lignes et les hexagrammes, ce n'était qu'une simple faculté de [Zilu et rien de plus].**

a. *Entretiens* 5 : 26 fait le récit des réponses de Zilu et de Yan Hui à une question du maître concernant l'idéal de ses disciples

b. Le qualificatif « se réjouir de la bonté » provient du *Mencius* 6a : 16.

c. Que Yan Hui ait constamment progressé, Confucius le concède dans *Entretiens* 9 : 21 ; pourtant, dans le même passage, il regrette de ne pas en avoir vu l'aboutissement.

d. Celui qui se réjouit du ciel en connaît aussi l'injonction – tel est le message du *Grand Commentaire des Mutations* (*Xici* A : 4) ; dans le *Mencius* 1b : 3, il est dit que seul celui qui se réjouit du ciel est capable de veiller sur l'univers humain (*tianxia*).

e. *L'Invariable Milieu* 25 parle de l'unification des voies intérieure et extérieure (pour la suite, voir par. 1, cit. g)

f. *Entretiens* 15 : 9 expriment le postulat de la priorité de l'humanité (*ren*) sur la vie ; afin d'accomplir cette vertu, il faudra même courir le risque de perdre la vie.

g. Le rituel et la musique, ainsi que l'explication du *wen* (*wen zhang*) sont les domaines par excellence du maître ; pour *wen zhang*, voir *Entretiens* 5 : 13

h. L'accomplissement d'une promesse ainsi que la faculté de trancher des litiges sont attribués à Zilu dans *Entretiens* 12 : 12.

i. Les *Mutations* (hexagramme 55, commentaire *xiang*) parlent de la capacité de l'homme de bien de trancher des litiges (mais non pas de l'effet avantageux, *liyong*, comme le veut Zhang Zai) ; hexagramme 4 (6 en première position, commentaire *xiang*) mentionne la punition des hommes.

j. Nous l'avons déjà mentionné, l'apogée de la vertu est un thème que l'on trouve à cinq reprises dans le *Grand Commentaire des Mutations*.

La bonté (côté extérieur) et le progrès (côté intérieur), qualificatifs introduits par Zhang Zai à travers des citations qui ne sont pas en

rapport direct avec *Entretiens* 5 : 26, ne sont que deux vertus individuelles représentées par les deux disciples ; par conséquent, elles n'équivalent pas au ciel, qui lui est la totalité des voies intérieure et extérieure et dont la réjouissance aboutit à la vertu cardinale de l'humanité. Par opposition au maître qui, encore une fois, incarne le double aspect, elles ne sont que des aspects isolés.

Ici, l'opération effectuée par les citations n'accentue ni l'omission, ni le contraste comme c'était le cas dans les paragraphes discutés ci-dessus. Certes, la réponse du maître à la question de savoir quel serait son idéal (toujours *Entretiens* 5 : 26) est omise ; mais au lieu de la réponse authentique, nous en trouvons une autre, construite, elle, à l'aide de quatre citations. L'éveil du lecteur se produit par la configuration inattendue des citations. De par cette configuration, les citations forment un nouvel ensemble énonçant un nouveau message. Mais, de façon rétroactive, leur sens original paraît être transformé en sorte qu'il semble que, dès l'origine, elles n'aient possédé que la signification qui leur est donnée dans le *Zheng meng*. Un tel emploi de la citation opère donc une transformation à deux sens en sorte qu'elle attribue une signification cachée et mystérieuse, tel un deuxième niveau souterrain, aux textes originaux. Certes, dans le cas du paragraphe 31, une traduction positiviste saurait éventuellement rendre justice au message du texte (ce qui ne vaut pas pour les exemples mentionnés jusqu'à présent) ; mais elle ne saurait tenir compte des transformations multiples qui ont lieu dans la tête d'un lecteur initié.

