

ANNUAIRE du **COLLÈGE DE FRANCE** 2016 - 2017

Résumé des cours et travaux

117^e
année



COLLÈGE
DE FRANCE
— 1530 —

HISTOIRE INTELLECTUELLE DE LA CHINE

Anne CHENG

Professeur au Collège de France

Mots-clés : Chine, centralité, cosmologie, monde indien, présence bouddhique, manuscrits de Guodian

La série de cours et séminaires « Universalité, mondialité, cosmopolitisme (Chine, Japon, Inde) (suite) » est disponible, en audio et/ou en vidéo, sur le site internet du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/site/anne-cheng/course-2016-2017.htm>).

ENSEIGNEMENT

COURS – UNIVERSALITÉ, MONDIALITÉ, COSMOPOLITISME (CHINE, JAPON, INDE) (SUITE)

Le cycle de cours précédent s'était attaché à identifier les éléments fondateurs de la civilisation chinoise, et tout particulièrement ce qui en a constitué le socle et l'armature, à savoir ce que nous avons appelé le continuisme anthropocosmique dont la culture ritualiste et le culte ancestral sont parmi les expressions les plus centrales et les plus pérennes. Le cours de l'année dernière a inauguré un nouveau cycle en prenant le parti de déplacer radicalement le point de vue et d'envisager la civilisation chinoise à partir de son dehors. Pour ce faire, quelles meilleures perspectives que celles offertes par ses voisins immédiats, le monde indien d'un côté, et le Japon de l'autre ? Sujet à la portée actuelle s'il en fut, à l'heure où la Chine se présente – et est perçue par le reste du monde – comme étant en pleine montée en puissance et en position de faire prévaloir une prétention à l'universalité qu'elle aurait exercée sur sa périphérie pendant des siècles. Les événements récents, qui montrent que la Chine a tendance à confondre prétention à l'universalité et ambition hégémonique, sont autant de preuves de l'importance d'une réflexion de fond ancrée dans une perspective critique et une mémoire historique dans la longue durée.

Dans le patient travail d'investigation que nous avons entrepris, loin des clichés journalistiques et des généralisations hâtives, il a fallu commencer par évaluer la validité de la vision centrée, centripète et centralisatrice élaborée par le monde chinois dans son projet civilisationnel. Ne faut-il pas aller au-delà de cette

représentation qui, pour prégnante et tenace qu'elle ait été, a été le plus souvent contestée, voire contrecarrée par la réalité des faits ? Est-il justifié de parler de « la Chine » comme si elle avait constitué de tout temps une entité massive, autoréférentielle et autosuffisante, telle qu'elle prétend l'être aujourd'hui ? Ne devrions-nous pas nous interroger sur les diverses manières dont elle a appréhendé, cherché (ou non) à connaître et à comprendre le monde, à se situer et à se repérer dans un espace plus vaste qu'elle, à entrer en relation ou à être confrontée avec des réalités autres, quitte à se trouver ébranlée dans son fondement même ? En somme, ne serait-il pas temps de considérer la Chine dans ses rapports au monde, plutôt que comme un monde en soi ?

Tâche difficile s'il en fut, car la phase préliminaire de notre enquête consacrée aux sources canoniques de l'Antiquité chinoise nous a conduits à l'idée que tout semble avoir été fait pour créer la vision d'un monde parfaitement cohérent et intégré, sans démarcations ni délimitations. Il semblerait que nous ayons affaire à une civilisation sous-tendue par une conception que l'on peut qualifier de « continuiste », dans laquelle le monde humain est dans une relation de continuité avec ce qui le dépasse et l'englobe – l'univers naturel et cosmique, mais aussi le monde numineux, invisible, des puissances supra-humaines. C'est ce que les sources anciennes ont résumé dans la triade Ciel-Terre-Homme, ou encore dans la formule devenue si fameuse qu'elle est désormais un lieu commun, *tian ren he yi* 天人合一 (« Ciel et Homme réunis en un seul tout »).

