

Laboratoire d'Excellence HASTEC

Rapport d'activité final

Contrat Post-doctoral

Année universitaire 2018-2019

par

Joseph CIAUDO

« Convaincre sans convertir : Enquête sur les origines du prosélytisme confucéen en Occident à partir de la figure de Wu Tingfang (1842-1922) »

Laboratoire de rattachement : Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (UMR 8582)

Correspondant scientifique : Vincent GOOSSAERT

Programme Collaboratif 3 : « Techniques du (faire) croire »

Sommaire

Résumé du projet de recherche — Page 2
Développement et résultats de la recherche — Page 6
Activités en rapport avec le projet de recherche et le LabEx HaStec — Page 18
Publications en rapport avec le projet de recherche — Page 29
Bibliographie — 42

Résumé du projet de recherche

L'objectif original de ce projet de recherche était de réaliser un travail généalogique sur le prosélytisme confucéen en langues occidentales. Pour cela, je désirais interroger non seulement ses fondements historiques, mais aussi et surtout les modes employés par les confucéens pour communiquer sur ce système doctrinal, et l'ensemble de rites et de pratiques sociales qui lui étaient associés. Une des particularités de cette enquête était de replacer cette entreprise de déterritorialisation du confucianisme dans un cadre ouvertement politique. Elaboré à partir d'un travail de recherche d'abord construit autour de la figure de Wu Tingfang 伍廷芳 (1842–1922) — diplomate chinois, notamment représentant plénipotentiaire de l'Empire Qing aux États-Unis entre 1897 et 1902 —, la finalité de ce projet de recherche était de clarifier comment la défense et la promotion de Confucius participèrent, et peut-être participent toujours, à une « mission légitimatrice » de la « civilisation chinoise » élaborée en opposition à la mission dite « civilisatrice » de l'Occident.



Wu Tingfang en 1902 (Wikimedia Commons)

Dès son origine, ce projet de recherche proposait d'étudier le phénomène du prosélytisme confucéen — phénomène que je dénommerai désormais l'apologétique confucianiste pour des raisons précisées plus bas — en prenant en compte un certain nombre d'éléments et de perspectives heuristiques :

Premièrement, il convenait de sauver un mouvement doctrinal longtemps oublié par l'historiographie des migrations religieuses et de l'histoire des circulations intellectuelles et doctrinales de la fin du XIXe siècle et du début XXe siècle. Contrairement à ce que peuvent laisser entendre une part importante de la recherche sur le confucianisme au XXe siècle, ainsi qu'une part non négligeable des nouveaux avocats de Confucius, l'internationalisation du confucianisme est loin d'être un phénomène récent. Il est courant de lire qu'il s'agirait d'un

phénomène datant des quatre dernières décennies et inscrit dans un cadre exclusivement académique ou religieux. Il est même désormais de bon ton de parler d'une récente internationalisation du ou des confucianisme(s), voire de son ou ses devenir(s) globaux (cf. Sun 2013 ainsi que les multiples contributions rassemblées dans Ames 2017). Malgré son relatif échec, l'exemple du « confucianisme de Boston » est ici exemplaire (Berthrong 2003 & 2012 ; Neville 2010). Ces dernières années de nombreuses productions académiques ont également souligné tous les bénéfices que le confucianisme pouvait offrir au monde moderne, et par voie de conséquence à l'Occident moderne (*e.g.* Bell 2003 ; Lee 2017). Néanmoins, ce récent engouement pour le sujet élude le fait que les tentatives de diffusion et de promotion du confucianisme en Occident remontent en réalité à la fin du XIXe siècle. Dans le projet original, je soulignais que la présentation que donna le secrétaire de la légation chinoise à Washington (Pung 1893), Pung Kwang Yu [Peng Guangyu] 彭光譽 (1844 — ?), au Parlement mondial des religions à Chicago en 1893 pouvait, à ce titre, être considérée comme un événement inaugural (sur cette communication cf. Sun 2015). Depuis, la découverte de nouvelles sources me laisse à penser que le phénomène est encore antérieur : en 1878, Wong Chinfoo [Wang Qingfu] 王清福 (1847–1898) affirmait déjà aux États-Unis être le premier missionnaire confucéen¹.

Deuxièmement, en remontant dans le temps et en s'intéressant à une période où le débat de savoir si le confucianisme était une religion ou une philosophie n'obérait pas encore les esprits², il s'agissait d'avancer le caractère politique de la démarche d'un confucianiste tel Wu Tingfang, et de questionner la dimension prosélytique de son entreprise de diffusion du confucianisme. Présenter la pensée de Confucius et le système doctrinal qui s'en réclame signifiait-il nécessairement vouloir convertir les Européens et les Américains à la bonne parole confucéenne ? De fait, dès la soumission de ce projet de recherche au Labex Hastec, j'avais souligné qu'à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, les promoteurs chinois du confucianisme en Occident n'avaient peut-être pas cherché à convertir leur audience : beaucoup de textes insistaient sur le fait que les Occidentaux devaient rester chrétiens et les Chinois confucéens. Aussi, je m'étais demandé si au lieu d'être une entreprise missionnaire voulant affirmer la vérité de sa doctrine, cette dynamique n'aurait pas davantage été une tentative pour convaincre et donc faire croire aux Occidentaux que la Chine était une nation civilisée, digne d'être respectée sur le plan international. À la fin du XIXe siècle, le concept de « civilisation » était intimement lié à la conception que l'on avait du système international (Gong 1984 ; Pauka 2012). À considérer la communication donnée par Pung en 1893, force est de constater que sa fonction diplomatique, et le fait qu'il fut clairement mandaté par l'Empereur et le ministre plénipotentiaire chinois aux États-Unis pour cette présentation (Pung 1893, 374), soulèvent un certain nombre d'interrogations, au premier rang desquelles se situent les motivations politiques derrière cette participation. Pung n'était pas un prêtre, un moine, ou même un docte spécialiste des textes canoniques, mais un fonctionnaire de l'administration impériale chinoise. C'est en tant qu'ambassadeur de la Chine aux États-Unis entre 1897 et 1902, puis à nouveau entre 1907 et 1909, que Wu Tingfang développa lui aussi un discours ouvertement proconfucéen. Face à ce

¹ Wong a longtemps été un grand oublié de la recherche. Un unique travail d'envergure lui a été dédié (Seligman 2013).

² Sur ce thème, la recherche a cependant longtemps conservé une vision binaire du problème : elle prêta attention aux acteurs historiques qui cherchèrent à transformer le confucianisme en religion, d'une part (Chen 2012 ; Sun 2013 ; Billioud & Thoraval 2014) ; et à ceux qui cherchèrent à l'élaborer comme une philosophie susceptible de répondre aux enjeux de la modernité, d'autre part (Van den Stock 2016) ; menant par là à l'idée d'une dichotomie entre religion ou philosophie. À en croire l'état de la recherche actuelle, pour survivre, le confucianisme devait emprunter un de ces deux chemins (Chan 1953, 16 ; Chen 1999 ; Billioud 2012). Or ce n'est pas une problématique articulée dans le corpus ici étudié.

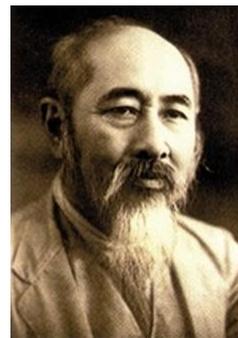
simple constat, on serait en droit de se demander si la diffusion du confucianisme ne fut pas à l'origine un projet profondément politique.



Gu Hongming
辜鴻銘
(1857-1928)



Peng Guangyu
彭光譽
(1844-?)



Lin Wenqing
林文慶
(1868-1957)

Troisièmement, il convenait de prendre en compte la trajectoire transculturelle³ des acteurs proconfucéens. De fait, les confucianistes qui allaient faire l'apologie de Confucius à l'étranger étaient souvent loin d'être les produits d'un système culturel et idéologique monolithique. Ils étaient souvent étrangers au système mandarinal, et beaucoup d'entre eux n'allaient débiter l'étude de la pensée de Confucius et de ses héritiers que relativement tard. En revanche, ils avaient pu bénéficier d'une éducation en langue anglaise dès la plus jeune enfance, ce qui signifie pour la fin du XIXe siècle, qu'ils reçurent très tôt une formation religieuse placée sous l'égide du christianisme — la question de la compatibilité entre la foi chrétienne et le message de Confucius étant du reste une thématique sur laquelle nombre de ces missionnaires durent se pencher, aussi bien pour répondre aux questions de leurs auditeurs que pour clarifier leur propre position quant à leurs croyances. On notera également qu'une partie importante des promoteurs confucéens en langues européennes furent avant tout des notables ou des hommes politiques souvent issus des régions périphériques de l'Empire. En dehors de Wu Tingfang, on peut penser ici à Gu Hongming 辜鴻銘 (1857-1928)⁴, fils d'un fonctionnaire chinois basé en Malaisie et d'une Portugaise⁵, ou encore le médecin singapourien Lin Wenqing [Boon Keng] 林文慶 (1868-1957)⁶. Aussi leur discours devrait être envisagé au regard du rejet dont ils furent l'objet par

³ «Transculturel» et «transculturalité» sont des concepts qui ont eu récemment de nombreuses interprétations différentes, et parfois des frontières très poreuses. Ici, je l'utilise dans le sens suivant : les cultures ne sont absolument pas «sur le plan interne cohésives, homogènes, autonomes ou hermétiques aux influences» (Flüchter 2015, 2), de plus, elles ne sont pas congruentes aux États-nations. Elles sont davantage des «systèmes multicouches de règles (significations, valeurs, points de vue, habitudes) et des éléments (symboles, produits, outils) que les gens ou utilisent dans la vie quotidienne» (Éigeartaigh 2010, 8).

⁴ Sur celui-ci cf. Müller 2006 ; Du 2011 ; & Kim 2012.

⁵ C'est là un point de débat dans la littérature scientifique : d'aucuns ont affirmé que Gu était le fils d'un riche notable britannique, Forbes Brown, et d'une mère d'origine chinoise. Après tout, celui-ci allait emmener le jeune garçon en Écosse pour parfaire sa scolarité. Faute de documents substantiels, il est impossible de trancher pour de bon cette question, et on ne peut que se ranger du côté de Du Chunmei qui note que «Gu était très vraisemblablement un fils "bâtard" ou un "demi-caste" du système colonial» (Du 2011, p. 721, note 23). Retenons toutefois qu'il était métis.

⁶ Lim est, de fait, une figure encore assez peu connue de l'histoire moderne chinoise et plus largement de ce que Mark R. Frost a appelé le « moment cosmopolite » en Asie autour de la Première Guerre mondiale (Frost 2009 & 2012). Parmi les rares études à son propos, cf. Soon 2014, ou en langue chinoise Yan 2010 & 2017.

l'intelligentsia ou le « clergé »⁷ confucéen en raison de leur origine marginale. Souvent présentés comme des membres actifs d'une « intelligentsia coloniale », leurs écrits furent souvent négligés par leurs compatriotes chinois.

Cette problématique du rejet et de l'intégration dans une communauté de lettrés, de fonctionnaires, et d'intellectuels, est particulièrement présente chez Wu Tingfang, qui était né en 1842 à Singapour d'un Cantonais marié à une Chinoise Hakka chrétienne. Wu était baptisé et avait suivi ses études à l'école Saint-Paul de la Church Missionary Society à Hong-kong avant de partir pour l'Angleterre et de devenir avocat. Sa femme était elle aussi chrétienne. Aussi, il est légitime d'affirmer que Wu fut le produit d'un milieu profondément multiculturel et cosmopolite. Néanmoins, à considérer la biographie de Wu⁸, force est de constater que son intégration à l'administration impériale s'accompagna d'une progressive mise à distance de la foi chrétienne et surtout d'une critique sévère de l'entreprise missionnaire occidentale. L'abandon du christianisme ne fut toutefois pas total, puisque ses discours en langue occidentale continuèrent longtemps à être chargés de références religieuses, et notamment de citations des textes bibliques — citations qui contiennent des inexactitudes qui pourraient laisser penser que Wu citait de mémoire.

Quatrièmement, avec ce projet, mon objectif n'était pas de rédiger une biographie intellectuelle de quelques missionnaires confucéens, mais d'interroger plus largement ce que pouvait être le « dire », « l'agir », et le « croire » confucéen au début du XXe siècle. Cette formulation verbale de la problématique trouvait sa source dans une volonté de me placer dans la continuité de Michel de Certeau (1981). Elle me permettait également d'insister, à la suite des auteurs du numéro 16 de la *Nouvelle revue de psychosociologie* et plus largement des travaux du programme « Techniques du (faire) croire » sur « des façons d'agir, de se mouvoir sur le registre des croyances, et non pas sur des catégories ou des contenus de croyance, ni sur une volonté d'en saisir l'essence » (Bouilloud & Luca 2013, p. 8). Aussi, ce projet de recherche ne portait absolument pas sur le contenu de la doctrine confucéenne et encore moins sur l'insoluble question de savoir si le confucianisme est ou n'est pas une religion, mais s'intéressait exclusivement aux raisons et aux techniques mobilisées par des acteurs historiques se réclamant du confucianisme pour convaincre un public euroaméricain, étranger à l'« écologie sociale » (Goossaert & Palmer 2011) dans laquelle se développèrent les religions et traditions chinoises (sur la distinction entre religion et tradition en contexte chinois, cf. Ching 1993). Il s'agissait de mettre en avant la manière par laquelle ces défenseurs de Confucius s'adressèrent à leurs nouveaux lectorats occidentaux.

Au final, en partant de l'étude de l'apologie du confucianisme par Wu Tingfang lors de ses séjours aux États-Unis, il s'agissait donc de répondre à une série de questions : ces discours, écrits et présentations sur Confucius et le confucianisme appartenaient-ils à un phénomène plus large, et si oui, comment le caractériser ? Ce projet de diffusion du confucianisme par-delà les frontières de l'Empire était-il le produit d'initiatives personnelles ou la concrétisation d'une politique impériale ? Que pouvait signifier cette entreprise pour les acteurs historiques qui y participèrent ? Et au final, pouvions-nous considérer que cette entreprise fut un succès ?

⁷ Sur l'opportunité d'employer ce terme dans le cas confucéen, cf. Goossaert 2017.

⁸ Cf. Pomerantz-Zhang 1992; Ding & Yu 2005 ; Zhang 2002 & 2015. Il convient néanmoins de noter que les travaux scientifiques sur Wu se sont souvent exclusivement intéressés à son rôle dans la modernisation politique et juridique du pays, ou à son rôle dans l'histoire de Hong-kong (Luk 1981 & O'Brien 2014). Seuls Wei 1999, Zhang 2002 (pp. 143-196) et Guo 2002 ont ouvert de nouvelles perspectives sur sa comparaison des cultures chinoise et américaine, et ont proposé quelques commentaires sur son rapport au confucianisme.

Développement et résultats de la recherche

Au fil de ma recherche documentaire, le corpus d'étude s'est progressivement ouvert sur une série de figures qui forment ce que j'appelle aujourd'hui les principaux représentants de l'apologétisme confucianiste de langues occidentales. Néanmoins, le travail a débuté avec une figure particulière : Wu Tingfang.

Wu Tingfang

En 1922, le sinologue Henri Cordier rédigea, dans les pages du journal scientifique *T'oung Pao*, une notice nécrologique pour Wu Tingfang. Il écrivait :

Wu, l'un des plus remarquables des hommes d'État chinois contemporains, vient de mourir. Il était né en 1842 à Singapour d'un cantonais NG A Choon qui se maria dans la colonie anglaise avec une Chinoise Hakka chrétienne Lian Nio. Connu d'abord sous le nom de Ng A Choy, il passa en Chine avec sa famille à l'âge de quatre ans, étudia à Hong-Kong, à l'école Saint-Paul, de la Church Missionary Society, se rendit en Angleterre où il devint avocat en 1877 ; il fut appelé à Tianjin par Li Hongzhang 李鴻章 en 1882 en qualité de secrétaire avec Luo Fenglu 羅豐祿. En novembre 1896, il fut nommé ministre aux États-Unis ; rappelé en Chine en mai 1903, il fut secrétaire du ministère des Affaires étrangères dont il devint le vice-président en décembre après avoir été en septembre vice-président du ministère du Commerce : pour la seconde fois, il fut envoyé comme ministre aux États-Unis à l'automne 1907, il fut rappelé deux ans plus tard. Après la mort de Yuan Shikai 袁世凱 il devint ministre des Affaires étrangères. (Cordier 1922, p. 365)⁹

Bien que courte, cette notice est particulièrement intéressante. Elle souligne d'abord la stature de Wu Tingfang dans l'histoire politique chinoise (et plus particulièrement ses liens avec les grandes figures de l'histoire diplomatique), ainsi que ses origines ou sa trajectoire transculturelle. L'importance du passage de Wu aux États-Unis est également rappelée. Dans le cadre d'une recherche sur l'apologétisme confucianiste, Wu pouvait dès lors apparaître comme une porte d'entrée particulièrement intéressante, car avec une simple considération de ces quelques éléments biographiques, étaient posées les questions de la formation, c'est-à-dire des connaissances que pouvait avoir Wu sur le corpus canonique confucéen, ainsi que celle de l'enjeu des liens entre affirmation d'un message en faveur de Confucius à l'étranger et politique internationale. Le passage aux États-Unis était également l'occasion d'articuler directement sur le sol américain un discours proconfucéen. Et ma recherche allait du reste confirmer cette piste, puisque la quasi-totalité des textes de Wu sur Confucius ou le confucianisme ont été rédigés lors de son premier voyage aux États-Unis. Je trouvais donc là une fenêtre chronologique à explorer.

Sur le plan de la formation, ma recherche a été confrontée à un problème de taille : la documentation disponible à ce sujet est relativement mince. Les biographies disponibles sur Wu insistent peu sur les connaissances qu'il pouvait avoir des traditions intellectuelles et culturelles chinoises. Et du fait de la disparition de ses documents privés dans un incendie (Pomerantz-Zhang 1993, Préface), nous n'avons que très peu de sources de première main sur le sujet. On sait simplement qu'il suivit une formation classique lorsqu'il était petit, avant d'entrer dans une école missionnaire, sûrement autour de ses 12-13 ans, puis intégra le Collège Saint-Paul. La principale source sur le sujet parle uniquement des *Quatre Livres*, soit le béaba du bagage culturel du lettré, et insiste sur le fait que Wu ne se passionnait pas vraiment pour ces sujets, préférant de loin la littérature romanesque (Chen 1925, pp. 1-2). Zhang Liheng écrit que « toute sa vie, la culture traditionnelle chinoise n'eut qu'une influence superficielle sur Wu Tingfang » (Zhang 2015, p. 9). Aussi force est de constater, que la recherche sur Wu a longtemps insisté sur sa maîtrise de l'anglais et des nouveaux savoirs occidentaux, explicitant clairement sa trajectoire

⁹ Les noms en mandarin ont été retranscrits en pinyin.

académique et professionnelle à Hong-kong et en Angleterre, mais laissant complètement en suspens la question de ce qu'il connaissait du confucianisme, du taoïsme, ou du bouddhisme. De fait, il semble que jusqu'à une période assez tardive de sa vie, Wu ne savait que peu de choses à ce propos. Il est à ce titre intéressant de noter que lorsqu'il était étudiant en Angleterre en 1874, il fit la rencontre du grand sinologue James Legge (1815-1897)¹⁰, et participa avec lui à une série d'événements afin de sensibiliser les Britanniques aux ravages causés par le commerce de l'opium en Chine, et la possibilité de l'interdire (Li 2014, p. 350). En revanche, les deux hommes ne semblent jamais avoir discuté de confucianisme ou des classiques chinois.