Les disciples possèdent des « facultés », des « capacités », parfois étonnantes, mais les *Mutations* qui sont citées à deux reprises dans le paragraphe 32 ne décrivent ici que l'aspect technique, et donc superficiel, du phénomène. Les *Mutations*, elles aussi, se comprennent à plusieurs niveaux : par opposition à « l'apogée de la vertu » qui, comme nous le savons, renvoie à la simultanéité des processus, ce n'est que le sens littéral des *Mutations* qui s'applique aux actions de Zilu.

On a vu que dans le 11^e chapitre du *Zheng meng*, l'emploi formel de la citation est lié à l'énoncé en sorte qu'à un message accentuant le double aspect de la nature de Confucius, corresponde une structure souvent bipartite – qu'elle soit contrastive ou complémentaire. Il y a donc correspondance formelle entre forme et contenu, ou encore : le

contenu détermine l'arrangement formel qui le représente. Il en va de même des autres chapitres du *Zheng meng* où d'autres priorités de signification déterminent d'autres agencements des citations, parfois multipartites, tel le filet d'Indra ou l'aleph de Borges. Pourtant, ce qui a été dit à propos de la relation du centre d'un cercle avec sa circonférence vaut pour l'ensemble de l'emploi de la citation dans le *Zheng meng* : les passages du canon classique qui constituent l'essentiel du texte opèrent *et* du centre *et* de la circonférence du texte. Une citation peut revêtir la fonction d'un sujet sur lequel des propos et des commentaires sont énoncés, et elle peut fonctionner en tant que simple commentaire. Cependant, son emploi à la circonférence du cercle transformera, en une certaine manière, aussi sa position au centre : une fois qu'un lecteur a vécu l'éveil par une citation ou une série de citations dans l'emplacement nouveau, il ne sera plus capable de simplement retourner à la signification première, originale du passage et d'oublier le sens supplémentaire et mystérieux qu'il vient d'apprendre. Au pouvoir didactique de la citation s'ajoute la magie de l'ambiguïté. Sans elle, l'éveil ne se produirait pas.

Göttingen

NOTES

1. « *Zuo wen hai dao fou ? Yue : hai ye* », voir *Henan Chengshi yishu*, 18/239, in : *Er Cheng ji*, Pékin, Zhonghua shuju, 1984, 2. Voir aussi Peter Bol, *This Culture of Ours. Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford U.P., 1992, p. 149.
2. On peut se référer à l'ouvrage cité de Peter Bol et à Michael Friedrich, « Tradition und Intuition. Zur Vorgeschichte der Schule von Chu Hsi », in : Helwig Schmidt-Glintzer (éd.), *Lebenswelt und Weltanschauung im frühneuzeitlichen China*, Stuttgart, Steiner, 1990, p. 1-44.
3. L'article présent doit beaucoup à la collaboration avec Michael Friedrich et Friedrich Reimann ; notre traduction du *Zheng meng* devrait paraître prochainement aux éditions Meiner, Hamburg.
4. *Zheng meng*, chap. 12, in : *Zhang Zai ji*, p. 44.
5. L'on peut consulter Zhang Dainian, « Guanyu Zhang Zai de sixiang yu zhu zuo », in : *Zhang Zai ji*, Pékin, Zhonghua shuju, 1978, p. 1-18, qui énumère les commentaires les plus éminents.
6. Voir Ira Ethan Kasoff, *An Analysis of the Thought of Zhang Zai*, Princeton UP., 1982.