Il s'agit donc d'un continuisme anthropocosmique à dimension aussi bien temporelle que spatiale. En effet, tout comme le Ciel-Terre, l'Homme a sa constance de par la transmission continue d'une certaine idée de l'humanité civilisée de génération en génération, idée qui est au cœur du projet confucéen. Comme nous l'avons vu, cette transmission ininterrompue se traduit en termes ritualistes par la parfaite continuité entre piété filiale (vénération marquée aux parents vivants) et culte aux ancêtres et parents défunts (cultes rendus aux morts). En outre, le continuum entre le cosmos et le monde humain d'une part, et entre les vivants et les morts d'autre part, se double de celui qui relie plus largement la dimension familiale et la dimension politique. Le monde civilisé bordé et borné par les rites est constitué d'un tissu serré de relations de continuité qui se croisent en tous sens. L'un des fils principaux qui traversent tout ce maillage est la piété filiale. Elle prend une dimension « cosmopolitique » en devenant le moteur même de l'action humaine mise en rapport homologique avec l'activité du Ciel-Terre, et en fondant l'ordre politique dans un ordre des choses prétendument « naturel », celui de la filiation. La piété filiale fait en effet du lien organique de sang entre le fils et le père le modèle matriciel du rapport politique entre le sujet/ministre et le prince. Il y a ici aussi un continuum qui permet de passer sans rupture du rapport père-fils au rapport prince-ministre, la loyauté étant la traduction politique de la piété filiale ou, si l'on préfère, l'extension du sentiment filial du père vers le prince.

Ce processus d'extension se fait dans un continuum, mais par étapes qui sont dans un rapport d'homologie (c'est-à-dire que toutes les étapes sont sur le même modèle, mais à des échelles différentes), ou si l'on préfère par cercles concentriques qui prennent leur origine dans la personne (*shen* 身) de celui qui dirige (père ou prince), et qui s'élargissent à la famille (*jia* 家, au sens de lignage), puis au pays (*guo* 國), et enfin au monde sous le Ciel (*tianxia* 天下). De nombreuses sources textuelles de la fin de l'Antiquité et du début de l'ère impériale témoignent de la récurrence des trois dimensions que sont *tianxia*, *guo* et *jia*, et qui spatialisent en le hiérarchisant en

termes ritualistes l'étagement de l'ordre cosmo-politique, tenu ensemble par la personne du souverain. Comme le résume le *Mencius* au IV^e siècle avant notre ère :

『天下國家』。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。

« Monde, pays, famille. » L'origine [littéralement « la racine »] du monde est dans le pays, l'origine du pays dans la famille, l'origine de la famille dans la personne [de son chef]. (IV A 5)

Cette modélisation héritée de l'Antiquité se trouve quelque peu transformée et ancrée dans une nouvelle centralité à l'époque Han, au début de l'ère impériale, comme en témoigne cette formule canonique du chapitre « Liyun 禮運 » du *Traité des rites (Liji 禮記)* qui sera reprise à l'envi par toute la tradition intellectuelle chinoise :

故聖人耐以天下為一家，以中國為一人者

Ainsi donc, le Sage a l'esprit assez large pour considérer le monde comme une seule famille, et le(s) Pays du Milieu comme un seul homme.

Au XVI^e siècle, près de deux millénaires plus tard, le grand penseur d'époque Ming, Wang Yangming 王阳明 (1472-1529), reprend la formule à son compte :

大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。

Le grand homme est celui qui conçoit le Ciel-Terre et les dix mille êtres comme un seul corps. Il considère le monde comme une seule famille, et le(s) Pays du Milieu comme un seul homme. (*Daxue wen 大學問 Questions sur la Grande Étude*)

Il est frappant de constater qu'une formule aussi canonique se retrouve, encore au XX^e siècle, plus vivace que jamais sous le pinceau de Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940), figure de proue de la modernité chinoise, dans un vibrant appel à la résistance contre l'invasion japonaise paru en 1936 et intitulé 中國為一人，天下為一家 (« La Chine est un seul homme, le monde une seule famille »). Ce court texte, qui est resté gravé dans les mémoires, témoigne de la pérennité, depuis l'Antiquité jusqu'à l'ère moderne, d'un schéma cosmo-politique qui fait apparaître dans la même phrase et dans un parallélisme analogique *Zhongguo* 中國 et *tianxia* 天下, associant ainsi la centralité et l'universalité que revendique tout à la fois la Chine, « Pays du Milieu » et « tout sous le Ciel ».

Cette association-superposition se trouve développée dans l'ouvrage de l'historien taiwanais Hsing I-tien (Xing Yitian) 邢義田, 天下一家：皇帝，官僚与社会 (*Le monde est une seule famille. L'empereur, la bureaucratie et la société*, Pékin 北京, 中华书局, 2011). Selon Hsing I-tien (p. 88), les inscriptions oraculaires d'époque Shang (II^e millénaire avant notre ère) attestent déjà une structuration spatiale en « quatre orient/directions » (*si fang* 四方), ou « cinq orientes » (*wu fang* 五方) si l'on inclut le centre. Les Shang se seraient en effet volontiers assigné un territoire appelé *zhong fang* 中方 ou *zhong Shang* 中商, situé au centre du monde connu d'alors. Hsing I-tien précise (p. 89-90) que cette spatialisation se retrouve dans la disposition des tombes des rois Shang dans la forme du caractère *ya* 亞, avec quatre voies partant aux Quatre Orientes et convergeant au centre. Avant Hsing I-tien, le grand archéologue sino-américain Chang Kwang-chih (1931-2001) émettait une hypothèse semblable concernant les Shang : les tombes, et même les demeures, les palais, les temples des Shang « étaient invariablement carrés ou oblongs, répondant

pour ce qui est de l'orientation aux quatre points cardinaux et dominés dans leur dessin par une volonté persistante de symétrie¹ ».