Les seuls travaux scientifiques qui se sont brièvement intéressés à l'attitude de Wu vis-à-vis des grandes traditions chinoises sont en réalité des travaux circonscrits aux dernières années de sa vie, après la chute de l'empire, quand Wu est devenu un fervent défenseur et un des principaux introducteurs de la théosophie en Chine¹¹, ou quand il a commencé à articuler plus clairement une défense de la tradition chinoise, par exemple dans son ouvrage *America through the spectacles of an Oriental Diplomat* (Wu 1914). Le rapport de Wu au confucianisme a ainsi été discuté à travers le prisme d'une conversation plus large sur la comparaison entre les cultures ou civilisations. Une seule exception est la discussion autour de sa conférence «The Teaching of Confucius», présentée à l'Ethical Society de New York en décembre 1900 — texte qui a été d'une certaine manière le point de départ de mon enquête. Ce texte, et ses suites, sont primordiaux pour mon propos, car Wu y articulait une défense du confucianisme au moyen d'une mise en parallèle avec le christianisme. Qui plus est, Wu avait émis à la même période quelques critiques à l'encontre des entreprises missionnaires en Chine. Comme l'a judicieusement souligné Linda Pomerantz Zhang (1993), le confucianisme devait incarner chez Wu une certaine forme de progressisme, tandis que le christianisme des missionnaires était présenté comme réactionnaire et obscurantiste. Aussi les positions défendues par Zhang en 1900 ont davantage été analysées comme un point de rupture dans son rapport au christianisme que comme une réflexion sur ce que défendre Confucius pouvait signifier dans le contexte en présence. Autrement dit, le cœur de la discussion s'est situé au niveau de l'adhésion ou non de Wu Tingfang au christianisme, et non sur son rapport au confucianisme.

Bien que la question de l'importance du christianisme dans la vie Wu Tingfang soit intéressante — comme précisé plus haut, sa mère était chrétienne, tout comme sa femme, elle-même fille d'un des plus importants pasteurs chinois de l'époque à Hong-kong, He Futang 何福堂 (1817-1871)¹² — elle relevait d'une problématique qui n'était pas la mienne : celle de l'adhésion ou de l'identification à une confession. La question de savoir si Wu Tingfang était chrétien et/ou confucéen n'avait à mon sens pas lieu d'être dans mon travail. De même, je n'étais pas certain que l'adhésion de Wu à la théosophie fût primordiale pour comprendre les enjeux historiques de sa présentation de Confucius aux États-Unis lors de son premier voyage. D'une part, la première mention de Wu dans les archives de la société théosophique date de 1916 (Chuang 2020, p. 150) et il est fort probable que Wu ne fut exposé aux thèses d'Hélène Blavatsky

¹⁰ Sinologue qui avait été assisté entre 1867 et 1870 par le lettré chinois Wang Tao 王韜 (1828-1897) dans son entreprise de traduction des classiques chinois (cf. Cohen 1974). Wang Tao donna à ce titre une conférence en chinois à l'Université d'Oxford en 1867 dans laquelle il évoqua certains concepts propres au confucianisme. Je ne considère toutefois pas ce discours comme part de mon corpus d'étude, car il fut prononcé en cantonais et traduit par James Legge.

¹¹ Sur ce sujet voir notamment : Hu 2012 ; Chuang 2014 & 2020.

¹² He Futang avait été ordonné prêtre à la *London Missionary Society* en 1864. Il est considéré comme le premier missionnaire Protestant chinois de Hong-kong.

et ses successeurs que lors de son second séjour¹³. D'autre part, il ne fallait pas poser une grille de lecture *a priori* sur le corpus. Je restais convaincu que l'exploration du contexte dans lequel le corpus fut produit se révélerait plus pertinente.

Je notais d'abord que Wu était l'auteur de nombreux textes concernant la situation politique chinoise et les relations sino-américaines. Or, loin d'être extérieurs à son discours confucéen, ces documents font souvent montre d'une véritable attention éthique et emploient de subtiles références aux idées de Confucius. De fait, son discours sur Confucius participait à une volonté de changer le regard de l'Occident sur la Chine au moment de la révolte de Boxers (Zhen 2008) — une sorte de marketing politique avant l'heure. En revanche, il semble que ce type de discours était avant tout adressé à un public occidental. L'exploration de certaines archives diplomatiques conservées à l'Institut d'Histoire moderne de Taiwan ne me permettait toutefois pas de trouver des références à son entreprise apologétique auprès de son administration.



Wu Tingfang et les membres de la délégation chinoise au Stewart's Castle à Washington D.C. (1896-1901). Photographie par Frances Benjamin Johnston (*Library of Congress, Prints and Photographs Division, LC-USZ62-77434*)

La consultation des périodiques américains fut beaucoup plus profitable. Non seulement il est possible de dire que Wu était à l'époque une véritable coqueluche des médias — j'ai pu trouver des milliers de coupures de presse le mentionnant ou reproduisant ses propos — mais je découvrais par là même de nouveaux textes dans lesquels la figure de Confucius était particulièrement mise en avant. Parmi tous ces documents qu'il serait trop long de lister ici, je tiens à insister sur le texte « Chinese Minister's Plea for Justice », publié dans le *Los Angeles Herald* du 30 avril 1899 — texte qui reproduit ce qui semble être les premiers propos de Wu sur Confucius et le confucianisme. Il est particulièrement intéressant d'y lire que la question de la civilisation occupait une place centrale dans son propos :

The misunderstanding in the intercourse between the east and the west are the result of ignoring the good points the eastern nations possess and leaving out of account what they have done. The different nations in the West have, within the present century, advanced so much in science,

¹³ Hu 2012 semble suggérer que Wu s'y intéressa dès 1900, mais ses arguments sont bien minces.

knowledge and wealth that it has become the fashion to speak of them as the most civilized nations on the face of the earth and to consider the nations in the East as much below them in civilization-in fact, as barbarous or semi-civilized. The east has a civilization of its own. Of that civilization China is the chief exponent.

Citons deux autres passages de ce texte :

The spirit of commercialism has lately risen to a dangerous pitch. Twenty-five centuries ago, our Sage Confucius, the greatest philosopher that ever flourished in China, said, "Wealth gotten by improper ways will take its departure by the same". This is equivalent to your proverb, "Goods ill-gotten go ill-spent"; Nations as well as individuals should not forget this, as the maxim of Confucius as well as your proverb will always come true if any nation or individual should unjustly obtain possession of any property. Some people call themselves highly civilized, and stigmatize others as uncivilized. What is civilization? Does it mean solely the possession of superior force and ample supply of offensive and defensive weapons? I take it to mean something more. I understand that a civilized nation should respect the rights of another nation, just the same as in society a man is bound to respect the rights of his neighbor. (...)

Civilization, as I understand it, does not teach people to ignore the rights of others, nor does it approve the seizure of another's property against his will. It would be a sorry spectacle if such a glaring breach of the fundamental rights of man could be committed with impunity at the end of this nineteenth century. What would the future historian say when he should come to write about the events of this century? Is it not time that we should at least recognize the principle of righteousness, justice and fair play? Mencius, a great philosopher of China, twenty-three centuries ago said: "I like life, and I also like righteousness; but if I cannot keep the two together, I will let life go and choose righteousness"; Now, if people professing Christianity and priding themselves on being highly civilized, should still so far misconduct themselves as to disregard the rights of the weak and inexcusably take what does not belong to them, then it would be better not to become so civilized. It would be better to live amongst the people who practice the tenets of Confucius and Mencius than amongst a people who profess to believe in the highest standard of morality but do not practice what they believe. (Wu 1899a)

Dans ce passage apparaissait clairement toute ma problématique. Non seulement le concept de civilisation jouait un rôle clé dans l'articulation du discours de Wu, et il reliait celui-ci à la grandeur ou du moins l'actualité que pouvaient avoir les doctrines de Confucius et Mencius. Plus intéressant encore, ce texte allait faire l'objet d'une publication quelques mois plus tard, et une majeure partie de ces éléments allait être amputée (Wu 1899b). Wu allait s'adapter à la critique que son propos allait recevoir, et comme je le montre dans mon article à paraître et dans l'ouvrage que je prépare, il est particulièrement opportun de suivre pas à pas, ou coupure de presse après coupure de presse, l'évolution du discours de Wu. Non seulement il allait moduler son propos en fonction de ses interlocuteurs, mais aussi en fonction des événements internationaux : la crise des Boxers l'obligea à suspendre les attaques frontales contre les missionnaires chrétiens en Chine, et c'est à partir de ce moment qu'il insista tout particulièrement sur les points de convergence entre christianisme et confucianisme, ce qui allait mener aux deux célèbres textes « The Teaching of Confucius » et « Confucius and Mencius » évoqués plus haut. Cependant les nouvelles attaques et critiques que ces deux textes soulevèrent au sein de l'opinion américaine jouèrent peut-être un rôle sur l'apologétique de Wu. Passé 1901, les textes relatifs au confucianisme se firent plus rares sous sa plume. Et on ne trouve quasiment aucune intervention de ce type lors de son second voyage aux États-Unis entre 1907 et 1909. Si les références à Confucius n'allaient pas pour autant disparaître de son discours, celles-ci devaient se faire plus discrètes ou être circonscrites à des descriptions ethnographiques de la Chine et son système de croyances (voir par exemple Wu 1911, texte présenté au Congrès universel des Races tenu à Londres en juillet 1911 et qui est très loin d'être l'occasion d'articuler une défense de Confucius avec une condamnation de l'Occident).

Élargissement du corpus

Si le cas de Wu Tingfang présente beaucoup d'intérêt, il n'épuisait pas pour autant la thématique de la promotion du confucianisme auprès d'un public occidental, aussi je décidai de rechercher d'autres figures importantes susceptibles d'éclairer ce prosélytisme confucéen. De fait, Wu n'était bien entendu pas le seul, ni le premier Chinois à s'être rendu à l'étranger et à avoir tenu à un public européen ou américain un discours sur Confucius. Le problème était toutefois de repérer des personnes dont la production pouvait être clairement identifiée et analysée. Au final, j'identifiai les figures suivantes : Wong Chinfoo [Wang Qingfu] 王清福 (1847–1898), Tcheng Kington [Chen Jitong] 陳季同 (1851–1907), Pung Kwang Yu [Peng Guangyu] 彭光譽 (1844—?), Wu Tingfang 伍廷芳 (1842–1922), Ku Hung-ming [Gu Hongming] 辜鴻銘 (1857–1928), Lim Boon Keng [Lin Wenqing] 林文慶 (1868–1957), Ch'en Ivan [Chen Yifan] 陳貽範 (1870–1919), Wang Ching-dao [Wang Qingdao 王慶道?] ¹⁴ (?) et Chen Huan-Chang [Chen Huanzhang] 陳煥章 (1881–1933). Voici quelques éléments biographiques des plus célèbres et des plus représentatifs pour mon propos, et une description des principaux enjeux que leurs cas soulevaient¹⁵.

Pung Kwang Yu [Peng Guangyu] 彭光譽 (1844 — ?)

Peng était, comme je l'ai déjà mentionné plus haut, un haut fonctionnaire chinois qui présenta un papier sur le confucianisme au Parlement mondial des religions à Chicago en 1893. Dans le rapport en langue chinoise qu'il soumit à l'Empereur quelques années plus tard (Peng 1896) — document qui intègre son texte original en chinois —, Peng se présentait d'ailleurs comme le premier lettré à avoir traversé les océans pour diffuser les classiques (*chu ru ru hai xi jing* 初儒入海西經). Force est cependant de constater que bien peu de documents sur cette personne ont été conservés. Avant mes travaux, qui n'apportent que de minces informations supplémentaires, la biographie connue de Peng pouvait se limiter à ce qu'en écrivait Ge Zhaoguang : « Peng Guangyu, originaire de Chong'An dans le Fujian, commença sa carrière comme étudiant au Collège impérial. En 1866, il entra au ministère de la Justice comme fonctionnaire de 5^e rang, et il accompagna en 1886 Zhang Yinhan 張蔭桓 (1837-1900) aux États-Unis, et revint en Chine en 1893 » (Ge 2007, p. 201). Le texte est non seulement lapidaire, mais aussi problématique, Peng ne semble pas être resté de manière continue aux États-Unis entre 1886 et 1893.

Peng Guangyu et le texte qu'il présenta à Chicago sont surtout intéressants, car ils marquent un contraste avec les autres auteurs du corpus. Non seulement il était officiellement envoyé par l'administration Qing pour donner ce discours, mais à comparer son texte avec celui des autres figures mentionnées dans ce rapport, il ne fait nul doute qu'il était un bien meilleur connaisseur des Classiques que ses compatriotes. Là où les autres se contentaient souvent de référence au *Quatre livres*, c'est-à-dire les documents de base de la doctrine confucéenne, lui faisait des références extensives aux *Cinq Classiques*. Un autre élément important concernant ce texte est le décalage entre la version chinoise originale et les versions anglaises disponibles (manuscrite et

¹⁴ L'identité de cette personne n'est toutefois pas complètement établie. Dans un article de 2009, Jonathan Hermann a proposé les caractères chinois ici reproduits pour le nom de cette personne, mais de nouveaux éléments m'encouragent à douter que la chose soit établie de manière définitive.

¹⁵ Des informations sur les autres figures ici mentionnées sont disponibles dans le résumé de mon ouvrage à paraître à la fin de ce rapport.

publiée). Le texte anglais avait de toute évidence été remanié d'abord par le traducteur, un Chinois chrétien Yung Kwai [Rong Kui] 容揆 (1861–1943), mais aussi dans une moindre mesure par les éditeurs américains. L'étude de ce fait allait ouvrir la porte sur une réflexion autour des enjeux de traduction pour ces confucianistes et sur l'opportunité d'adapter la terminologie de son discours à un autre auditoire. Se posait notamment la question suivante : les discours de défense de Confucius en langues étrangères avaient-ils été directement élaborés en anglais, allemand ou français ou avaient-ils été d'abord pensés en chinois et dans des cadres mentaux différents, qu'il fallait rendre ou adapter pour le nouveau public ?

Wong Chinfoo [Wang Qingfu] 王清福 (1847–1898)

Wong Chin Foo est le premier Chinois à s'être présenté comme un « missionnaire confucéen » en 1874. Or, ses discours sur Confucius n'occupent qu'une place minime dans une immense production textuelle. Wong est à ce titre parfois présenté comme le premier auteur Chinois-Américain. Ses écrits touchent à de nombreux sujets qui concernent la vie des immigrants chinois aux États-Unis : toute son œuvre, notamment publiée dans des journaux, consista à transformer le regard que pouvaient porter les populations blanches sur les Chinois présents en Amérique, et à se battre contre les stéréotypes. Aussi la promotion du confucianisme auprès d'un public occidental pour Wong devrait plutôt être considérée comme une démarche politique que comme un effort de prosélytisme. L'exposé des grands principes de la foi confucéenne devait changer le récit selon lequel les Chinois étaient un type inférieur d'humanité et dénoncer la violence illégitime dont ils étaient victimes aux États-Unis. Historiquement, Wong semble être par ailleurs le premier à affirmer une caractéristique essentielle de l'apologétique confucéenne : défendre Confucius et les Chinois allait souvent de pair avec la dénonciation du travail des missionnaires chrétiens en Chine, notamment des protestants. C'est un point particulièrement évident dans le débat qui l'opposa à Lee Yan Phou [Li Enfu] 李恩富 (1861-1938) sur le thème « Pourquoi suis-je un païen ? » (Wong 1887 & Lee 1887). Lee Yan Phou était un jeune Chinois converti au christianisme qui était venu aux États-Unis dans le cadre de la « Chinese Educative Mission » (1872–1881). Dans l'étude de ces textes, et d'autres écrits mineurs de figures chrétiennes, je notais que ceux qui s'affirmaient ouvertement comme chrétiens n'utilisaient pas forcément la même terminologie que les autres pour s'exprimer sur Confucius, sa doctrine et le corps de pratiques associé à son nom. De fait, plus un auteur était proche de la foi chrétienne plus il avait tendance à parler de Confucius comme d'un « philosophe » (ce qui le rendait compatible avec l'Évangile chrétien) — tandis que ceux qui étaient les plus hostiles au christianisme n'avaient aucun problème à parler de religion.

Ku Hung -ming [Gu Hongming] 辜鴻銘 (1857–1928)

Attardons-nous plus longuement sur Ku Hung -ming qui est très certainement le plus célèbre des apologues du confucianisme en langue occidentale. Il est opportun de s'intéresser à son parcours qui souligne toute la dimension transculturelle de sa vie et de son entreprise en faveur du confucianisme.

De son vrai nom Tangsheng 湯生, c'est-à-dire Thompson, Gu est né le 18 juillet 1857 dans la colonie britannique du Penang, dans le Nord-Ouest de la Malaisie. Sa famille, originaire du Fujian, était assez aisée. Son père dirigeait une plantation de caoutchouc. Chinois du groupe diasporique des Peranakans, Gu n'a dans son enfance presque aucune occasion d'être en contact avec la langue chinoise classique : il parle toutefois le malais, l'anglais et le dialecte Hokkien. Sa mère était quant à elle occidentale – certaines sources disent Portugaise — mais c'est un point assez obscur de sa biographie. Adopté par Forbes Brown, le colon anglais à qui appartenait la

plantation où travaillaient les Gu, le jeune Hongming est scolarisé à la *Penang Free School*, une des plus anciennes institutions éducatives britanniques sur place. Envoyé en Écosse dès 1870, il y apprend par cœur de nombreux grands textes de la littérature occidentale. Il réussit l'examen d'entrée à l'Université d'Édimbourg et se spécialise en latin, grec, philosophie et littérature anglaise, à une époque où Thomas Carlyle était recteur de l'Université. Diplômé d'une maîtrise en 1877, il passe ensuite deux ans à voyager en Europe. Il semble avoir étudié un temps à l'Université de Leipzig, et séjourné à Paris et en Italie. Mais cela reste trouble. De ces premières années de formation, nous retiendrons surtout que Gu fut d'abord formé à la culture classique européenne.

Gu retourne à Penang à l'été 1879. Mais, en dehors de son frère, il n'y retrouve aucune famille. Il vit un temps à Pékin où il travaille comme secrétaire de Sir Thomas Wade (1818-1895) à la délégation britannique, puis rejoint en 1881 Singapour, pour devenir traducteur au Bureau colonial. C'est là qu'il fait, à l'en croire, une rencontre qui changea définitivement sa vie : Ma Jianzhong 馬建忠 (1845-1900). Formé en Chine dans une école catholique, puis en France où il acquit une licence de droit à l'École Libre des Sciences Politiques de Paris en 1879, Ma appartenait lui aussi à cette première génération de lettrés chinois formés dans les institutions européennes. Suite à cet entretien, Gu se sent comme « converti » (Wen 1937, p. 386). Gu se lance sur la voie pour devenir un *Chinaman*. Le récit que Gu donne cet événement laisse penser à une véritable crise spirituelle. Il abandonne son habit occidental, se laisse pousser la natte, et se rend en Chine pour devenir véritablement chinois.