Quelques remarques à propos de l'emploi de la citation chez Zhang Zai

7. Tous les passages cités se trouvent dans *Zhang Zai ji*, *op. cit.*, p. 40-43.
8. *Nota bene* : nous marquerons en caractères gras les traductions des éléments ajoutés entre les morceaux de citation.
9. À quelques modifications près qui sont dues au contexte différent dans l'ensemble du *Zheng meng*, nous citons les *Entretiens* d'après la traduction de Anne Cheng, Paris, Seuil, 1981.
10. *Jingxue liku* 7B, in : *Zhang Zai ji*, *op. cit.*, p. 287.
11. *Yulu B*, *op. cit.*, p. 317.
12. Le paragraphe 4 montre un autre emploi, moins spectaculaire, de la citation chez Zhang Zai : « Rien ne suit le cœur aussi bien que le rêve ; à l'époque où il <Confucius> avait encore vu en rêve le duc de Zhou, il possédait encore des aspirations (litt "résolutions", *zhi*). Lorsqu'il ne le vit plus dans ses rêves, ses désirs ne transgressaient plus aucune règle, il ne désirait plus rien qui lui soit extérieur – c'est aboutir à la docilité. Vieilli, il avait fait sa paix avec la mort, c'est pourquoi <avant de remarquer qu'il ne voyait plus en rêve le duc de Zhou> il dit : "Voilà si longtemps que je suis en déclin !" »
Il s'agit, dans le passage des *Entretiens* 7 : 5, d'un moment de grande détresse de Confucius ; or, Zhang Zai transforme ce moment triste du « déclin » en triomphe en énumérant plusieurs citations justifiant le détachement complet du maître à l'âge avancé (dont *Entretiens* 2 : 4 pour « ne plus transgresser aucune règle » ; l'*Invariable Milieu* 14 pour « ne plus rien désirer à l'extérieur » ; le *Rituel* <*Liji*, chapitre 9 : 35, *liyun* qui parle du bon gouvernement qui aboutit à la docilité ainsi que 25 : 10, *jiyi* qui utilise la même expression pour le bon sacrifice> ; enfin *Entretiens* 5 : 25 et 14 : 43 pour la paix qu'on fait avec la mort).
13. Phrase de Cheng Yi citée par Zhu Xi, dans son commentaire des *Entretiens* : Zhu Xi, *Sishu jizhu*, *Lunyu II*, Taipei, Hualian chubanshe, 1973.
14. Voir les excellentes remarques de Bernard Faure à propos de la relation extrêmement complexe entre ces deux « idéologies », in : Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy*, 1992, p. 32-52.
15. *Die Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1952, p. 163.
16. *Ibidem*.
17. *Zhang Zai ji*, *op. cit.*, p. 27.
18. *Ibidem*.
19. Chapitre 14 du *Zheng meng*, in : *Zhang Zai ji*, p. 50 ; allusion à *Entretiens*, 19 : 25.

Michael Lackner

GLOSSAIRE

Cheng Yi 程頤

Da zhong zhi ji 大中之極

Dao 道

Daoxue 道學

Daren 大人

De zhi sheng 德之盛

Er Cheng ji 二程集

Guanyu Zhang Zai de sixiang yu zhu zuo 關於張載的思想與著作

Henan Chengshi yishu 河南程氏遺書

Hua er cai zhi cun hu bian 化而裁之存乎變

Jingxue liku 經學 理窟

Jin xing 盡性

Jin 進

Jiyi 祭義

Jun <zhi> zi 君之子

Junzi 君子

li, yi, xin, zhi, ren 禮義信智仁

Liji 禮記

liyong 利用

liyun 禮運

Meng 蒙

Qiong li 窮理

Ren 仁

San shi 三十

Sheng de 盛德

Shengren 聖人

Shengren zhi zuo Yi ye 聖人之作易也

Shuogua zhuan 說卦傳

Sishu jizhu 四書集注

Taijitu 太極圖

Tianxia 天下

tongshu 通書

Wang Zhi 王植

wen 文

Wen zhang 文章 (彰)

Wenyan 文言

xiang 象

Xici 繫辭

Xueji 學記

Yan Hui 顏回

Yeren 野人

Michael Lackner

Yi 義

Yijing 易經

Yulu 語錄

Zhang Dainian 張岱年

Zhang Zai 張載

Zhang Zai ji 張載集

Zheng 正

Zheng meng 正蒙

zhi 志

Zhi yu xue 志於學

Zhong dao 中道

Zhongyong 中庸

Zhou Dunyi 周敦頤

Zhou sui 周歲

Zhu Xi 朱熹

Zilu 子路

Zuo wen hai dao fou? Yue: hai ye” 作文害道否。曰害也

Zuo wen 作文

Zuozhuan 左傳