Le caractère *ya* 亞 évoque dans sa forme une sorte de croix grecque qui elle-même définit un carré quadrillé en un damier à neuf sous-carrés ou cases. Ce carré, composé de huit carrés autour d'un carré central, reproduit la configuration des Quatre Orientés autour du centre, et constitue l'architecture supposée du *mingtang* 明堂 dont l'instauration remonterait au début de la dynastie Zhou, mais qui, selon toute vraisemblance, n'a pris la forme d'une construction architecturale réelle qu'à l'époque Han. Au cours de fouilles archéologiques menées en 1956-1957 sur le site de l'ancienne Chang'an (près de l'actuelle Xi'an), on a retrouvé des vestiges de constructions de cette forme carrée et datant de l'an 4 de notre ère (dues à Wang Mang dont le bref interrègne introduisit une coupure entre les Han antérieurs et postérieurs). Certains spécialistes ont supposé qu'il pouvait s'agir d'édifices rituels comme le temple ancestral (*zongmiao* 宗廟) ou le *mingtang*, parfois appelé « Palais de la/des lumière(s) » (en anglais « Hall of light » ou « Bright Hall »).

La lumière en question (*ming* 明) est celle de la vertu ou du charisme royal qui rayonne tout alentour. Le *mingtang* est une construction symbolique qui symbolise la royauté et son mode de fonctionnement cosmologique. C'est à ce titre qu'il a fait l'objet d'études approfondies des plus grands noms de la sinologie française du XX^e siècle, à commencer par Henri Maspero (1883-1945), qui occupa la chaire d'études chinoises au Collège de France avant de mourir en déportation au camp de Buchenwald. Selon lui,

[le *mingtang*] est le lieu où se manifeste la Vertu Royale qui fait fonctionner le monde céleste (année, saisons, cérémonies du solstice d'été) et le monde terrestre (gouvernement du peuple et en particulier subjugation des rebelles); il est donc, puisque le bon gouvernement consiste à maintenir l'ordre dans le monde tant physique que moral, le Palais du Bon Gouvernement².

Marcel Granet (1884-1940), un autre sinologue illustre contemporain de Maspero, s'est également intéressé au sujet :

Le Ciel ordonne les saisons, le *Ming t'ang* est une Maison du Calendrier. Le roi agit en Fils du Ciel lorsqu'il promulgue les ordonnances mensuelles. Il doit pour cela circuler dans la Maison du Calendrier qui est carrée (comme la Terre) et orientée, mais qui doit être couverte d'un toit de chaume circulaire (comme le Ciel)³.

Dans le prolongement de ces travaux pionniers, Léon Vandermeersch explique que le plan du *mingtang* correspondait à une norme, non pas juridique, mais cosmologique :

Le palais était édifié à l'extérieur de l'enceinte de la capitale, dans la banlieue Sud que le tertre rond du grand sacrifice solsticial au Ciel marquait comme pôle cosmique. Sa toiture, de chaume, était ronde comme la voûte céleste, tandis que le corps de l'édifice

1. Cf. CHANG Kwang-chih, *The Archeology of Ancient China*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1^{re} éd. 1963, éd. revue et augmentée 1977, p. 291.

2. Henri MASPERO, « Le *ming-t'ang* et la crise religieuse avant les Han », publié à titre posthume dans *Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles, volume IX, 1948-1951, p. 63.

3. Marcel GRANET, *La Civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée*, Paris, Renaissance du livre, 1^{re} éd. 1929, p. 273-274.

était carré comme la Terre. Il se composait de quatre parties, orientées à l'Est, au Sud, à l'Ouest et au Nord autour d'un hall central. Chacune des parties comprenait une grande salle médiane flanquée à gauche et à droite (du point de vue de celui qui, se tenant dans la salle, regardait vers l'extérieur) de deux salles adjacentes plus petites, ces trois salles de façade étant doublées par derrière de trois pièces intérieures. [...] Les quatre côtés et le centre correspondaient aux cinq points cardinaux et aux cinq divisions de l'année ; les trois salles de chaque façade correspondaient aux trois mois de chaque saison⁴.