Il séjourne un temps à Hong-Kong où il parfait ses connaissances sur la culture classique chinoise et sur une langue qu'il maîtrise encore mal. C'est à cette époque qu'il écrit son premier article critique vis-à-vis des travaux sinologiques européens. Il publie en 1883 un long texte en deux parties dans le *North China Daily News* (le 31 octobre & le 7 novembre). Il propose un inventaire partiel des principaux sinologues occidentaux du XIXe siècle. Il y regrette leur mauvais niveau de langue ainsi que leur intérêt pour des œuvres littéraires de second rang (reproduit in Ku 1915, 134). Chemin faisant, il s'en prend avec des termes très durs à la traduction des *Classiques* par le missionnaire James Legge. Pour lui, la prose de Legge est « *harsh, crude, inadequate, and in some places, almost unidiomatic* » (Ku 1915, 134). Gu se pensera plus tard comme le traducteur tant attendu, celui qui sera capable de transmettre le message de Confucius aux Occidentaux.

En 1885, un heureux hasard lui offre la chance de sa vie. Présent sur le même bateau qu'un proche collaborateur du vice-roi du Guangxi Zhang Zhidong 張之洞 (1837-1909), Gu fait montre avec éclat de son expertise en langues étrangères devant celui qui allait bientôt le recommander. Gu entre au service de Zhang Zhidong, réformateur central dans l'histoire intellectuelle et politique chinoise de la fin de l'Empire, qui commençait à rassembler à l'époque une coterie de jeunes hommes talentueux. Gu restera à son service jusqu'à la mort de ce dernier en 1909, malgré une place relativement peu importante et un salaire très bas. Alors qu'il officie dans le secrétariat (*mufu* 幕府) de Zhang, Gu commence à s'attaquer à l'impérialisme occidental dans plusieurs périodiques de langue anglaise publiés en Chine et au Japon. Ses articles originellement anonymes sont reproduits en nom propre dans *Papers from a Viceroy's Yamen* en 1901, livre où il défend l'Impératrice douairière Cixi 慈禧 (1835-1908) en accusant les missionnaires chrétiens d'être les responsables des émeutes anti-Occident qui secouent le pays, ce que l'on appelle bientôt le mouvement des Boxers. Ce pamphlet anti-impérialiste sera très estimé par le lectorat européen. Et au fil des années, sa critique de l'Occident ne cessera de s'affiner. Elle trouvera de nouveaux échos approbateurs, notamment après la Grande Guerre quand l'Europe sombra davantage dans le *Kulturpessimismus*.

À considérer cette courte biographie du premier Chinois à traduire Confucius en langue occidentale et à publier sa traduction en son nom, on voit une illustration de toute la complexité biographique de ces différentes figures. Les confucianistes qui présentèrent la bonne parole de Confucius aux Occidentaux étaient loin d'être des personnes issues d'un sérail confucéen ; ils étaient souvent les produits d'un monde fait de connexions entre les nations et les cultures. Ceux-ci étaient, du reste, souvent formés aux savoirs occidentaux, avant de connaître leur chinois.

Le problème de la dénomination

L'étude de ces différentes figures a très rapidement posé pour moi un problème de dénomination. Il me fallait trouver des termes adéquats non seulement pour désigner ce groupe de personnages, mais aussi leur entreprise.

Pour ce qui est de ces acteurs historiques, je me suis rapidement rangé derrière l'appellation de « confucianistes » et non de « confucéens ». Il s'agissait de suivre pour moi la distinction formulée par Guillaume Dutournier dont la thèse proposait que « “confucianiste” soit réservé aux identifications et aux revendications d'héritage conscientes, et que “confucéen” le soit à la description des formations ou des tendances sociohistoriques » (Dutournier 2014, p. 23). Cette distinction était à mon sens particulièrement importante parce qu'elle permettait de marquer des distinctions au sein du groupe de savants que j'étudiais.

Peng Guangyu, mentionné plus haut, était un grand fonctionnaire de l'administration impériale. Et il avait pu le devenir car il avait progressivement gagné sa place dans l'institution en suivant la voie classique des concours mandarinaux. En un sens, il est possible de dire que la vie de Peng était réglée selon les modalités rituelles imposées par le système confucéen. Il avait passé les différents rites de passage qui faisaient de lui un véritable lettré (surtout les examens impériaux), et il y a fort à penser qu'il pratiquait dans sa vie de tous les jours toutes les bonnes pratiques dignes d'une personne de son rang. Si le peu d'information biographique à son propos nous empêche de proposer autre chose que des suppositions, il semble néanmoins que Peng ait toujours porté le costume chinois¹⁶, et qu'il ait été un peintre pourvu de quelques talents¹⁷. Il fut envoyé aux États-Unis en 1886, et ne sembla pas avoir appris l'anglais auparavant. On peut même supposer que son niveau d'expression était encore très faible en 1893 puisqu'il rédigea le texte de son intervention au Parlement mondial des Religions en chinois, et le fit traduire par Yung Kwai [Rong Kui] 容揆 (1861–1943) ; le jour J, il ne lut même pas son texte et laissa cet honneur à Charles Barrow le maître de cérémonie. En cela Peng semble avoir été un lettré chinois très peu ouvert sur l'Occident — son exposé ne faisait du reste aucune référence à une quelconque littérature étrangère, à l'exception de l'entrée « religion » dans le dictionnaire de Webster. C'est là un profil qui contraste fortement avec la majeure partie des autres figures étudiées dans ce projet de recherche.

¹⁶ L'enjeu vestimentaire était particulièrement important, comme j'ai pu le montrer dans un article dont la publication a été retardée pour de multiples raisons Ciaudo 2021.

¹⁷ J'ai pu voir certaines de ses œuvres dans des catalogues pour des ventes aux enchères.



Wu Tingfang en habits d'apparat (Archive du Congrès Américain LCCN2001703934)

En effet, si la plupart des noms mentionnés plus haut se sont fait les apologues de Confucius, ils furent loin d'avoir suivi un parcours aussi orthodoxe que Peng. Le meilleur contre-exemple est très certainement Gu Hongming. S'il est aujourd'hui présenté comme « un grand maître des études nationales » (*Guoxue dashi* 國學大師), force est toutefois de constater que sa maîtrise des textes confucéens ne fut acquise que bien tardivement. Dans son enfance, il ne reçut aucune formation classique que ce soit dans un temple de Confucius (*miaoxue* 廟學) ou dans une académie (*shuyuan* 書院), et il ne passa jamais les examens impériaux. S'il obtient le prestigieux titre de *jinsbi* 進士 — titre normalement donné aux lauréats de l'examen du Palais — c'est en réalité en récompense pour ses traductions. Qui plus est, ce titre ne lui fut discerné qu'en 1910, soit cinq années après la suppression des examens impériaux. Au début de sa carrière en tant que secrétaire de Zhang Zhidong, de nombreux collègues critiquaient, à ce titre, ses compétences littéraires et sa non-maîtrise des codes de bienséance¹⁸. Un témoignage rapporté de manière posthume par Zhao Wenjun, qui connut Gu dans sa jeunesse, jette à ce titre une lumière assez particulière sur l'accueil qu'il reçut au secrétariat :

À l'époque où je travaillais au secrétariat du Seigneur Zhang, je cherchais à m'entourer de vieux savants ayant acquis le titre de *jinsbi* et de membres de l'académie Hanlin [les plus prestigieux titres du système mandarinal] afin qu'ils m'enseignent la langue chinoise. Ils me répondaient toujours la même chose : « Contente-toi de lire les ouvrages des barbares étrangers, tu n'as pas les capacités pour lire les textes classiques de notre pays ». Je n'avais pas d'autres choix que d'acheter un manuel pour me former seul à la langue de l'administration. (...) Le vice-roi Zhang l'apprit, et reprenant la formule de Confucius me dit : « Jamais je ne refuse mon enseignement à qui vient à moi de lui-même — dût-il ne m'apporter qu'un peu de viande séchée ». Ils ne consentent pas à te prendre pour élève, car ton comportement n'est pas conforme aux convenances. Un maître est toujours strict et digne, il ne faut jamais l'offenser » (...) à partir du lendemain, le vice-roi Zhang en personne commença à m'enseigner la lecture des *Entretiens* (...). (Zhao 1986, p. 185-186)¹⁹

¹⁸ Voir les commentaires cités par Du 2009, pp. 88-89.

¹⁹ Traduction d'Anne Cheng pour la citation interne. L'authenticité de certains témoignages rapportés dans ce document a parfois fait l'objet d'une remise en cause. Néanmoins le sens du passage ici cité est recoupé par d'autres sources.

Si on en croit ce témoignage, Gu ne commença à étudier sérieusement le texte de Confucius qu'en 1886. Cela signifie qu'il était alors âgé de 29 ans et que seules treize années séparent ce moment inaugural de la publication de sa traduction anglaise des *Entretiens*. Un temps très certainement insuffisant pour atteindre la substantifique moelle du message confucéen, puisque, comme Gu le reconnaît lui-même à la fin de sa vie, il eut besoin d'une «vingtaine d'années pour saisir [le sens de] certaines pages» (Kou 1927, p. 9). Aussi, il est peut-être difficile de dire que Gu Hongming était un clerc confucéen²⁰. En revanche, dans la mesure où il se faisait le défenseur de la doctrine confucéen, et proposait même d'en assurer l'exégèse et la diffusion, il ne fait nul doute qu'il était un confucianiste. Aussi, il faut peut-être comprendre l'émergence de ces figures confucianistes comme une brèche dans le monopole que pouvait détenir le clergé confucéen sur l'interprétation des Classiques, monopole encore davantage mis en cause par la suppression des examens impériaux puis la disparition de l'Empire²¹. Un point particulièrement intéressant pour notre propos est notamment ici l'abandon des fonctions rituelles par ces confucianistes : ils s'exprimaient en langue étrangère et aucun d'eux ne chercha à jouer un rôle de spécialiste rituel auprès des populations occidentales — en revanche on peut se poser la question pour les populations chinoises de la diaspora²².



Représentation de Wu Tingfang par le Harper's Weekly (30 janvier 1900)

²⁰ Je reprends ici la terminologie proposée par Vincent Goossaert pour qui « le lettré peut se décrire comme clerc au sens large : c'est un spécialiste avec une compétence spécifique, observant des règles écrites et ayant suivi une formation relativement normalisée. Le rite de passage qui détermine l'appartenance à ce clergé est le succès aux examens mandarinaux » (Goossaert 2017, p. 92)

²¹ Néanmoins, il s'agit d'une brèche non totalement assumée par ces confucianistes : une partie d'entre eux cherchaient à se peindre aux yeux de leur auditoire européen ou américain comme les plus chinois des Chinois, ou les meilleurs représentants de la classe des lettrés. Gu Hongming est ici encore un parfait exemple tant il allait progressivement devenir plus royaliste que le roi, allant jusqu'à faire l'éloge du bandage des pieds, alors que cette pratique était décriée comme barbare par un nombre toujours croissant de lettrés. La manière de se raconter et de se montrer aux étrangers était de fait particulièrement importante pour les figures ici étudiées (il suffit de considérer les photos qui nous sont parvenues de Chen Jitong ou Wu Tingfang toujours dans leurs robes bleues impériales quand ils s'exprimaient en public).

²² En mai 1908 fut fondée à New York une église confucéenne, église pour laquelle Wu Tingfang chercha du reste à récolter des fonds. Cf. Inconnu 1908.

Ainsi, ces confucianistes n'avaient vraisemblablement pas l'intention d'initier leurs publics occidentaux à la richesse des rituels chinois — aucun ne mettra par exemple en place de lecture de l'édit sacré (*Shengyu guangxun* 聖諭廣訓) des Empereurs Kangxi et Yongzheng, qui était pourtant un mode de prosélytisme employé vis-à-vis des populations chinoises (Mair 1985). Il semble même que les confucianistes ici étudiés cherchèrent à s'insérer dans les pratiques rituelles de prise de parole en Occident : Wong Chin Foo fit sa première conférence un dimanche matin au Parker Memorial Hall (bâtiment qui pouvait accueillir quelques 700 personnes assises et dont la disposition n'est pas sans rappeler une église) ; Chen Jitong donnait des conférences à la Sorbonne, et était une plume régulière dans les pages du *Figaro* ; Wu Tingfang participait aux grands dîners mondains. Et il faut noter que malgré quelques remarques allant dans ce sens chez Wong Chin Foo, on peut largement douter que ces hommes voulussent véritablement convertir des Occidentaux au confucianisme. En 1908, Wu Tingfang se prononcera du reste contre l'idée de vouloir convertir les Américains au confucianisme (Inconnu 1908). Aussi, je me suis interrogé sur l'opportunité des mots « missionnaires » et « prosélytisme » pour caractériser leur entreprise

Le terme de « missionnaires » a été le premier à poser problème, car celui-ci est utilisé par les acteurs historiques de l'époque. Nombreux ont été les journaux américains à avoir par exemple présenté Wong Chin Foo comme un missionnaire en 1874²³. Or, il faut bien voir que c'était là un terme très rare dans les discours des confucianistes : quand celui-ci était utilisé il désignait soit les missionnaires chrétiens en Chine, soit d'hypothétiques missionnaires chinois dont la venue n'était envisagée que dans le cadre d'une uchronie ou d'une utopie. Néanmoins, nul d'entre eux ne se présentait véritablement comme missionnaire : même quand Wong Chin Foo jouait avec la formule, il reconnaissait qu'il fallait attendre des lettrés bien plus compétents que lui pour que la chose puisse se réaliser (Wong 1874, p. 2). Encore en 1927, Gu Hongming disait à son disciple français, Francis Borel :

Nous vous rattraperons sur le plan scientifique, et ce jour-là, ayant soigneusement la primauté de l'Esprit, nous serons les plus forts, et ce sera « le péril jaune », le vrai « péril jaune ». Nous vous enverrons des missionnaires confucéens. (Borel 1930, p. 22)

Aussi Gu était loin de se considérer comme un missionnaire, et il pensait que le temps où les missionnaires chinois partiraient en Occident était encore loin d'être advenu. Des critiques de ces apologues de Confucius en langues occidentales parlèrent également d'eux en termes de propagandistes, terme très intéressant puisqu'il soulève toute la dimension politique de leurs prises de parole, mais qui dans la langue académique du XXI^e siècle a pu prendre une tout autre dimension. Comme expliqué plus haut, le terme « prosélytisme » était aussi problématique du fait de l'absence d'une volonté de convertir les populations occidentales. En conséquence, je décidai de m'arrêter sur le terme d'« apologétique ». Si ce vocable est le plus souvent évoqué dans le contexte du christianisme, je n'étais toutefois pas le premier à songer à cette terminologie pour parler du confucianisme. Dans un article fondateur, R. P. Kramers avait appliqué pour la première fois le mot « apologétique » au confucianisme, notant très justement que « la tradition confucéenne avait toujours contenu une note apologétique » (Kramers 1981, p. 177). Il entendait par là qu'elle cherchait toujours à défendre le bien-fondé de ses positions. L'article de Kramers portait principalement sur le fameux manifeste de 1958 du Nouveau Confucianisme, manifeste qui, bien que rédigé en Chinois, était adressé à l'ensemble de la planète, mais surtout aux Occidentaux (Tang, Zhang, Mou & Xu 1958). En conséquence, il me semblait que si le terme « apologétique », ou « apologétisme », était approprié pour parler de ce texte des années cinquante, il pouvait l'être encore davantage pour caractériser l'entreprise des confucianistes polyglottes de la fin de la dynastie Qing.

Dans *l'Encyclopedia of Psychology and Religion* éditée par David Leeming, les auteurs de l'article « Interfaith Dialog » ont tenté de différencier le dialogue interreligieux des autres formes

²³ Voici pour illustration différents titres sous lesquels des résumés et commentaires de ses conférences ont pu être présentés : « A Confucian Missionary », *Boston Globe* (28 Septembre 1974) ; « An Oriental Missionary », *Lowell Daily Citizen* (30 Septembre 1874) ; « A Heathen Missionary », *New York Times* (2 Octobre 1874).

d'interactions. Ce faisant, ils ont proposé la typologie suivante de « l'apologétique ». Selon eux, il s'agit « d'un type de conversation, souvent initié sans la présence de l'autre partie, destiné à fournir une justification ou une défense de la foi. L'apologétique est souvent une interaction entre les groupes de foi et la science avec la motivation de défendre la foi contre la science » (Hoffman & Thelen 2010, p. 880). Si je ne retrouve pas là tous les éléments propres au corpus en partie présenté plus haut, il y a tout de même certains points de convergence. Sur la question de l'absence de l'autre partie, il est judicieux de constater que si l'autre partie n'est pas absente, puisqu'elle est justement la destinataire du message, elle n'est pas pour autant entendue comme une véritable participante à la discussion. Si Wu et ses comparses purent prendre en compte certaines critiques soulevées contre leurs affirmations, cela n'a pas véritablement produit un dialogue interconfessionnel. Les confucianistes parlèrent et furent écoutés, mais il est difficile de parler d'échange. L'autre aspect est la question de la défense de la foi contre la science. Les apologues de Confucius ne bataillaient pas contre la science, mais contre un discours à prétention tout aussi universaliste que la science conquérante du XIX^e siècle : l'idée qu'il y avait des lois de l'évolution et du progrès, et que seul l'Occident avait accompli un chemin significatif vers l'idéal de la Civilisation. Faute de meilleure alternative, j'optai donc pour le terme « apologétique » pour discuter du phénomène au cœur de ma recherche.

Les spécificités de l'apologétique confucianiste chinoise de langues occidentales

Pour terminer sur quelques éléments de conclusion transversaux, l'exploration du corpus apologétique confucianiste de langue occidentale m'a permis d'isoler un certain nombre de spécificités. Il me semble que cette entreprise apologétique peut être caractérisée par cinq principaux éléments :

- 1) Le discours sur Confucius et le confucianisme sont inséparables d'un discours sur ce qu'est la ou une civilisation. Le corollaire de cette caractéristique est que le message confucéen n'est jamais déterritorialisé, dans le sens où défendre Confucius signifie toujours défendre la Chine comme nation civilisée. Même lorsque Confucius est présenté comme un grand humaniste ou comme une figure christique, il est avant tout chinois.
- 2) Les apologues de Confucius en Occident se tiennent toujours à distance de la problématique de la conversion, en affirmant ne pas vouloir convertir ou en repoussant cette opportunité dans un futur hypothétique. Le rejet de l'idée de la conversion, ou bien présenter celle-ci comme une fantaisie, révèle en réalité une ambiguïté : si d'une part, il y a un certain malaise à penser l'opportunité de la conversion, comme s'il y avait des limites ethniques au confucianisme,²⁴ mais aussi en raison de difficultés à définir le confucianisme avec la terminologie propre à la religion telle qu'envisagée en Occident, il y a d'autre part un usage stratégique de ce rejet. En effet, en martelant l'idée que les confucéens n'ont pas à faire de prosélytisme ou à forcer la conversion de nouvelles populations, et qu'il leur suffit d'attirer à eux les autres par leur exemplarité morale, les confucianistes font autant une référence aux propos de Confucius (*Les Entretiens* II, 1) qu'ils critiquent par contraste les missionnaires chrétiens et leurs appuis politiques.
- 3) Cela conduit à la troisième caractéristique, qui est le déploiement quasi systématique d'arguments comparatifs et « allohistoriques » afin de changer le regard des Occidentaux sur la Chine, et par conséquent leur attitude politique. En comparant

²⁴ Même à l'étranger, il était attendu que les Chinois continuent d'obéir aux codes rituels prescrits par le confucianisme et plus généralement par le système impérial. C'est du reste tout l'enjeu des débats autour de la nécessité pour les populations d'origine chinoise de continuer à porter la natte ou les habits traditionnels chinois.

constamment le confucianisme au christianisme, les confucianistes n'affirment pas de but en blanc la supériorité d'une doctrine sur une autre, mais empruntent au christianisme son vocabulaire et ses grandes idées afin de mettre en lumière le confucianisme. Celui-ci peut alors apparaître comme la réalisation de tous les points positifs du christianisme sans ses travers : à l'inverse des chrétiens, les confucéens agissaient en accord avec les principes qu'ils prêchaient, et dans une moindre mesure dans (?) des textes plus tardifs, ils n'étaient pas encombrés par la question métaphysique de l'existence de Dieu qui n'était pas sans poser des problèmes dans un monde de plus en plus positiviste et scientifique.

- 4) Ainsi, le discours apologétique s'exprime non seulement dans la langue d'autrui, mais aussi principalement à travers son outillage mental. L'apologétisme confucianiste ne se pense pas à la fin de la dynastie chinoise en langue chinoise. Il n'y a de fait presque aucun texte suggérant cette idée qui soit publiée dans la langue nationale. Ce n'est pas une entreprise pensée en chinois pour être réalisée à l'étranger. Elle se construit dans une autre langue, mais aussi dans de nouvelles formes institutionnelles (on peut par exemple penser ici aux universités pour la toute fin de la dynastie avec les exemples de Chen Huanzhang et Wang Qingdao). C'est une approche qui n'est pas sans rappeler le travail des Jésuites en Chine, seuls missionnaires chrétiens qui sont épargnés par la critique des confucianistes. Mais c'est aussi une conséquence du renforcement d'une asymétrie référentielle dans la production des savoirs et des croyances, terrain intellectuel et symbolique dominé par l'Occident à la fin du XIXe siècle (Osterhammel 2009, 1292-1295).
- 5) Enfin, l'apologiste confucéen se trouve toujours dans une position transculturelle : il n'est quasiment jamais un représentant orthodoxe issu du clergé confucéen, mais un homme qui négocie son identité entre plusieurs mondes culturels et sociaux. En élaborant un discours sur la Chine et le confucianisme pour les Occidentaux, il se construit également un discours pour lui-même et cherche à communier avec un univers qui ne l'a pas nécessairement nourri depuis sa plus jeune enfance, ou qui ne l'acceptait pas. Avant d'être des spécialistes ès classiques confucéens, les apologues de Confucius sont surtout des spécialistes des nouvelles disciplines occidentales et parfois même des hommes élevés dans la foi chrétienne.

En cela, l'apologétique confucianiste est très différente du prosélytisme tourné vers la diaspora, pour lequel on note depuis peu un engouement académique (cf. par exemple Duara 2012). Et elle est également très différente___ d'autres types de discours positifs sur Confucius, comme la promotion du confucianisme par certains Occidentaux ou l'apologétique confucianiste non chinoise en Occident que l'on trouve à cette époque dans les travaux de plusieurs universitaires japonais, et qui concernera plus tard des personnalités coréennes et vietnamiennes. Les stratégies déployées par les confucianistes pour parler de leur saint patron sont également très différentes des entreprises de diffusion du Bouddhisme qui essaient à la même période.

Résultats de la recherche

Les résultats définitifs de mon enquête seront publiés en intégralité dans un ouvrage à paraître chez Brill. Un résumé dudit ouvrage qui complète les quelques éléments proposés ci-dessous est disponible dans la dernière partie de ce rapport.

Activités en rapport avec le projet de recherche et le LabEx HaStec

Dans le cadre de ce projet de recherche, j'ai pu participer à un nombre important d'activités de recherche. En dehors de l'exploration de fonds d'archive et de bibliothèques spécialisées, ainsi que de la participation à différents séminaires de recherche au sein du LabEx HaStec et plus particulièrement dans mon laboratoire d'accueil le GSRL, la conduite de ce projet de recherche m'a offert l'opportunité de présenter et discuter de mes travaux à de multiples occasions. Je suis notamment intervenu et vais continuer d'intervenir dans des colloques internationaux, des journées d'étude, et des séminaires de recherche sur ce thème. Voici ci-dessous listé l'ensemble des manifestations scientifiques auxquelles j'ai pu participer, avec pour chacune, une courte présentation des éléments que j'y ai présentés.

« Prosélytisme confucéen chinois, (re) présentation des doctrines et croyances non-européennes auprès d'un public occidental. Fin XIXe-début XXème siècle », Séminaire interne du GSRL, École Pratique des Hautes études, 8 novembre 2018.

Cette présentation dans le cadre du séminaire général du GSRL a été pour moi l'occasion d'exposer les premiers éléments de mon travail généalogique sur le prosélytisme et l'apologétique confucianiste en langues occidentales à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. J'ai insisté tout d'abord sur le fait que les tentatives de diffusion et de promotion du confucianisme en Occident sont loin d'être un phénomène datant des quatre dernières décennies. Par ailleurs, elles ne s'inscrivent pas dans un cadre exclusivement académique ou religieux. La terminologie classiquement employée dans les études occidentales est à cet égard parfois problématique pour appréhender la tradition confucéenne et plus largement les religions en Chine, puisque l'adhésion confessionnelle n'y est jamais exclusive. Il est tout à fait possible d'être confucéen, bouddhiste, taoïste et chrétien en même temps. Dès lors poser la question du prosélytisme confucéen est fort problématique, car dans le cas présent, il n'existe pas à proprement parler de « conversion » au confucianisme. De même, les confucéens qui se faisaient les apologues de Confucius ne pratiquaient très souvent pas les rituels dits confucéens, pour la simple et très bonne raison qu'ils n'opéraient pas dans l'écologie sociale chinoise, et ne disposaient donc pas des lieux, des situations et des interlocuteurs avec qui réaliser ces rites. En abordant le problème sous l'angle de la pratique et de l'exclusivité confessionnelle, je soulevais des thématiques centrales à ma recherche.

En présentant Wu Tingfang — notamment à travers une brève analyse du texte « The Teachings of Confucius » (Wu 1900) — et quelques auteurs acteurs de ce que j'appelais encore le prosélytisme confucéen, je soulignais également les choix stratégiques de ces missionnaires d'un genre particulier. Rares furent ceux qui traduisirent des textes chinois ; et il semble même qu'à première vue ces auteurs étaient plus fins connaisseurs des textes bibliques que du canon confucéen et son exégèse. Plus encore, dans leurs discours, ces hommes ne s'adressaient pas au bas peuple européen, mais cherchaient à convaincre une élite de la pertinence de la pensée du Maître.

Ainsi, cette présentation dont la finalité première était d'exposer ma recherche à ma nouvelle équipe d'accueil a surtout été l'occasion pour moi de soulever un certain nombre de problématiques. Le prosélytisme confucéen était abordé comme une vaste *terra incognita* et je me demandais quelle était la meilleure méthode heuristique pour l'aborder.

« N'étudiez pas le taoïsme ! Conseil de diplomates et de savants chinois », journée d'étude Les études taoïstes en France, EPHE, Paris, 29 janvier 2019.

Sur l'invitation de Vincent Goossaert, de Marc Lebranchu et de Grégoire Espeset, j'ai participé à la journée d'étude « Les études taoïstes en France ». La communication que j'ai donnée à cette occasion proposait de dresser une typologie du discours tenu par les confucianistes de langues occidentales sur le taoïsme. Partant du constat que le taoïsme est un courant intellectuel et religieux chinois qui a longtemps été dénigré en Occident, même par les sinologues, et que jusqu'à récemment, le regard de la sinologie sur le taoïsme « a été grandement tributaire d'une lecture confucéenne » (Lebranchu 2017, p. 11), il s'agissait de s'interroger sur une potentielle influence des écrits rédigés en langues occidentales par les apologues du Confucianisme sur cette thématique, et inversement.

Je m'étais alors arrêté sur douze types d'actes énonciatifs — terme certes jargonneux, mais qui me permettait d'intégrer le silence comme une stratégie discursive :

- 1) L'opposition entre une tradition confucéenne orthodoxe et une tradition taoïste hétérodoxe.
- 2) Le fait d'ignorer le taoïsme ou de ne tout simplement pas en parler.
- 3) Argumenter que le taoïsme était un adversaire déjà défait au cours de l'histoire et qu'il n'avait désormais plus sa place en Chine.
- 4) Affirmer que le taoïsme n'a pu prospérer que sur les espaces que le Confucianisme avait bien voulu lui laisser (notamment le rapport à la mort et aux esprits/fantômes).
- 5) L'association du taoïsme au concept moderne de superstition.
- 6) La présentation du taoïsme comme une critique non constructive, voire dangereuse pour la société.
- 7) Le taoïsme comme une tradition dont il ne faudrait retenir que la figure de Laozi 老子, tout le reste pouvant être mis au rebut.
- 8) Présenter le taoïsme comme un extrémisme, à l'inverse du confucianisme qui ne serait que tempérance.
- 9) L'appropriation de certaines références taoïstes devenues confucéennes.
- 10) Insister sur l'inadéquation du taoïsme avec les besoins des Chinois.
- 11) Rendre le taoïsme responsable du retard économique de la Chine.
- 12) Dénoncer le taoïsme à partir d'une théorie des climats.

Au final, faute de beaucoup de sources pertinentes, je ne pouvais me prononcer sur l'influence de ces auteurs chinois sur le lectorat occidental. Néanmoins, je soulignais à travers l'ensemble des points mentionnés ci-dessus qu'il existait une certaine convergence entre les écrits des apologues du confucianisme et les sinologues européens. Ceci s'explique par le fait que si les auteurs européens s'appuyaient sur la littérature confucéenne chinoise, les confucéens rédigeaient également leurs textes en s'appuyant sur des grilles de lecture, des appareils conceptuels et des rhétoriques empruntés à des auteurs occidentaux. Aussi, je conclusai que le dénigrement du taoïsme dans les écrits de langues occidentales était une dynamique transculturelle, et ce pour tous les acteurs qui l'alimentèrent.

« Traduire les classiques confucéens pour un public occidental : Apologétisme et transculturalité dans l'entreprise de Gu Hongming (1857-1928), dans le colloque Déplacements et créations sémantiques Chine — France — Europe (4) : Passés croisés, passés composés. Perspectives à partir des « classiques », École Normale Supérieure, 26 janvier 2019.

J'ai eu la chance d'être invité au symposium sur les usages et la circulation des œuvres dites « classiques » organisé à l'École Normale Supérieure, dans le cadre de son partenariat avec l'Université Fudan à Shanghai. Dans ma présentation, j'ai profité de la thématique de ce colloque pour aborder l'épineux problème de la traduction des textes canoniques chinois en langues étrangères par les apologues confucianistes. La communication portait sur le plus important de ceux-ci : Gu Hongming.

Voici le résumé de ma communication :

Jusqu'à présent l'histoire des classiques chinois, et plus particulièrement du canon confucéen, en Europe et aux États-Unis, a toujours été abordée dans la perspective d'une histoire de la réception de ces textes. Le rôle joué par l'émergence de la sinologie comme discipline académique et scientifique, mais aussi l'influence des écrits chinois sur l'histoire intellectuelle européenne (surtout chez les penseurs des Lumières) ont été des portes d'entrée de prime importance dans l'étude de ce sujet. L'objectif de cette communication sera, toutefois, de renverser cette perspective. Au lieu de nous interroger sur l'attitude avec laquelle les lettrés et savants euroaméricains abordèrent les classiques confucéens, on considérera comment certains confucianistes cherchèrent à diffuser leur doctrine auprès d'un public occidental. Délaissant la réception, on s'intéressera donc ici aux tentatives de diffusion de la bonne parole confucéenne à partir de la fin de la dynastie Qing (1644-1911, phénomène qu'on dénommera par convenance « le prosélytisme confucéen en langues européennes ».

C'est en 1893 avec le premier Parlement mondial des Religions, tenu à Chicago, que les disciples de Confucius débutèrent leur missionnariat hors d'Asie. Peng Guangyu 彭光譽 (1844 — ?), qui présenta le confucianisme à cette occasion, fut un émissaire spécialement mandaté par le vice-roi Li Hongzhang 李鴻章 (1823-1901). À sa suite, de nombreux plénipotentiaires, mandarins et officiels de l'administration chinoise, se donnèrent pour tâche d'introduire et de traduire les grands textes confucéens pour les Occidentaux. La nature de cette entreprise — mission diplomatique conçue dans le cadre d'une « politique culturelle » impériale ou démarches personnelles de confucéens certains de leur système de pensée — reste encore à déterminer. Néanmoins, il ne fait nul doute que l'introduction de Confucius en Occident à la fin du XIXe siècle grâce à une médiation d'adeptes chinois, et non par le truchement de missionnaires ou de sinologues, consacre une étape ignorée de l'histoire de l'internationalisation du confucianisme.

Dans la longue durée, il est, de fait, possible de considérer le confucianisme comme une doctrine locale qui a gagné au fil des siècles un rayonnement régional, continental, puis global. Le confucianisme, né dans le pays de Lu 魯 au Ve siècle avant J. C., a progressivement conquis toute la Chine puis l'Asie orientale en se diffusant au Vietnam, en Corée et au Japon. Néanmoins, lors de ces premières vagues d'expansion, les classiques sur lesquels se fonde sa doctrine étaient toujours restés en chinois littéraire. Quitter l'Asie allait soulever davantage de défis. Il fallut, entre autres, traduire les propos des sages du passé en langues occidentales, et se positionner vis-à-vis de traductions déjà existantes. En effet, les apologues du confucianisme durent faire face à des textes confucéens rendus en latin, anglais, français ou allemand par des savants non-confucéens, pour ne pas dire chrétiens. Aussi on interrogera la manière par laquelle certains confucianistes

aborderont non seulement leur propre entreprise traductologique, mais également comment ils considèrent la littérature sinologique.

Pour ce faire, cette communication se focalisera principalement sur le cas de Gu Hongming 辜鴻銘 (1857-1928), qui fut l'auteur de traductions anglaises du *Lunyu* 論語 ou « les Entretiens de Confucius » (1899), du *Zhongyong* 中庸 « L'invariable milieu » (1906) et du *Daxue* 大學 « La grande étude » (1915). Après avoir recontextualisé la trajectoire personnelle de Gu, en insistant notamment sur son parcours académique très éloigné de l'orthodoxie confucéenne — il fut éduqué dès l'âge de 10 ans en Écosse — puis sur ses fonctions politiques en tant que secrétaire et interprète du vice-roi Zhang Zhidong 張之洞 (1837-1909), on mettra en lumière son positionnement vis-à-vis des traductions des textes confucéens réalisés par les savants européens. Ses critiques contre les travaux du missionnaire James Legge (1815-1897) et la correspondance qu'il eut avec Richard Wilhelm (1873-1930), grand traducteur allemand des classiques chinois, nous permettront de comprendre ses motivations et plus largement la mission culturelle dont il se pensait investi.

Notre attention se portera ensuite sur les traductions dont Gu fut l'auteur. Grâce à l'étude de plusieurs exemples représentatifs, on considérera non seulement le problème de la traduction de certaines notions propres aux traditions chinoises — il avait par exemple fait le choix de traduire le *Dao* 道, « la Voie » en *God*; et *Tianming* 天命 « le mandat céleste » en *Laws of God* — mais aussi l'importance des transformations syntaxiques opérées sur le texte. Une analyse des notes nous permettra, enfin, de cerner davantage l'objectif de Gu Hongming. Les commentaires qui émaillent ses traductions sont, à ce titre, particulièrement intéressants, car loin de proposer des annotations de type philologique, Gu plaçait en parallèle des formules canoniques chinoises des citations tirées de la littérature moderne occidentale. Goethe, Matthew Arnold, Carlyle, ou Emerson étaient des références qu'il convoquait souvent.

Ainsi, loin d'être l'apologie d'une identité culturelle chinoise réifiée dans la tradition confucéenne, l'œuvre de Gu Hongming fait montre d'une importante dimension transculturelle. Il n'opposait pas l'Occident et la Chine, mais voyait des tendances divergentes au sein de chaque système de pensée et interrogeait la possibilité d'un consensus ou d'une voie universelle vers la Civilisation. Aussi cette communication tâchera de donner une présentation nuancée des traductions réalisées par Gu Hongming, personnage qui ne peut être réduit, comme cela a été longtemps le cas, à un conservatisme culturel passéiste. Pour ce faire, on clarifiera comment Gu articulait dans ses productions une démarche clairement apologétique et une tentative de rapprochement entre des traditions intellectuelles éloignées par la géographie et la temporalité. L'enjeu politique de la réappropriation d'un pouvoir discursif ou d'une capacité à faire entendre et à représenter la Chine et le confucianisme à une époque où le « péril jaune » était sur toutes les lèvres sera également abordé.

“Défendre la Chine pour devenir Chinois : Gu Hongming et sa traduction des Entretiens (1898)”, journée d'étude Traducteur et engagement politique — zoom sur l'Asie orientale, Paris 7, 15 mars 2019.

Si la communication présentée lors de cette journée d'étude à laquelle Florence Zhang m'a invité à participer prend appui sur un corpus quasi similaire à la communication donnée dans le cadre du colloque international organisé par l'ENS deux mois auparavant, elle était néanmoins l'occasion pour moi d'aborder une autre facette de l'œuvre de Gu Hongming : l'enjeu identitaire dans ses écrits, et sa biographie, ou la manière dont il narrait sa propre histoire. Au lieu de me concentrer sur le problème de savoir comment circule les classiques chinois de Chine vers l'Europe, il s'agissait donc davantage d'interroger comment Gu Hongming circulait à travers des

textes, et comment cela pouvait affecter sa volonté de s'affirmer comme un véritable « Chinaman ».

Ceci m'a notamment conduit à discuter des travaux précédemment dédiés à son œuvre, notamment l'idée suggérée par Lydia Liu que Gu Hongming opéra un quasi-transfert affectif de la reine Victoria à l'Impératrice douairière Ci Xi comme Victoria chinoise (Liu 2004, 172-178) ; et la thèse de Du Chunmei qui présentait Gu Hongming comme un amphibien culturel (Du 2011). Si ma lecture des écrits de Gu et des éléments biographiques disponibles rejoint largement les suggestions de Lydia Liu, je me suis opposé à Du. Le concept d'amphibien culturel est non seulement suspect sur le plan théorique *a priori* — parler d'amphibie n'est qu'une manière déguisée de reconduire la sempiternelle opposition entre un Orient et un Occident ontologiquement différenciée, sans prendre en compte la diversité de ces œkoumènes, et en niant le passé « Sud-est asiatique » ou Peranakan dans la vie du Gu²⁵ — mais il m'apparaît d'autant plus inapproprié pour la figure de Gu. En effet, à travers ma lecture, Gu n'est pas tant une personne qui circule entre plusieurs « cultures », que quelqu'un qui crée ses propres représentations de la Chine et de l'Occident. Or la manière par laquelle il voulait représenter la Chine aux yeux des Occidentaux était particulièrement affectée par sa propre expérience du système colonial côté britannique, et de son envie d'être perçu comme un membre du clergé confucéen côté chinois. Aussi, dans cette présentation, je me proposais de revenir sur les stratégies autoriales et dans une moindre mesure sur des éléments de sa biographie par lesquels Gu voulait véritablement incarner son « devenir Chinois » (*become a Chinaman*) et arrêter d'être l'imitation d'un Occidental (*the imitation of a Western man*)²⁶. Dans le cadre de ce rapport, je peux donner ici un exemple particulièrement parlant :

Dans sa traduction des *Entretiens* de Confucius, Gu Hongming avait rendu quatre caractères du texte canonique selon une formule bien particulière. Là où le texte chinois donne « 有教無類 » (*Entretiens XV, 38*), Gu avait traduit : « Among really educated men there is no caste or race distinction » (Ku 1898, 141). Si l'idée de distinction de classe pouvait se retrouver dans des traductions en langues européennes de l'époque — James Legge parlait de *distinction of classes* et Richard Wilhelm de *Standeunterschiede* —, employer l'expression de distinction raciale chez Confucius était de toute évidence un anachronisme. Le terme ne peut se justifier que par le contexte politique de l'époque et l'expérience personnelle de l'auteur. Les biographes de Gu n'ont cessé d'insister sur la frustration qu'il ressentait du fait des discriminations raciales dont il avait été l'objet en Europe puis dans les colonies britanniques de l'Asie de Sud-Est²⁷. La dimension personnelle du problème apparaît dans toute sa clarté quand on note que cette formule est un *leitmotiv* dans l'œuvre de Gu. En novembre 1901, il la réemploie dans sa préface aux *Papers from a Viceroy's Yamen* pour dénoncer le caractère rustre des Anglais qui dominent la politique étrangère de l'Empire britannique en Chine :

Now, of all the disagreeable national characteristics of Englishmen, (...) the worst is the modern Englishmen's habit of Cant, and of all the Englishmen's Cants, the most ridiculous and insufferable is

²⁵ Depuis la présentation de cette communication, j'ai été contacté par le *Journal of World History* afin de rédiger la recension d'un ouvrage récent de Du Chunmei sur Gu Hongming (Du 2018), que je n'avais à l'époque pas pu consulter. Mon compte rendu a renouvelé cette critique sur ce problème de dénomination (Ciaudo 2020).

²⁶ J'ai découvert par la suite que Du Chunmei a élaboré cette réflexion dans sa monographie sur Gu. Dans celle-ci, elle décrit très justement Gu comme un « acteur dans un show qu'il dirige de lui-même » (*a performer of his self-directed show*) (Du 2019, 152).

²⁷ Du Chunmei remarque à ce titre que Gu Hongming, une fois redevenu un *Chinaman*, chercha à couper tous ses liens avec Penang — certains amis et même les documents officiels du secrétariat de Zhang finirent à ce titre par le présenter comme né au Fujian — et renonça à son identité coloniale (Du 2007, p.139).

this—their Cant of their being the only sons of Vikings. It is really too late in the day for an educated man now to be since with such a belief, and even if the belief is partially sincere, as I have no doubt it sometimes is, it only shows that the poor modern Englishman has woefully neglected his education. For the modern European culture now, if it recognizes anything at all, recognizes the truth of that saying of Confucius: “Among *really* educated men, there is no race distinction.” (Ku 1901, p. ix)²⁸

Dans ce texte rédigé deux ans plus tard, Gu enfonçait le clou en ajoutant ce petit adjectif *really educated men*²⁹. Tout Européen pourvu d’une bonne éducation — c’est-à-dire une éducation classique gréco-latine, et pétri des mêmes références littéraires et philosophiques dont Gu Hongming charge ses notes de bas de page — serait en mesure de saisir la richesse et le caractère authentique des paroles de Confucius : car ce dernier a atteint la civilisation il y a déjà deux mille ans. On voit avec ce petit exemple comment défense de Confucius, discours sur la Civilisation et expérience personnelle ou tentative d’être perçu comme un lettré (entendu ici aussi bien du côté chinois qu’occidental) pouvaient se retrouver inextricablement liés.

“The Agenda of Chinese Western Confucianism’: Some remarks on a trajectory”, 11th International Convention of Asia Scholar, Leiden, 16–19 Juillet 2019.

J’ai également eu l’opportunité de présenter mes travaux à Leiden en juillet 2019. À cette occasion, j’ai d’ailleurs invité plusieurs collègues à participer à un panel intitulé « Confucian Apologetics in the West before WWII: A comparative approach ». Comme le laisse entendre le titre de ce panel, l’idée était d’inviter des collègues spécialistes du Japon (Eddy DUFOURMONT (Université Bordeaux Montaigne), de la Corée (Marion EGGERT, Université de Bochum), et du Vietnam (Kevin PHAM, University of California, Riverside) à discuter du phénomène de l’apologétique confucianiste dans une perspective transnationale. Voici une présentation générale du panel en anglais, suivi de quelques remarques sur le contenu des échanges :

Confucianism has often been envisioned as a sacred or at least authoritative tradition in China and, later, in the entire sinicized world (Japan, Korea, and Vietnam). The internationalization of Confucianism remained, however, attached to a transmission in classical Chinese. Yet, such a situation could not be maintained when Confucius arrived in the West. The most eminent teacher of China had to be translated: first in Latin, then in different European vernacular languages. This latter part of the history of Confucianism’s globalization has, however, more often been attributed to the Jesuits, and to latter sinologists and scholars, than to Chinese, or Asian, literati—even though earlier translations produced by missionaries were often very much shaped by local Chinese interlocutors and exegetes.

It exists, however, what could be labeled a “Western languages speaking Confucian corpus”, made of translations, annotations and commentaries written by native Asian literati *cum* intellectuals, who operated within local political and scholarly institutions (mandarins, and then newly born academic scholars and intellectuals). Confucianism was, indeed, presented for the first time by officials from the Chinese legation in Washington during the 1893 Parliament of World Religions held in Chicago. Following this event, many scholars and civil servants coming from China, Japan, Vietnam and, to a lesser extent Korea, would present Confucianism to a Western audience. The multiple presentations of

²⁸ On notera au passage que Gu critique davantage les Anglais que les Britanniques. Il a dans sa traduction plusieurs remarques positives pour les Écossais (par exemple : Ku 1898, 59) ; c’est là une mansuétude probablement liée à son expérience à Édimbourg.

²⁹ Il le reprend également plus loin toujours plus catégorique : « There is no race distinction » (Ku 1901, p. 172).

Confucianism that were given by these men were far from uniform. While early apologetic writings were often proposed by men who held political functions, later texts would be published in an academic context: scholarly studies, academic papers, etc. Discourses on Confucianism entered the University departments. Hence, the topic didn't remain the prerogative of Western orientalist and "world religions" specialists. Simultaneously, interfaith dialogue between Confucianism and Christianity was also put forward by many new Asian Christian converts who believed that both traditions shared striking similarities. Last but not least, enemies of Confucianism would also export the local East-Asian debates over the value of Confucianism and the question of its being compatible with modernity in Western languages.

Considering this vast and largely unexplored corpus, this panel seeks to question how was developed by Asian people an apologetic discourse in favor of Confucianism in the West. Keeping in mind that Confucianism is a shared tradition by China, Japan, Korea and Vietnam, it hopes, furthermore, to question what may have been the similarities and differences between the discourses elaborated by literati *cum* intellectuals from those four countries before World War II—that means before many scholars emigrated to the West and acquired academic positions there; that is also before the Cold-War and so-called "Confucian economies miracle" took place. Putting together case studies elaborated in different methodological settings for each Confucian country, this panel configuration will enable us to highlight both the constitutive role of national contexts, and the changing importance of Western Confucian apologetics through history and geography.

Les papiers présentés lors de ce panel ont, au final, souligné davantage de divergence que de convergence entre les pays Est-Asiatiques. Le prosélytisme coréen a été extrêmement faible, et souvent l'occasion pour les auteurs de formuler quelques timides critiques à l'encontre de la domination japonaise sur la péninsule. Au Japon, le confucianisme a été relativement rapidement approprié par l'idéologie impériale tout en devant un objet scientifique à étudier pour une nouvelle génération de sinologues, dont les travaux allaient trouver un certain écho auprès de la sinologie occidentale (on peut penser notamment à l'œuvre d'Inoue Tetsujirō 井上 哲次郎 (1856-1944)). Enfin pour le cas vietnamien, des penseurs se revendiquant du confucianisme allaient formuler un discours en français sur ce système de pensée, mais celui-ci n'était pas spécifiquement adressé à un lectorat en Europe : parler en mal ou en bien de Confucius en français était avant tout un enjeu politique pour discuter de la situation du pays sous colonisation française.

Ce panel a été suivi par une table ronde plus large « Confucian Proselytism and Apologetics in the West: Trajectories and Challenges » à laquelle ont également participé Kori PARAMORE (Leiden University), Heiner ROETZ (Université de Bochum) et RAN Tai (Leiden University). Lors de celle-ci, il a été notamment question des enjeux contemporains de la diffusion du confucianisme. Ici encore, nous avons souligné le rôle central de la Chine dans cette dynamique et les enjeux politiques de cette nouvelle internationalisation de Confucius.

« L'apologétique confucéenne de langues occidentales dans les dernières décennies de l'Empire Chinois (1880-1911), ou comment changer les croyances et les mentalités des impérialistes occidentaux », Les Rencontres du Labex Hastec, 23 octobre 2019.

En octobre 2019, j'ai présenté une brève synthèse de mes recherches lors des Rencontres du Labex Hastec. Cette présentation a été l'occasion pour moi de faire le bilan sur mes travaux tout en présentant mes principales découvertes. J'ai tout d'abord insisté sur le changement de

perspective que ce projet de recherche impliquait dans le cadre des recherches sur l'histoire du confucianisme en Europe : passer de la perspective de la « réception » — c'est-à-dire les enquêtes sur le rôle joué par les missionnaires chrétiens et les sinologues dans la diffusion des connaissances sur le monde chinois en général, et sur le confucianisme en particulier en Europe — à la perspective de la « diffusion ».

J'ai alors particulièrement insisté sur quatre caractéristiques des tentatives de l'apologétique confucianiste de langues occidentales : 1) l'idée qu'il s'agit d'un mouvement de promotion du confucianisme qui ne vise pas la conversion ; 2) le fait qu'il s'agit d'une démarche souvent portée par des acteurs individuels qui ne sont pas particulièrement soutenus par l'administration impériale des Qing ; 3) le poids des savoirs occidentaux et du christianisme dans la formation de ces confucianistes qui n'étaient, de fait, souvent pas très compétents dans la lecture des textes canoniques ; 4) l'importance politique de cette démarche, en insistant sur le fait que les discours confucianistes étaient ouvertement politiques — ils voulaient renverser le discours dévalorisant des Occidentaux et montrer que la Chine est une nation civilisée, voire que le confucianisme est une des formes les plus abouties de « la Civilisation ». Pour ce faire, j'ai évoqué les exemples de Pung, Tcheng ou encore Ku. Reprenant des éléments de la présentation donnée à Leiden, j'ai également dressé l'inventaire des points communs et des différences de trajectoires entre les différents confucianistes du corpus.

Dans la mesure où le public des « Rencontres du Labex Hastec » était notamment composé de spécialistes des études bibliques et de l'histoire du christianisme, j'ai profité de cette occasion pour élargir un peu la fenêtre chronologique de ma recherche et discuter du problème de l'adhérence confessionnelle de certains confucianistes et de certains de leurs successeurs. J'ai par exemple montré que Wu Tingfang avait de toute évidence une connaissance certaine de la Bible, dont il était capable de citer de longs passages de mémoire. Ku Hung-ming connaissait aussi les psaumes et était en mesure de les citer en latin. Je me suis ensuite intéressé au cas de Lou Tseng-Tsiang [Lu Zhixiang] 陸徵祥 (1871-1949) diplomate chinois russophone et francophone, notamment célèbre pour avoir refusé de signer le traité de Versailles. Le cas de Lou est particulièrement intéressant pour discuter du problème de ce que pouvait signifier la conversion et l'appartenance confessionnelle pour des lettrés de la fin de la dynastie Qing. Lou était chrétien, mais se réclamait également confucéen. À la fin de sa carrière politique, et après le décès de son épouse, Lou entra dans les ordres bénédictins, et passa la fin de sa vie en Belgique à l'Abbaye Saint-André. C'est dans ce contexte qu'il rédigea *Souvenirs et Pensées* (Lou 1945), un court ouvrage biographique dans lequel il présentait le christianisme dans la continuité du confucianisme – le second l'aurait préparé au premier. Cet ouvrage traduit dans les principales langues européennes jouit d'une certaine réputation à l'époque. En mentionnant cet ouvrage, je pointais là de nouvelles perspectives et de potentielles nouvelles ouvertures pour cette recherche.

« La propagande confucianiste de Wu Tingfang entre 1899 et 1902 : Comment changer le regard de l'Amérique sur la question chinoise ? », atelier Prosélytismes et propagandes en Asie, 22 novembre 2019, CRHEC de l'Université Paris-Est Créteil

En novembre 2019, j'ai enfin été invité par Séverine Antigone Marin et Jérôme Bazin à participer à leur journée d'étude « Prosélytismes et propagandes en Asie des temps modernes au XXI^e siècle », journée organisée par le CRHEC de l'Université Paris-Est Créteil et ARCHE de l'Université de Strasbourg en collaboration avec le Centre d'histoire de l'Asie contemporaine (CHAC) et le Centre d'histoire des relations internationales contemporaines (CHRIC) de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Dans le cadre de celle-ci, j'ai présenté une

communication centrée sur la figure de Wu Tingfang et ses fameux textes apologétiques de 1900-1901.

L'originalité de cette présentation résidait dans mon approche chronologique du problème. Au lieu de questionner l'opportunité de parler de prosélytisme ou de propagande en me centrant sur les discours «The Teaching of Confucius» (Wu 1900) et «Confucius and Mencius» (Wu 1901) comme l'a fait la majeure partie de la recherche sur le sujet, j'ai repris l'ensemble des interventions de Wu dans la presse depuis son arrivée sur le territoire américain en les liant aux grands événements politiques du moment — notamment la crise des Boxers. En faisant ainsi, j'ai donc pu intégrer à la discussion des textes qui étaient jusqu'à présent restés inédits ou peu travaillés, mais j'ai également pu caractériser davantage l'entreprise de Wu.

D'une part, j'ai souligné que son intention de défendre ou du moins de lever des incompréhensions vis-à-vis de la Chine ne s'exprimait pas uniquement à travers ses conférences sur Confucius — l'homme avait par exemple écrit sur d'autres sujets culturels ou pratiques, par exemple sur la manière employée par les Chinois pour préparer le thé, ou les pratiques éducatives des parents chinois que les Américains auraient tout intérêt à imiter — ; c'était un projet bien plus transversal (et en cela très similaire à ce que pouvait proposer Chen Jitong de l'autre côté de l'Atlantique).

Et d'autre part, j'ai montré qu'en suivant précisément la chronologie des textes et leur réception — c'est-à-dire l'expression d'un intérêt ou de critiques à l'encontre de Wu — il était possible de constater des modulations dans le discours de Wu. Tout d'abord celui-ci s'adaptait à son auditoire. Devant un public de chrétiens, il traçait des parallèles entre Confucius et Jésus ; lors d'un événement de la communauté juive, c'étaient Moïse et Confucius qui étaient rapprochés ; tandis que pour la fête nationale américaine, c'était cette fois-ci Georges Washington qui recevait les honneurs d'être comparé au grand Maître chinois. Ensuite, en reprenant pas à pas toutes ces interventions, il est possible de voir certaines stratégies rhétoriques ou arguments apparaître, disparaître ou réapparaître. Dans son long texte reproduit par le *Los Angeles Herald* du 30 avril 1899, Wu avait proposé à ses lecteurs une expérience de pensée :

«Let us put the shoe on the other foot and suppose that Confucian missionaries were sent by the Chinese to foreign lands with the avowed purpose of gaining proselytes, and that these missionaries establish themselves in New York, Philadelphia, San Francisco and other cities, and they built temples, held public meetings and opened schools. It would not be strange if they should gather around them a crowd of men, women and children of all classes and conditions. If they were to begin their work by making vehement attacks on the doctrines of Christianity denouncing the cherished institutions of the country (...) it is most likely that they would be pelted with stones, dirt and rotten eggs for their pains» (Wu 1899).

Wu utilisait l'idée de potentiels missionnaires confucéens pour dénoncer le prosélytisme chrétien en Chine. Néanmoins, cette idée fut particulièrement mal accueillie par le public américain. Plusieurs articles acides furent rédigés à ce propos. Or force est de constater que pendant un long moment Wu laissa en suspend cette idée, comme s'il avait pris conscience que dire de telles choses ne ferait que créer davantage d'antagonismes.

Avec d'autres exemples du même acabit, cette présentation m'a ainsi permis de montrer que Wu Tingfang était particulièrement conscient de l'enjeu de la réception de son discours par l'opinion publique américaine. Son apologétisme ne fut pas élaboré hors sol, comme une doctrine dont il suffirait d'exposer la rationalité pour en prouver la pertinence. Au contraire, Wu était particulièrement pragmatique dans sa démarche, et c'est là qu'il est possible de dire que son entreprise apologétique rejoignait ses ambitions politiques.

Organisation d'un colloque en 2020 (au final annulé pour cause de COVID)

En plus des présentations ci-mentionnées, mon postdoctorat dans le LabEx HaStec a été l'occasion pour moi de préparer l'organisation d'un colloque international sur les tentatives de conversion de l'Occident par des acteurs venus d'Orient(s). Le colloque intitulé « Convaincre et convertir l'Occident ? Trajectoires de lettrés, savants, prêtres et prophètes venus d'Orient(s) » devait se tenir au campus Condorcet les 11 et 12 juin 2020. L'appel à contribution a été envoyé au début du mois de janvier 2020. Ce colloque était organisé bien entendu avec le concours du LabEx HaStec et du GSRL, mais également avec le soutien de l'Institut français de recherche sur l'Asie de l'Est (IFRAE/FRE 2025) et du Centre d'études interdisciplinaires sur le bouddhisme hébergé à l'Institut National des Langues et Civilisations orientales.

Dans le cadre de mon projet de recherche, l'objectif de ce colloque était d'ouvrir une discussion comparatiste sur les tentatives de diffusion de religion, de doctrine, ou de pratiques en Occident. Après avoir comparé les tentatives de diffusion du confucianisme entre les différents pays de l'Asie de l'Est (Chine, Japon, Corée et Vietnam) lors du panel tenu à Leiden en juillet 2019, il s'agissait d'ouvrir la focale et comparer la diffusion du confucianisme avec d'autres écoles de pensée comme le bouddhisme ou l'hindouisme.

Voici reproduit l'argumentaire du colloque :

Argumentaire :

Le colloque *Convaincre et convertir l'Occident ? Trajectoires de lettrés, savants, prêtres et prophètes venus d'Orient(s)* propose de réfléchir à la trajectoire d'acteurs non occidentaux venus en Europe et aux États-Unis dans l'idée de présenter des traditions, religions, pratiques ou cultures venues de terres perçues comme étrangères et orientales. En conviant à cette discussion des spécialistes de différentes aires géographiques travaillant sur les trois derniers siècles, l'objectif sera de confronter et de croiser les perspectives de chercheurs ne se rencontrant que très rarement du fait de l'éloignement de leurs terrains et des langues qu'ils pratiquent. En privilégiant les discours tenus en langues européennes et les pratiques sur le territoire occidental, il s'agira autant de décroiser des recherches souvent conduites dans le cadre de spécialisations aréales, qu'offrir un corpus directement accessible à tous, et s'ouvrant sur une histoire globale, et même connectée, de la réception en Europe et aux États-Unis de traditions venues d'un ailleurs longtemps ignoré, rêvé, conquis, et surtout dominé.

Depuis la fin du XIX^e siècle, la progressive domination politique de l'Occident sur le reste du monde s'accompagna d'une diffusion de dogmes, de savoirs, sans parler de catégories d'intellection. La mission civilisatrice dont se pensait investie une partie de l'Europe ouvrit la voie à une diffusion des *Évangiles* mais aussi à des pratiques, des modes de connaissances et des concepts qui participèrent à des mutations, transformations, réformes et révolutions au sein des traditions intellectuelles et religieuses locales. Islam, Hindouisme, Bouddhisme, Confucianisme, et nombre de traditions sans nom furent contraints de se réinventer ou de reformuler un discours sur soi. Cependant, le renforcement d'une asymétrie référentielle dans la production des savoirs et des croyances n'impliqua pas qu'un mouvement vers l'Orient. Par un effet de retour, ces traditions dites orientales cherchèrent à s'exporter vers de nouvelles latitudes sous les habits de religions, de philosophies, de spiritualités, voire de doctrines politiques susceptibles de suppléer à un manque diagnostiqué en Occident. D'aucunes professèrent pouvoir corriger les défauts d'un monde moderne voué à la disparition.

Afin de couvrir ces discours à travers les évolutions des cadres politiques et des structures de domination épistémologiques entre les périodes de la colonisation, de la Guerre froide, et les décennies les plus contemporaines, les présentations pourront se situer sur une chronologie ouverte jusqu'à l'actualité. Historiens, anthropologues, sociologues, et spécialistes de la littérature

seront de plus invités à croiser leurs approches afin d'offrir un kaléidoscope de perspectives sur ces entreprises missionnaires tournées vers l'Occident moderne, entreprises qui n'ont été que très rarement considérées de manière transversale et globale.

Les communications de cette journée tâcheront d'articuler plus particulièrement les deux thèmes suivants :

1. **La généalogie des discours voulant révéler l'Orient ou des Orient** : on s'intéressera tout particulièrement à la manière par laquelle la diffusion de doctrines auprès de populations occidentales fut tributaire de la présence, voire de la construction de réseaux d'individus et d'institutions, mais aussi de filiations intellectuelles. Chemin faisant, on interrogera surtout la trajectoire de ces acteurs et missionnaires qui durent souvent construire leur discours en fonction d'un public occidental, mais aussi des structures sociales et idéologiques dans lesquelles ils se trouvaient dans leurs pays d'origine. On pourra également procéder à une analyse de la sociologie politique de ces acteurs qui tout en étant les apologues de traditions locales n'ont pas toujours été, et ne sont pas nécessairement les représentants les plus orthodoxes desdites traditions.
2. **Les méthodes employées pour convaincre et faire croire les Occidentaux non seulement à un contenu doctrinal exotique, mais également au fait que l'Occident puisse avoir à apprendre quelque chose de l'étranger**. Seront questionnés non seulement les médias par lesquels le message fut diffusé, mais aussi l'appareil conceptuel utilisé pour communiquer sur un système doctrinal étranger, et l'ensemble de rites et de pratiques sociales qui lui sont associés. On considérera quelles furent les notions employées par ces acteurs historiques pour pluraliser la pensée européenne, tout en critiquant son hégémonie : parlèrent-ils de « religion », de « philosophie », de « sagesse », de « spiritualité », de « culture », ou encore de « civilisation » ? *Quid* des notions originaires de ces traditions — que l'on pense à *karma*, *Dao*, ou *Ubuntu* ? La question du vocabulaire de ces hommes et de ces femmes sera mise en avant.

Dans cette logique, une attention particulière sera donnée aux **enjeux de construction identitaire et aux objectifs concrets** de ces acteurs « à demi civilisés », « issus du tiers-monde » et souvent rabaissés à leur prétendue origine « orientale », « coloniale », « barbare », « sauvage », de « pays du sud », ou de « pays en voie de développement ». Ainsi l'objectif de cette journée sera d'ouvrir de nouveaux questionnements sur la circulation de ces individus vers l'Occident, et considérer ainsi ce que signifiaient et signifient encore les entreprises prosélytiques et apologétiques de ces hommes et ces femmes à la croisée de mondes socioculturels très différents.

Publications en rapport avec le projet de recherche

Ce projet de recherche a, ou plus exactement doit mener à la publication de plusieurs travaux (la majeure partie de ceux-ci sont sur le point de paraître). Ci-dessous se trouve listé l'ensemble de ces publications en cours et à venir, avec un bref résumé de leur contenu.

Article dans les actes d'un colloque : « Gu Hongming, traducteur des Entretiens de Confucius : Anxiété identitaire et prosélytisme confucianiste » (texte accepté)

Ce texte voué à paraître dans les actes du colloque tenu à l'ENS les 26 et 27 janvier 2019 reprend l'essentiel des thèses développées lors de ma communication originale. J'apporte de nouveaux éléments de preuve à mon affirmation que Gu Hongming n'était pas, à l'époque de sa traduction des *Entretiens* de Confucius, un grand savant, ou un « grand maître des études

nationales» (*guoxue dashi* 國學大師) comme on le présente en Chine. Non seulement son rendu des propos de Confucius montre que Gu n'était pas versé dans la littérature exégétique de l'époque — dont la connaissance était pourtant le socle de connaissances fondamentales pour tout lettré passé par le système des examens impériaux — mais je soulignais encore comment Gu utilisait ses connaissances des écrits occidentaux (notamment Goethe) pour magnifier et moderniser le texte chinois. Dans le cadre de mon analyse, je travaillais plus particulièrement sur le riche appareil de notes proposé par Gu.

Article dans une revue scientifique : « Denigrating Taoism in the West: A typology of Late Qing Chinese scholars' discourse » (en cours d'évaluation)

Version améliorée de la présentation donnée en janvier 2019 dans le cadre de la journée d'étude sur les études taoïstes en France, cet article propose une typologie du discours tenu par les confucianistes de langues occidentales sur le taoïsme. Dans ce texte, j'avance la thèse que les discours négatifs que purent tenir les confucianistes de la fin des Qing sur le taoïsme furent profondément transculturels — ils ne reposaient pas sur des topos essentiellement chinois, mais s'appuyaient sur des logiques et des arguments développés en Europe — et au service d'une revalorisation du confucianisme. Le taoïsme servit de bouc émissaire pour les tares et le retard de la Chine. De plus, en sous-évaluant l'importance du taoïsme, ainsi que plus généralement de la religion populaire, les confucianistes assuraient au confucianisme sa centralité. Pour que le confucianisme apparaisse comme le cœur de la civilisation chinoise, le taoïsme devait être placé au rebut de l'histoire.

Article dans une revue scientifique : un article au titre pour l'instant confidentiel (en phase de dernière relecture avant envoi)

Ma communication dans le cadre de l'atelier « Prosélytisme et propagandes en Asie », organisé par le CRHEC de l'Université Paris-Est Créteil a été réécrite en anglais afin de produire un article scientifique, qui sera très prochainement soumis à une revue scientifique spécialisée dans le domaine des études historiques (je travaille à l'heure actuelle à une amélioration du style, et dois vérifier un dernier élément scientifique). Le texte s'attarde plus particulièrement sur les usages que fit Wu Tingfang de Confucius lors de son premier séjour aux États-Unis entre 1897 et 1902. Dans la mesure où ce travail est sur le point d'être évalué, je ne préfère toutefois pas expliciter davantage la thèse générale de ce texte et mes principaux arguments ici.

Une recension dans une revue scientifique :

Comme précisé plus haut dans ce rapport, j'ai été invité par le *Journal of World History* à rédiger une recension sur *Gu Hongming's Eccentric Chinese Odyssey* de Du Chunmei (2017), ouvrage qui porte sur un des principaux auteurs de mon corpus. J'y ai notamment regretté l'absence de réflexion approfondie sur l'apologétique de Gu, et la focale mise sur le problème identitaire de Gu entre Orient et Occident, une problématique articulée par Du à travers le concept très problématique « d'amphibien culturel ».

Ouvrage :

Une fois que je pris conscience de l'importance du corpus à ma disposition pour aborder le phénomène de l'apologétique confucianiste à la fin de la dynastie Qing, j'ai très vite réalisé que le médium idéal pour présenter et analyser ce phénomène était une monographie. Fort des nombreux résultats obtenus lors de mes recherches, j'ai donc entrepris la rédaction d'un projet

d'ouvrage. Mon projet a été accepté par l'éditeur Brill, pour sa collection *Ideas, History, and Modern China*. Je dois rendre le manuscrit en juillet 2021. Voici le résumé soumis de l'ouvrage :

Confucianist Apologetics in the West:

Late Qing promotion of Confucius and his Civilization to Westerners (1874–1911)

"I have the honor to be the first missionary from China, but I hope that I may be followed by others abler than I am, and that you will embrace the religion, for none better can be found."

Wong Chin-Foo

September 27, 1874, Boston

1. Statement of aims

Confucianist Apologetics in the West tackles the question of how Confucianism participated in the international circulation of knowledge, beliefs and practices in the late 19th and early 20th century. The book takes as a departure point Wong Chin Foo's 1874 claim of being "America's first Confucian Missionary," and delves in the cases of several scholars and diplomats that promoted the figure of Confucius to Western audiences until the end of the Qing dynasty. In terms of methodology, this monograph finds its place at the crossroad of several historiographical tendencies, most notably transcultural history and intellectual history.

Confucianist Apologetics in the West casts new light on the margins of the history of Confucianism by focusing on a group of Chinese that tried to promote their doctrine to a Western public. The book offers an original and critical itinerary within a largely unexplored body of texts, and brings to the fore scholars and diplomats that were recognized as key actors in intercultural dialogue during their time but later felt into oblivion. As such, the book provides the reader with access to literature written in Western languages (namely English, French and German³⁰), and relocates this textual production within the larger context of a transcultural intellectual history of the late 19th and early 20th century. Organized around a series of case studies, the itinerary is rooted in solid theoretical foundations akin to the intellectual history of the Cambridge School (especially Quentin Skinner) and more recent attempts to foster transcultural history. It offers a close reading of texts, translations, periodical and archival documents while giving a particular attention to the concepts mobilized by those Chinese intellectuals in their political pursuits: in particular "Civilization." Finally, the book relocates with particular care those texts in their national and international sociopolitical contexts through an analysis of the networks in which these figures developed their plaidoyer.

At the core of *Confucianist Apologetics in the West* are nine main Chinese figures: Wong Chinfoo [Wang Qingfu] 王清福 (1847–1898), Tcheng Ki-tong [Chen Jitong] 陳季同 (1851–1907), Pung Kwang Yu [Peng Guangyu] 彭光譽 (1844—?), Wu Tingfang 伍廷芳 (1842–1922), Ku Hung-ming [Gu Hongming] 辜鴻銘 (1857–1928), Ch'en Ivan [Chen Yifan] 陳貽範 (1870–

³⁰ No relevant material for this study has been discovered in other European languages such as Dutch, Spanish and Italian. The book also draws many insights from Qing era original documents in Chinese, and scholarship in other languages such as Japanese.

1919), Lim Boon Keng [Lin Wenqing] 林文慶 (1868–1957), Wang Ching-dao [Wang Qingdao 王慶道]³¹ (?) and Chen Huan-Chang [Chen Huanzhang] 陳煥章 (1881–1933). These men have never been studied together, and their apologetic discourse of Confucianism has never been considered as an object of study for several of them. Although one may already find scholarly articles and books poking their attitude toward Confucianism, this monograph wishes to go beyond a simple quantitative enlargement of the scientific literature on the topic: by considering the defense of Confucius by these diplomats and scholars as a global phenomenon and not as a marginal shared facet of their intellectual biographies, *Confucianist Apologetics in the West* introduces a new perspective in the study of Confucianism in modern times. The book moves away from the perennial debate regarding Confucianism being understood as either a “religion” or a “philosophy”—a problem hardly discussed by the writers here under scrutiny—, and favors an in-depth analysis of the association of the figure of Confucius with the problematic issue of what “being civilized” meant at a time whence the Chinese Empire was at the mercy of Western imperialist powers and their narratives. As such, the book accretes new insights regarding the global history of Confucianism, and makes clear that the history of Confucianism in Europe and the United States in the late 19th century and early 20th century was not merely the history of a reception channeled by missionaries and sinologists: Chinese figures also willingly tried to diffuse Confucianism beyond the Celestial Empire’s borders, and some of them were listened to.

Confucianist Apologetics in the West also showcases a large portion of textual materials now accessible for the interested reader. Indeed, although some of these documents are still relatively hidden, their entry into the public domain and the digitalization of old books and journals have brought about major change. Many of these documents have, as of late, been reedited or uploaded directly online on websites such as *Archive.org* or the *Gallica* service of the French National Library. The rise of global history and transcultural studies has also raised much interest toward these scholars because they were key actors of late Qing history and of the intellectual exchanges between China and the rest of the world. In China, many of these works have additionally started being republished and translated back into Chinese. As a consequence, a peripheral ambition of this monograph is to offer a historical and scientific framework through which these texts can be apprehended, while saving them from too nationalistic or culturalist interpretations.

The research papers and working projects at the basis of this book have been produced in the context of a postdoctoral research in the Cluster of Excellence “Histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances” [History and Anthropology of knowledge, technic, and beliefs] at the Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris, under the supervision of Prof. Vincent Goossaert.

2. Book synopsis

Confucianist Apologetics in the West is divided into seven chapters which are framed by an extended introduction and a concise conclusion. Each chapter revolves around one or two specific Confucianist figures and approaches a different issue relative to the problems and challenges encountered by these Confucianist scholars in their attempts to promote Confucianism to a Western audience.

0 – Introduction: “What is Confucianist apologetics?”

³¹ The real identity of this person is not ascertained for sure. The displayed Chinese characters were proposed by Jonathan Hermann in an article from 2009, but I have found new elements that call into question this proposition.

The book opens with an introduction that provides an overview of the phenomenon of Confucianist apologetics in the West. The text not only clearly locates it within the context of Chinese late Qing political and intellectual history. It also underpins the intellectual circumstances in Western Europe and the United States regarding the reception of foreign doctrines and religions as well as the rising doubts concerning the idea of White men being endowed by a “Civilizing mission.” I insist on the concomitant rise of discourses on Confucianism abroad with the utilization of Confucius’s figure within nascent nationalist discourses and politics in China, as well as the growing interest of Western educated public for Far-Eastern doctrines and practices, thanks to the emergence of new disciplines such as Max Müller’s “Religious studies” and new syncretic movements like the Theosophical society. Other non-Western proselyte endeavors in Europe and America, such as Swami Vivekananda’s (1863–1902) introduction of Vedanta, are also alluded to.

The introduction lingers over several notions that occupy a central position in this work: firstly, key transcultural concepts deployed by the figures here under study, notably Civilization, Confucianism and *Jiao* 教 “Teaching”; secondly, heuristic categories that this monograph wields as investigation tools. Regarding the latter, I propose to draw a line between the categories of “Confucianists” and “Confucians.” I stress on the fact that the people who promoted Confucius in the West were foremost “Confucianists”—*i.e.* they conscientiously claimed the heritage of a tradition while posing themselves as apologists of a reified message—and not necessarily “Confucians”—a term that I prefer to denote a socio-historical tendency and a group of people sharing specific practices and experiences, such as being educated in the Confucian canon since childhood or taking part in the examination system. The idea that those scholars had a very limited knowledge of the Confucian exegesis, and often merely dabbled in their text with a very general Confucian lore is already adumbrated. I then justify the use of the term “apologetics” to denote this phenomenon and its theoretical implications. This is done through a discussion regarding the neighbor terms available to scholars—*e.g.* “proselytism” or “propaganda.”

Finally, I lay out a clear definition of “Confucianist apologetics in the West” by pinpointing its key features: 1) systematic reference to Confucianism as a proof that China is a civilized nation; 2) reluctance to convert; 3) deployment of comparative and “allohistoric” arguments; wishes to change Westerners outlook on China, and consequently their political attitude; 4) call into question of Western values’ normativity through Western concepts and arguments; 5) transcultural position of the Confucian apologist that is not an orthodox representant of Confucianism but a man that negotiates his “Chinese identity” in between cultural worlds. I then underline its differences with four other phenomena: a) the promotion of Confucianism by some Westerners; b) the championing of Confucius by Chinese or local intellectual in other Asian countries; c) the attempts to educate in Confucianism some Chinese diasporic populations; and d) “non-Chinese Confucianist apologetics in West” that can be found around that time in the works of several Japanese scholars, and that would later concern Korean and Vietnamese figures.

The corpus and the scope of the study are additionally delimited with a rapid presentation of the several figures explored in this book, and the documents available to study them. Their main texts in Western languages are briefly expounded on; and I present the other sources that can give us an entry on those scholars like the journal articles devoted to them in their time, or the archival material still available. I also explain why the end of the Chinese Empire in 1911 marked a brutal caesura for Confucianist apologetics, clarifying as such why the monograph doesn’t explore later productions.

The introduction comes to an end by presenting the content of the upcoming chapters. While highlighting that the defense of Chinese Civilization through Confucius was the core objective of these scholars—an objective often pursued without the strong support of the Chinese regime—the many subthemes and challenges raised by such an apologetic move are listed:

Chapter 1—When and how some Chinese people, who had benefited from a foreign education (understood mainly here in terms of language and religion) first felt compelled to voice plaidoyers in favor of Confucianism to a Western audience? And what role did Christianity play in this move?

Chapter 2—What place could find the defense of Confucianism in the many discourses and activities Chinese scholars and officials purported and carried out while abroad?

Chapter 3—When and how did Confucian “transformation by education” (*jiaohua* 教化) start being considered by the Chinese administration as something that could concern non-Chinese population? And, consequently, did it entail a systematic foreign policy to promote Confucianism?

Chapter 4—Was Confucianist apologetics consciously articulated as political soft-power by the apologetists in the West and to which social categories was it addressed to?

Chapter 5—What role did the translation of Confucian texts played in the diffusion of a Confucian gospel to Western population?

Chapter 6—Was writing in Western languages about Confucianism only producing a discourse addressed to a Western audience, and did it necessarily go hand in hand with a political defense of the Chinese Empire?

Chapter 7—How and why did Confucianist apologetics try to enter Western Universities?

1 – Confucius in America: From Christ to Confucius

The first chapter starts to elaborate the notion of “Confucianist apologetics” by first trying to excavate the first discourses on Confucius produced by Chinese people in Western languages. Although I dismiss the idea that very early Chinese visitors in the West such as Shen Fuzong 沈福宗 (?-1691) or Huang Arcade Jialüe 黄嘉略 (1679–1716) could be considered as the first Confucianist apologues, I underscore the fact that to be able to express oneself in a Western language before the end of the 19th century often implied having received an education by foreign missionaries, and consequently often being baptized as a Christian.

The chapter moves therefore forth by questioning how the earliest Chinese persons who spoke of Confucius in the West were able to do so while harboring at first a profound faith in Christianity. To begin, I discuss the case of one of the first literati to come to the West in 1867, and who assisted James Legge in his translation of the Chinese classics: Wang Tao 王韜 (1828–1897). As Wang never produced any discourse in Western languages—he gave several lectures in England, but in Cantonese and they were translated by James Legge—I focus rather on what it meant to him to address a Western audience. By so doing, I clearly pinpoint the ambiguity of a form of apology that stress more on explaining or drawing a picture of China than recruiting.

I then move to the other side of the Atlantic Ocean to discuss the case Wong Chin Foo, who was the first Chinese to declare himself a “Confucian Missionary,” and other Chinese scholars associated with “Chinese Educative Mission” (1872–1881) either as teachers or

students³². While exploring Wong's textual production and its reception by the American public thanks to a minute reading of the press of the time, I underscore the fact that promoting Confucianism to a Western audience should better be regarded as a political move than as a proselyte endeavor. Lecturing on the high principles of the Confucian faith bespoke changing the narrative of the Chinese being a lesser type of humanity, and denouncing the illegitimate violence they were subjected to in the United States. With Wong also started a key feature of Confucian apologetics: defending Confucius and the Chinese often went together with speaking ill and denouncing the work of Christian missionaries in China, notably the Protestants. I ponder here on the debate that opposed Wong to Lee Yan Phou [Li Enfu] 李恩富 (1861–1938) on the theme “Why Am I a Heathen?” and classify the different attitudes showcased by the Chinese who expressed themselves on Confucius, its doctrine, and the body of practice that was associated with his name. I notably highlight here the fact that the Christian Chinese sided with the terminology of “Confucius being a philosopher” (which made him compatible with the Christian Gospel)—aside Lee, another example here is Kwong Qichiu [Kuang Qizhao] 龐其照—while those more hurtful toward Christianity had no problem speaking of religion. This transcultural approach accretes new insights to the abundant literature on the dichotomy between “religion” and “philosophy” in the designation of Confucianism.

The chapter ends nonetheless by putting to the fore the common ground shared by all these Chinese scholars: they all made extensive use of the terms “civilization” or “civilized” in their discourses, making clear once again that this concept holds a central status in the international political lexicon of the late 19th century.

2 – The Parisian life of Confucius

The second chapter follows T'chen Ki-tong [Chen Jitong] 陳季同 (1851–1907) and several lesser-known earlier Chinese officials who worked in the Chinese legation in Paris around 1870—notably Ly Hong-fang and Ting Tun-Ling. The goal of this chapter is slightly different from the previous one as I look more into the problem of the places where one could find defense of Confucianism within the many discourses and activities of Chinese scholars and officials abroad. T'chen's defense of Confucianism is relocated within his numerous talks and texts, which tried to entice the French to look at China from a different angle. By so doing, I question whether Confucianism was necessarily the central theme to discuss the value of Chinese Civilization, or if he was but a card played within a bigger deck of possibilities. I also pinpoint striking dissimilarities between the case of the Chinese who participated in the French *salons* with their predecessors in America. While the latter located their discourse within or against religious communities, the francophone Confucianists were affiliated or at least tried to be associated with the literary field. T'chen not only did much for the introduction of Chinese literature for the European general public (all his books were translated in four or five European languages), but he also tried to picture himself as a writer and novelist. Ting Tun-ling, who had incidentally been the Chinese teacher of Theophile Gauthier's daughter also wrote a novel with Confucian tones. Confucian apologetics should therefore be declined not only according to the origin of the speaker, but also to the targeted audience.

I, furthermore, highlight the network in which T'chen and the others could find themselves, and the people they could enroll in their endeavor. Though T'chen succeeded in becoming a figure known in *le Tout-Paris*, others hardly accomplished such an exploit. T'chen lectured at La Sorbonne, dined with Léon Gambetta, and was a regular writer in *Le Figaro*. The

³² An official mission that sent a group 120 Chinese students to the United States.

two others mentioned above remained unknown Chinese tutors at the National Institute of Oriental Language, without much connection with the rest of the Parisian intellectual world. Ly Hong-Fang was obviously the assistant of the Professor Hervey de Saint-Denys, but never really produced a discourse of his own. Here, I give additionally a general panorama of Chinese lecturers present in Paris at the end of the 19th century and show they all had tied with the Chinese Legation but hardly produced any apologetics discourse. This enables me to start characterizing another specific feature of late Qing Confucian apologetics: the one who succeeded in gaining popularity and having their considerations discussed were always colorful characters or at least they presented themselves as such (notably Wong, T'chen, Wu and Ku). Yet to become identifiable to the general audience they took caricatural stances that often alienated the academic circles, that regarded them as frauds.

All in all, I show that Confucius's defense was hardly professed directly and found its place within a more general attempt to give a kaleidoscopic presentation of China. Despite the descriptions of the old Chinese master were always laudatory, they were but a part of a more encompassing strategy to depict the Chinese as a civilized people that deserved to be respected. Imparting the Confucian gospel served a political purpose, without either having a clear religious agenda, or attracting the attention of European sinologists who often considered they understood better Confucius than these "westernized Chinese."

3 – Confucian Apologetics: An Imperial policy?

After two chapters centered on case studies in America and in France, the third chapter takes a step back to put under examination two questions: firstly, when did Chinese officials start to consider the possibility of fostering a discourse to promote Confucius to Westerners? And secondly, did this idea only hatch in the mind of the several Chinese abroad or was it spearheaded by an imperial impulse? To answer these questions, I look into the history of Chinese diplomacy in search of official decrees or other official texts that could poke the subject. Here I cast light on the issue of Chinese terminology to denote Confucianism, and I argue that the theorization of a Confucian missionary enterprise implied a set of conceptual tools that were still nascent in the last three decades of the Qing dynasty. If the cult of Confucius was to be deployed in the wake of the New Policy after 1901 as a tool to foster national unity, it was not yet regarded as a social practice and a doctrine that could be diffuse abroad.

As a matter of fact, the idea of propagating Confucianism outside of China was first envisioned as a mission addressed to the Chinese people abroad, be they migrant workers, diasporic Chinese or temporary Chinese students in Western schools and universities. This case is made clear in the context of the American continents. The question of Confucianism in Americas was first a problem for migrant workers who were refused cemetery lots to be buried in, and consequently places where they could practice the cult of ancestors. A new problem was revealed when the Qing government realized that the students sent to the United States became every month more and more estranged with Chinese language and social practices, an observation that triggered attempts to re-educate them in Confucian doctrines and practices. In this regard, Liu Liangyuan 劉亮沅 (1838—?), the Chinese General Consul in la Havana, also opened Confucian oriented schools for Chinese migrant workers in the 1880s. What these cases revealed is that the very conception of Confucianism as doctrine or a system of belief that could be transmitted to non-Chinese was hard to conceive. This impediment found its sources in an official conception of the world that did not regard Confucianism as a teaching among many others, but as the matrix of a social ecology. Adhering to Confucianism meant adhering to a specific society, with its specific codes and practices.

This leads me to the examination of the only official apology of Confucius in a Western language by an official sent abroad with the specific mission to promote the teachings of China to the West: the lecture “Dissertation on Teaching” (*shuojiao* 說教). In 1893, the Viceroy Li Hongzhang 李鴻章 (1823–1901) sent Pung Kwang Yu [Peng Guangyu] 李鴻章 (1823–1901) to the First World Parliament of Religion that took place during the World Exposition of Chicago. Ignoring Wong Chin-foo’s claim, he presented himself as the “first scholar to go abroad to evangelize” (*chu ru ru hai xi jing* 初儒入海西經) in his report to the throne. I here give an exposition of how this text was produced and diffused in the West, and pay much attention to the different versions of the document that are still available in Chinese and English, in both printed and draft versions. This notably enables me to single out the agency of the translator—the baptized Chinese Yung Kwai [Rong Kui] 容揆 (1861–1943)—and anatomize elements that he did not deem valuable for a Western audience. This makes explicit a caesura between the Western educated Chinese of the time, and older Chinese officials that had been educated in a more traditional system. I highlight nonetheless specific elements that would be shared by later Confucianist apologetic texts—such as the denigration of other Chinese schools of thought, notably Taoism—, and ponder on the reasons why this was the only attempt launched by high official to present Confucianism in the West.

I end the chapter by characterizing Pung as the only Confucianist apologist who was also a Confucian, and who understood the Confucian canon and Confucian ritual practices through spectacles hardly influenced by Western notions. For instance, he completely refused the concept of “religion,” stating that the Chinese term *jiao* 教 would suffice. The corpus of texts he made reference to were also much broader than the other Confucianists trained in Western language. First important apologist sent abroad, he was simultaneously the last to articulate a discourse on Confucianism without submitting to the referential asymmetry in knowledge and belief production that placed the West on the top. I offer several hypotheses to explain why his example was not followed by later proponents of Confucius on this specific point.

4 – Confucian Propaganda? Defending the interest of China through Confucius

The fourth chapter focuses on the pro-Confucian discourse of the Chinese Minister to the United States, Spain and Peru between 1897 and 1902, Wu Tingfang 伍廷芳 (1842–1922). After several lectures Minister Wu gave on the Confucius, Mencius and the system of five relations in the Confucian ethic system in late 1900, he was accused of being a dangerous Confucian propagandist, who denigrated the Christian faith insidiously. Several Pastors indeed denounced his “Confucian propaganda” and lambasted him in sermons, journals and newspapers. Taking this rebuttal as a departure point, I question whether Wu really considered himself as a propagandist, and reconstruct the exact chronology of the discourses and the events that led him to publicly uphold Confucianism.

Because Wu Tingfang would later become one of the main people to introduce Theosophy in China, his defense of Confucianism has sometimes been regarded as not completely sincere. I dismiss this argument as both anachronistic and misleading regarding the nature of Confucianism—it would imply that there is a clear transhistorical definition of Confucianism. In Wu’s eyes, Confucianism was already a somehow syncretic doctrine. Furthermore, he hardly ever considered in his texts the theological tenets of the religions he spoke of. Wu was solely interested in their concrete functions within society. This is a pragmatic approach to the matter that notably led him to affirm, to the dismay of his Christian and racist auditory, that “a good Christian is a good Confucian, and a good Confucian is a good Christian.” In spite of what his opponents said of him, a close reading of his comparisons between

Christianity and Confucianism displays a good knowledge of the Christian gospel, and one may, yet, wonder if his reading of Confucius or Mencius had not a Christian touch. As such, the case of Wu also hones the thesis that in the study of the circulation of doctrine, there is much methodological impediments in considering that clearly identified “doctrines” travels from one place to the other. A transcultural approach that pushes to the front the historical agent and his deeds and thoughts should be privileged. I, nonetheless, move away from an attempt to clarify Wu’s faith—something impossible because of the disappearance of personal documents—in order to analyze what Wu wanted to do with Confucianism.

Thanks to the excavation of previously forgotten documents—notably talks transcripts different from the final published versions and snippets of some of his previous unknown lectures displayed in newspapers—I show that Wu was consciously using Confucianism to marshal a “civilization agenda.” It was part of a political strategy elaborated as soon as early 1899, when Wu realized that fighting for the interest of China and the Chinese people didn’t simply mean fighting in court, and sending memorandum the American Foreign services, but gaining to his cause the key political actors and perhaps the general public altogether. He pushed forward or toned down his defense according to what was happening in the news—in the months following the Boxers siege of Beijing, he would notably multiply his lectures. Being a good public speaker, Wu kept track of how his discourse was perceived, and adjusted his words accordingly. He additionally adapted his claims according to the audience he was facing: in front of the members of the Ethical society, Confucius was akin to Jesus Christ, while he was compared to Moses in front of a Jewish audience, or to George Washington during a discourse for the celebration of American Independence Day. Notwithstanding, Confucianism was not merely an attention-getting device. Wu Tingfang clearly attempted to reconstruct some elements of the Confucian doctrine as possible foundation for an international order that would really be “civilized.”

5 – Confucius translated for Westerners

The fifth chapter then focuses on the case studies of Ku Hung-ming’s translations of Confucius’s *Lunyu* 論語 (*The Discourses and Sayings of Confucius: a New Special Translation, Illustrated With Quotations From Goethe and Other Writers*, Shanghai, Kelly and Walsh, 1898) and the *Zhongyong* 中庸 (*The Conduct of Life or the Universal Order of Confucius*, London, John Murray, 1906) and Ch’en Ivan’s translation of the *Xiaojing* 孝經 and parts of *Ershisi xiao* 二十四孝 (*The Book of Filial Duty With the Twenty Four Examples*, London, John Murray, 1908). These texts were the only translations of the Chinese canons produced in Western language during the Qing dynasty by Chinese subjects. Here I deploy a twofold methodology: these books are studied in terms of both texts and physical objects. I analyze not only how Ku and Ch’en translated the Chinese canonical sentences, but also how they interacted with publishers in order to have these books edited, printed and circulated.

An investigation in the archives of the publishers and biographical documents first enable me to set up the concrete context of production of those works. These translations being written while Ku was working at the Viceroy Zhang Zhidong’s office and Ch’en at the Chinese legation in London, I first clarify how these political positions affected their endeavor—I incidentally provide here the first presentation of Ivan Ch’en in the scientific literature. I also highlight the role of the Western editors and publishers in the realization of those translations, not only as intermediaries but also as people who can affect the texts. Some previous scholars advocated, for instance, that Chen’s had cut several passages of *the Twenty Four Examples* in order to omit what would have been regarded as negative elements, when in truth, it was a solution to satisfy the printer who explicitly asked the book to be reduced in order to limit the production cost.

Regarding the translation of the text, I offer a meticulous reading of the English prose proposed by Ku and Ch'en. I pay notably attention to the terminology they put to use in order to translate Chinese key terms, pointing at the fact that they both modernized Confucius's parlance and the terms he had mobilized. With several examples, I also look into their grammatical understanding of some Chinese sentences. This enables me to clarify their attitude toward the orthodox commentaries of these texts. In the case of the translation of the *Analects*, I notably show that Ku never followed the grammatical explanations given by Zhu Xi 朱熹 (1120–1200) the commentator that every Chinese scholar had to know by heart in order to succeed at the imperial examination. As a consequence, I look deeper into Ku's understanding of the Confucius's text, and challenge the idea that he was a "great master of traditional Chinese texts" (*Guoxue dashi* 國學大師) because his understanding of the Confucian canon was not based upon a classical methodology passed down from master to discipline. Ku clearly didn't know the canonical commentaries, but approached these texts as an autodidact who fancied "finding" Goethe and Carlyle's good words in the mouth of the old master. Here I notably discuss how he used Goethe as a commentator of Confucius, and how his abundant footnotes where he convoked quotations from great modern European minds served him to modernize Confucius. I finish the analysis of Ku and Ch'en translations by discussing the parallels they established indirectly between Confucius and Jesus Christ, stressing once again the fundamental role of comparison with Christianity in the attempts to ground Confucianist apologetic discourses.

I finish this chapter by discussing the posterity of these translations. This is done not only in terms of quality—who evaluated positively these translations and why—but also in terms of quantity. The archives of the publishers indeed enable me to clearly quantify how many of these books were circulated: in the end, only a small number of copies were sold during the Qing era, a fact that may explain why these books almost felt into oblivion in later periods.

6 – Confucius for the British Empire, and Confucius for the Peranakans?

The sixth chapter is concerned with the writing and political activities of Lim Boon Keng. Originally trained as a physician, Lim was a very important political and intellectual figure of the Peranakan community in Malaysia and Singapore at the end of the 19th century and during the first half of the 20th century. He is still regarded as an important partaker in the history of Singapore nowadays. I start this chapter by giving one of the first English biography of this person, and insist most particularly on how his defense of Confucius was related to his political activities before 1911. Here again I make explicit that defending Confucius meant producing a cultural or religious discourse that should be understood in the context of defending the rights but also the identity of a community, in this case, the Chinese of the Straits settlements. As a consequence, this chapter on Lim Boon Keng brings forth a new important question: Was writing in Western languages about Confucianism only producing a discourse addressed to a Western audience, and did it necessarily entail a political defense of the Chinese Empire?

Indeed, despite the fact that he had extensively written on the Chinese political system and the crisis it faced (notably in *The Chinese crisis from within* in 1901), Lim was not all heartily defending the Manchu regime as Ku Hung-Ming had done the very same year in his *Papers From a Viceroy's Yamen*. By comparing Lim's and Ku's texts, it appears that they shared a defense of a Chinese identity characterized by Confucianism, but it didn't mean that they both had to regard Confucianism as a system of thought intrinsically associated to the Imperial regime. As a matter of fact, Lim would defend that the *Datong* 大同 or "Great Harmony"—a concept taken from Confucian scriptures and at that time largely publicized by the Chinese reformist Kang Youwei 康有為 (1858–1927)—could be realized outside of the Chinese polity. Lim believed that *Datong*

was attainable within the British Empire. On the one hand, elements of Confucianism started to be theorized in a deterritorialized context, and one could say that he tried to make Confucian concepts go global. But on the other hand, Lim's promotion of Confucianism was embedded in an identity agenda for his diasporic community. Indeed, Lim participated to a more general movement to "re-sinicized" the Peranakan or Baba communities in South-East Asia. In comparison, Ku Hung-Ming attempted to cut all links with his Peranakan past and the island of Penang where he was born twelve years before Lim. Lim wrote texts on Confucianism in English, but also in Chinese and Malay. For him, writing in English could be regarded as a device to enhance the circulation of his texts without necessarily addressing specifically his discourse to a western audience. I here outline that writing in English meant writing for the people who could read English, wherever they came from, and as a consequence, one should regard Confucianist apologetics as a genre that addressed simultaneously the colonizers and the educated colonized.

Recent scholarship concerning Lim has highlighted his "Confucianism system" notably through the study of the articles he wrote between 1904 and 1907 in the *Straits Chinese Magazine*. This chapter will conclude on a broader analysis of his claims. More texts from earlier periods of his life are included to the picture and I pinpoint the strategies he deploys to once again modernize Confucius, whiling belittling elements of Chinese lore that he regarded as superstitious. I particularly pay attention to the role played by science and Western political ideas in this context. The place of Christianity in his discourse is finally briefly presented.

7 – Confucius enters Western Universities?

For the last case studies, the book turns toward two inaugural documents within the context of Western Academia: the first PhD dissertation on Confucianism written by a Chinese scholar in an American University — *The Economic Principles of Confucius and his school* (1911) by Chen Huan-Chang; and the first long article in sinology written by a Chinese Lecturer in Germany, "Die Staatsidee des Konfuzius and ihre Beziehung zur konstitutionellen Verfassung" (1913³³) of Wang Ching-dao (then translated into English and augmented in 1912 under the title: *Confucius and New China: Confucius's Idea of the State and Its Relation to the Constitutional Government*). Although Chen's book has received much attention from scholars working on the history of the concept of "religion" in China — Chen's being a key proponent of the idea that Confucius's teaching should be enshrined in the Chinese Constitution and one of the founding members of the "Confucian Church" (*Kongjiaohui* 孔教會) in 1912 — This has not been the case of Wang's text, which has remained largely understudied. Wang is still, as a matter of fact, a very evanescent figure and we are not sure of the original Chinese characters that form his name — I offer here several new interpretations of on this matter.

In this chapter, I look at the rhetoric and the argumentation deployed by these two scholars to defend the value of Confucianism in the modern world, and more particularly in regard to political matters, and the organization of the State. By pinpointing how these works tried to establish themselves in clearly identified academic field — "economy," or "history of economic thought" for Chen and "philosophy" for Wang—the chapter underscores the consented efforts made to appeal to a Western academic readership. Simultaneously, the two works are contrasted in regard of their uses of footnotes and scientific apparatus: I show as such that because of the differences within the academic milieus and they were evolving in, they made very dissimilar uses of references to Western texts. While summarizing the key arguments of their discourse, I, furthermore, highlight the originality of their production within the context of

³³ The text was published in 1913, but it was written before Wang left Berlin at the end of 1911.

Confucianist apologetics. For examples, Chen introduced a “historical consciousness” to the apologetic discourse, while Wang systematically discussed the arguments adduced by many works in sinology (siding notably with Georg von der Gabelentz against most of the famous sinologists of the time) and philosophy (strongly refuting Hegel’s position on China).

After the analysis of the content of these productions, this last chapter moves toward a discussion of the reception these works have known in the academia. The goal is here to determine to what extent the entry of Confucius in the scholarly discourses held at the University could be regarded as a success or a failure. To do so, I browse the very numerous book reviews that were written regarding Chen’s book (some of them being redacted by soon-to-be key Western intellectual figures such as the economist John Maynard Keynes) and I also question the position of this monograph within sinological literature. The same is done for Wang’s German article and its English translation. In this second case, I notably discuss how Wang’s positions were progressively dismissed in German sinological circles which started being structured around several figures’ antagonist to Wang.

In the end, I argue that the entry of Confucius in Western academic system was more a failure than a success. Works written by Chinese scholars in Western languages were hardly considered by the sinologists and China-interested scholars—I take the example of Max Weber’s complete denigration of Chen and Wang and his refusal to discuss their arguments when they contradicted his own position. Before the end of the Empire, the Chinese discourses held in Western languages over Confucius and Confucianism did not hold any notoriety. I furthermore contrast this absence of reconnaissance with the positive evaluation given to Japanese scholars—as exemplified by the case of *Inoue Tetsujirō* 井上哲次郎 (1856–1944).

8 – Conclusion

In the conclusion, the themes and questions tackled in the body of the research are revealed in their actuality. I first reiterate the importance of this corpus to our understanding of the circulation of knowledge, doctrines and beliefs at the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century from a global perspective. I also pinpoint the problem of characterizing the circulation of doctrines, schools of thought or religions from a holistic point of view. As demonstrated in the seven preceding chapters, exporting Confucius to Western audiences meant something different for each of the actors invested in the process. And one can rightly say that all the figures expounded upon in this book didn’t understand Confucius and his teachings in same manner. They all elaborated their own Confucius in order to sustain their peculiar agendas. As such, I dismiss the idea that they presented a genuine Chinese description of Confucianism that should be opposed to a wrong image upheld by Westerners. They also participated in the creation of a Confucian myth that was estranged from a long tradition of thought. I notably insist here on their contribution to the divorce between the figure of Confucius and later Chinese traditions that claimed to follow him. Before 1921 and the publication of *Das Lebensproblem in China und in Europa* by Chang Carsun, no Confucianist apologist defended what we now call “Neoconfucianism.” They were all reluctant or incapable of conveying canonical exegesis; they tried to give a modernist depiction of Confucius that more or less neglected later periods and intellectual trends in China. The Confucianist apologues all wanted to go back to Confucius as a modernist figure that characterized the civilization of China, while belittling his intellectual successors.

This characterization is then briefly put in comparison with later Confucianist apologetics in the West: first, with the rise of Neoconfucianism in Western academic circles (a phenomenon that started in the early 1930s but that gained much impetus after the 1960s); second, with the

current mobilization of the Confucius figure by the Chinese power. While the rise of Neoconfucianism was promoted by exiled scholars who wished to restore the preeminence of a school of thought while prolonging its continuity—which impelled them to admit that this tradition could know many vicissitudes during its long history; the recent promotion of Confucianism in the political sphere is quite akin to what was done at the end of the Qing Era. Confucius’s supposed superiority and his understanding of what it means to be civilized are propelled at the fore of propagandist campaigns. Once again Confucius serves a political agenda; once again China wants to be recognized as a model of Civilization for the future. But here again, the people who dabble in this kind of discourse are completely disconnected from traditional modes of transmission, reading and understanding of the texts. Confucianism is once again reduced and essentialized in a peculiar understanding of Confucius’s teaching. The only difference is that the Communist Party, unlike the Qing dynasty, has now accorded its financial and political support to this project. And it is too early to judge whether the current promotion of Confucianism in the West will follow the same path as Late Qing Confucianist apology.

The book closes with a brief statement that recapitulates the features of Confucianist apologetics identified during the several chapters of the book, and already outline in the introduction.

Bibliographie

- AMES Roger T, & HERSCHOCK, Peter D. 2017. *Confucianisms for a Changing World Cultural Order*, Honolulu, Hawai'i University Press.
- BELL Daniel A. 2003. *Confucianism for the Modern World*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BERTHRONG, John. 2003. « Boston Confucianism: the third wave of global Confucianism », *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 40, n° 1-2, pp. 26-47.
- BERTHRONG, John. 2012. “From Beijing to Boston: the future contributions of the globalization of new Confucianism”, in YANG, Fenggang; & TAMNEY, Joseph B. (eds), *Confucianism and spiritual traditions in modern China and beyond*, Leiden, Brill, pp.131-147.
- BILLIoud Sébastien. 2012. *Les devenirs contemporains du confucianisme dans le monde chinois*, Mémoire d'Habilitation à Diriger les Recherches, Paris.
- BILLIoud Sébastien, & THORAVAL Joël. 2014. *Le Sage et le peuple : Le renouveau confucéen en Chine*, Paris, CNRS édition.
- BOREL Francis. 1930. *Un Sage Chinois : Kou Hong Ming*. Paris, Rivière.
- BOUILLIoud Jean-Philippe, & LUCA Nathalie. 2013. « Introduction », *Nouvelle revue de Psychosociologie*, 2013/2 (n° 16), pp. 7-15.
- CERTEAU, Michel. 1981. “Une pratique sociale de la différence : croire”, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XV^e siècles*, Rome, Ecole Française de Rome, pp. 363-383
- CHAN Wing-Tsit. 1953. *Religious Trends in Modern China*, New York, Columbia University Press.
- CHEN Cisheng 陳此生. 1925. *Wu Tingfang yi shi : fu Wu Tingfang zhuan 伍廷芳軼事 : 附伍廷芳傳*, Shanghai, Hongwen tushuguan.
- CHEN Hsi-Yuan. 1999. *Confucianism encounters religion: the formation of religious discourse and the Confucian movement in Modern China*, Ph.D. dissertation, Harvard University
- CHEN Yong. 2012. *Confucianism as Religion: Controversies and Consequences*, Leiden, Brill.
- CHING Julia. 1993. *Chinese religions*, Basingstoke, Macmillan.
- CHUANG Chienhui 莊千慧. 2014. « Chūgoku kara kieta shinchigakukyōkai: Goteihō ni yoru shinchi-gaku shōkai to kindai Chūgoku bukkyō-kai to no kakawari ni chakumoku shite ” 中国から消えた神智学協会 : 伍廷芳による神智学紹介と近代中国仏教界との関わりに着目して, *Hikaku bunka kenkyū 比較文化研究*, n° 111, pp. 245–253.

- CHUANG Chienhui. 2020. “Theosophical Movements in Modern China: The Education Provided by Theosophists at the Shanghai International Settlement”, in *Theosophy across Boundaries: Transcultural and Interdisciplinary Perspectives on a Modern Esoteric Movement* edited by Hans Martin Krämer and Julian Strube, New York: Suny Press, pp. 149–178.
- CIAUDO Joseph. 2020. “Book-review: Du, Chunmei. *Gu Hongming’s Eccentric Chinese Odyssey*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019. vii + 251 pp. ISBN 978–0812251203. \$85.00 (hardcover); \$32.95 (paper); \$32.95 (E-book), *Journal of World History*, 2020, pp. 823–825
- CIAUDO Joseph. 2021. ‘Renegotiating a civilization of one’s own: the transcultural life-world of a Chinese Minister to the United States in the early twentieth century’, in GAUPP Lisa and PELILLO-HESTERMEYER Giulia (Eds.), *Diversity and Otherness: Transcultural Insights into Norms, Practices, Negotiations*, Berlin, DeGruyter, pp. 127–145.
- COHEN Paul A., *Between Tradition and Modernity: Wang T’ao and Reform in Late Ch’ing China*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974.
- CORDIER Henri. 1922. ‘Wou T’ing-fang’ *T’oung Pao*, vol. 21; n° 5, p. 365
- DING Xianjun 丁賢軍俊 & YU Zuofeng 喻作鳳. 2005. *Wu Tingfang pingzhuan 伍廷芳評傳*, Beijing, Renmin chubanshe.
- DU Chunmei, “Gu Hongming as a Cultural Amphibian: A Confucian Universalist Critique of Modern Western Civilization”, *Journal of World History*, vol. 22, n° 4, pp. 715–746.
- DU Chunmei, *Gu Hongming and the Re-Invention of Chinese Civilization*, Thèse de doctorat, Princeton University, 2009.
- DU Chunmei, *Gu Hongming’s Eccentric Chinese Odyssey*, University of Pennsylvania Press, 2019
- DUTOURNIER Guillaume. *Zhu Xi et Lu Jiyuan. Description d’une relation lettrée dans la Chine des Song*, Thèse de doctorat, Inalco, 2014.
- ÉIGEARTAIGH, Aoileann Ní, & BERG Wolfgang. *Exploring Transculturalism: A biographical approach*. Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
- FLÜCHTER, Antje and JIVANTA Schöttli. *The Dynamics of Transculturality: Concepts and Institutions in Motion*. Springer, 2015.
- FROST Mark R. 2009. ‘That great ocean of idealism’: Calcutta, the Tagore circle and the idea of Asia, 1900–1920’, in: MOORTHY S. & JAMAL A. (eds), *Indian Ocean Studies: Cultural, Social and Political Perspectives*, London, Routledge, pp. 251–279.
- FROST Mark R. 2012. “‘Beyond the limits of nation and geography’: Rabindranath Tagore and the cosmopolitan moment, 1916–1920”, *Cultural Dynamics*, vol. 24, n° 2-3, pp. 143–158.
- GE Zhaoguang 葛兆光. 2007. 孔教，佛教抑或耶教？1900 前后中國的心理危機與宗教興趣， in Wang Fansen 王汎森 (ed.), *中國近代思想史的轉型時代*. Taipei, Lianjing chubanshe, pp. 201–240.
- GONG Gerrit. 1984. *The Standard of ‘Civilization’ in International Society*, Oxford, Clarendon.
- GOOSSAERT, Vincent, & PALMER, David. 2012. *La question religieuse en Chine*, Paris, CNRS édition.
- GOOSSAERT, Vincent, “Un clergé confucianiste? Avancées récentes de la recherche’, in AVON Dominique (dir.), *Faire autorité. Les religions dans le temps long et face à la modernité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, p. 89–98.
- GUO Shiyu 郭世佑. 2002. « Wu Tingfang : yi ge chuse de wenhua shizhe » 伍廷芳 一個出色的文化使者, *Renmin luntan 人民論壇*, n° 12, pp. 57–59.
- HERMAN Jonathan R. 2009. ‘The Mysterious Mr. Wang: The Search for Martin Buber’s Confucian Ghostwriter’, *Journal of Chinese Religions*, vol. 37, pp. 73–91.
- HOFFMAN Louis, & THELEN Matt. 2010. ‘Interfaith Dialog’, in LEEMING David (ed.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, New York, Springer, pp. 880–881.
- HU Xuecheng 胡學丞. 2012. Wu Tingfang de tongshenxue yu lingxue shengya 伍廷芳的通神學與靈學生涯, *Zhengda shicui 政大史粹*, n°22, 1–22.
- Inconnu. 1908. ‘Mr. Wu to Lotos Club’, *New York Tribune*, May 07, p. 3

- KIM, Tae-yeon. 2012. *Konfuzianismus und Christentum im China des 19. Jahrhunderts : eine Untersuchung zum frühen Ku Hung-ming (1883 - 1896)*, Heidelberg, Heidelberg University Dissertation.
- KOU Hong Ming, & Borrey Francis, *Le Catéchisme de Confucius*, Paris, Rivière, 1927.
- KRAMERS K. P. 1981. 'Confucian Apologetics in Modern Times', in IDEMA W. L. *Leyden Studies in sinology*, Leiden, Brill, pp. 177–190
- KU Hung-Ming, *The Discourses and Sayings of Confucius: A New Special Translation with Quotations from Goethe and Other Writers*, Shanghai, Kelly and Walsch, Limited, 1898.
- KU Hung-ming. 1901. *Papers from a Viceroy's Yamen*, Shanghai, Mercury.
- KU Hung-ming. 1915. *The Spirit of the Chinese People with an Essay on 'The War and the Way out'*, Peking, Peking Daily News.
- LEE Ming-huei. 2017. *Confucianism: its roots and global significance*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- LEE Yan Phou. 1887. 'Why I am Not a Heathen. A rejoinder to Wong Chin Foo', *The North American Review*, vol. 145, n° 370, pp. 306–312.
- LI Chen. 2014. "Lawyers as the Emerging Diplomatic Elite in China: the Making of the First Chinese Barrister at the English Bar", *The Chinese Journal of Comparative Law*, vol. 2, n° 2, pp. 337-376.
- LIU H. Lydia. 2004. *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*, Cambridge Mass. Harvard University Press.
- LOU Tseng-tsiang Dom Pierre Célestin. 1945. *Souvenirs et Pensées*, Bruges, Desclée de Brouwer.
- LUK, Bernard Hung-kay. 1981. "A Hong Kong Barrister in Late Ch'ing Law Reform", *Hong Kong Law Journal*, vol. 11, n° 3, pp. 339-355.
- MAIR, Victor. 1985. 'Language and ideology in the written popularizations of the Sacred Edict', in *Popular culture in late imperial China*, édité par David JOHNSON, Andrew J. NATHAN & Evelyn S. RAWSKI. Berkeley: University of California Press, 1985. 449p. p.325-359
- MÜLLER Gotelind. 2006. 'Gu Hongming (1857-1928) und Chinas Verteidigung gegen das Abendland', in *Orientierungen. Zeitschrift zur Kultur Asiens*, Vol. 2006/1, pp. 1-23.
- NEVILLE, Robert. 2010. 'The short happy life of Boston Confucianism', in CHANG, Wonsuk; & KALMANSON, Leah (eds). *Confucianism in context: classic philosophy and contemporary issues, East Asia and beyond*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 2010, pp.145-173
- O'BRIEN Roderick. 2014. « Wu Tingfang (Ng Choy) : The Philanthropist », *Journal of the Royal Asiatic Society Hong Kong Branch*, Vol. 54, pp. 195-200.
- OSTERHAMMEL Jürgen. 2009. *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Munich, C.H.Beck.
- PAUKA Marc. 2012. *Kultur, Fortschritt und Reziprozität*, Baden-Baden, Nomos.
- PENG Guangyu 彭光譽. 1896. *Shuo jiao 說教*. Beijing: Tongwen guan.
- POMERANTZ-ZHANG, Linda. 1992. *Wu Tingfang (1842-1922) : Reform and Modernisation in Modern Chinese History*, Hong Kong, Hong Kong University Press.
- PUNG Kwang Yu. 1893. 'Confucianism', in BARROW John Henry. 1893. *The World's Parliament of Religions: An illustrated and popular story of the World's first Parliament of Religions, held in Chicago in connection with the Columbian Exposition of 1893*, Chicago, the Lakeside Press, pp. 374–439
- SELIGMAN Scott D. 2013. *The First Chinese American: The Remarkable Life of Wong Chin Foo* Honk Kong, Hong Kong University Press.
- SOON, Wayne. 2014. 'Science, medicine, and Confucianism in the making of China and Southeast Asia: Lim Boon Keng and the overseas Chinese, 1897–1937', in *Twentieth-Century China*, vol. 39, no.1, pp. 24–43
- SUN Anna. 2013. *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*, Princeton, Princeton University Press.
- SUN Jiang. 2015. 'Representing Religion: "Chinese Religions" at the 1893 Chicago World Parliament of Religions', *Oriens Extremus*, vol. 54, n° 3, pp. 59–84.
- TANG Junyi 唐君毅, ZHANG Junmai 張君勱, MOU Zongsan 牟宗三 & XU Fuguan 徐復觀. 1958. *Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuyan 為中國文化警告世界人士宣言*,

- reproduit in ZHANG Junmai 張君勱, CHENG Wenxi 程文熙 (éd.). 1981. *Zhong Xi Yin zhexue wenji* 中西印哲學文集, Taipei, Taiwan xuesheng shuju, 1981, pp. 849-904.
- VAN DEN STOCK Ady. 2016. *The Horizon of Modernity: Subjectivity and Social Structure in New Confucian Philosophy*, Leiden, Brill.
- WEI Zhaogai 危兆蓋. 1999. « Wu Tingfang : Wei Zhongguo wenhua shenbian » 伍廷芳 為中國文化申辯, *Jiangnan luntan*, n° 11, pp. 72-77.
- WEN Yuan-Ning. 1937 “Ku Hung-Ming”, *T'ien Hsia Monthly*, vol. 4, n° 4, pp. 386-390.
- Wong Chin Foo. 1874. “A Confucian Missionary”, *The Boston Globe*, 28 Septembre 1874, pp. 1-2
- WONG Chin Foo. 1887. “Why Am I a Heathen?”, *The North American Review*, vol. 145, n° 369, pp. 169-179.
- WU Tingfang. 1899a. “Chinese Minister’s Plea for Justice”, *Los Angeles Herald*, 30 avril 1899.
- WU Tingfang. 1899b. “China’s Relation with the West”, *Annals of the American Academy*, vol. 13, n° 12, décembre 1899.
- WU Tingfang. 1900. “The Teachings of Confucius” reproduit dans *Chautauquan* 42 (Dec. 1906), pp. 342-46.
- WU Tingfang. 1901. ‘Confucius and Mencius’, *Ethical Adresses Eighth series: Lectures given Before The American Ethical Societies*, Philadelphia, S. Burns Weston, pp. 21–38.
- WU Tingfang. 1911. “China”, *Papers on Inter-Racial Problems communicated to the First Universal Races Congress*, édité par G. SPILLER, London, P. S. King & Son.
- YAN Chunbao 嚴春寶. 2010. *Yi sheng zhen wei you shei zhi* 一生真偽有誰知, Fuzhou, Fujian jiaoyu chubanshe.
- YAN Chunbao 嚴春寶. 2017. *Ta xiang de shengren : Lin Wenqing de Ruxue sixiang* 他鄉的聖人 林文慶的儒學思想, Guilin, Guangxi shifan daxue chubanshe.
- ZHANG Liheng 張禮恆. 2002. *Cong Xifang dao Dongfang : Wu Tingfang yu Zhongguo jindai shehui de yanjin* 從西方到東方伍廷芳與中國近代社會的演進, Beijing, Shangwu yinshu guan. See notably pp. 143–196.
- ZHANG Liheng 張禮恆. 2015. “San shi” wai jiao jia Wu Tingfang “三世”外交家伍廷芳. Fuzhou, Fujian jiaoyu chubanshe.
- ZHAO Wenjun 兆文鈞. 1986. « Gu Hongming xiansheng dui wo jiangshu de wangshi » 辜鴻銘先生對我講述的往事, in *Wenshi ziliao xuanji* 文史資料選輯, série 8, vol. 108, pp. 171-221.
- ZHEN Sun. 2008. “Challenging the dominant stories about the Boxer Rebellion: Chinese Minister Wu Ting-Fang’s narrative”, *Chinese Journal of Communication*, vol. 1, n° 2, pp. 196-202.