C'est dans le *mingtang* que le roi proclamait la nouvelle lune devant les princes feudataires qui, à leur tour, la proclamait chacun dans son grand temple ancestral (c'est la raison pour laquelle Granet appelle le *mingtang* « Maison du Calendrier »). Le roi prenait alors rituellement place, pour toute la durée de la lune, dans la salle correspondante du *mingtang*. Se conformant au cycle des saisons, le roi faisait ainsi le tour des Quatre Orient, siégeant dans la grande salle centrale pendant la période médiane de l'année (les dix-huit derniers jours du dernier mois d'été), et dans l'entrebâillement de la porte pendant les mois intercalaires *runyue* 閏月 (des années embolismiques – années lunaires plus longues que l'année solaire). Sous les Zhou s'élabore donc tout un rituel cosmologique du pouvoir royal, décrit minutieusement dans le chapitre « Yueling 月令 » (Ordonnances mensuelles) du *Traité des rites*. À noter que la circumambulation du Fils du Ciel dans le *mingtang* est doublée d'une autre plus large, mais toujours à signification politico-cosmologique. Chaque année, le Fils du Ciel reçoit tour à tour la visite des vassaux des Quatre Orient (mouvement de convergence vers le centre). Puis, la cinquième année, c'est lui qui parcourt les fiefs des Quatre Orient, en suivant le cours des saisons, faisant station à l'Est à l'équinoxe de printemps, au Sud au solstice d'été, à l'Ouest à l'équinoxe d'automne, au Nord au solstice d'hiver.

Par cette double circumambulation, le Fils du Ciel assume et représente dans son corps à la fois l'espace et le temps. Au fur et à mesure qu'il se déplace, le souverain progresse à la fois dans l'espace, d'un point cardinal à l'autre selon le plan carré de la Terre, et dans le temps, d'une saison à l'autre en suivant la trajectoire circulaire et cyclique du Ciel. Il serait même plus exact de dire, non pas que le souverain se déplace dans l'espace et le temps, mais que l'espace/temps se déploie à mesure que le souverain se déplace. Espace et temps restent donc indissociables, telle la base carrée d'un char surmontée de son dais circulaire. L'espace est polarisé par les Quatre Orient (*sifang* 四方 – à noter que *fang* 方 signifie à la fois « orient » et « carré »), et le temps est rythmé par les quatre saisons (*sishi* 四時 – *shi* 時 signifie « saison », mais aussi « moment opportun »). Entre Ciel (temps), Terre (espace) et Homme, le rôle axial et médiateur est joué par le Fils du Ciel, puisqu'il est à la fois apparenté au Ciel, son ancêtre, et souverain des hommes. C'est lui qui garantit précisément la correspondance harmonieuse entre l'Homme et les deux autres puissances cosmiques, Ciel et Terre, en reproduisant dans son corps leurs mouvements et leurs rythmes.

Le souverain mythique à l'origine de ce déploiement ordonné de l'espace est Yu le Grand (Da Yu 大禹) dont la lignée donna lieu à la première dynastie héréditaire des Xia 夏 (première moitié du II^e millénaire avant notre ère). Héros dompteur des eaux, Yu le Grand s'est vu attribuer l'aménagement du territoire des Xia, son relevé

4. Léon VANDERMEERSCH, *Wangdao ou la Voie royale : recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, 2 vol., Paris, École française d'Extrême-Orient, 1980, vol. 2, p. 383-384.

général et celui de ses montagnes et de ses rivières. Comme il est dit au début du chapitre « Yu gong 禹貢 » (Tribut de Yu) du *Livre des documents* (*Shangshu* 尚書 ou *Shujing* 書經), Yu le Grand, en arpentant l'espace, l'aurait délimité en « neuf régions/provinces » (*jiu zhou* 九州). Ces « traces des pas de Yu » (*Yu ji* 禹迹) vont progressivement et par extension désigner « l'espace chinois ». Plusieurs preuves épigraphiques démontrent l'existence de cette expression bien avant l'instauration de l'empire centralisé Qin et Han. Or, ces neuf provinces en sont venues à être représentées schématiquement et symboliquement en damier, formant les neuf cases du carré (huit cases disposées autour de la case centrale) qui caractérisent notamment, comme on l'a vu, l'architecture du *mingtang*.

Le chapitre « Wang zhi 王制 » (Institutions royales) du *Traité des rites* en donne la description suivante :

凡四海之內九州，州方千里。州，建百里之國三十，七十里之國六十，五十里之國百有二十，凡二百一十國；名山大澤不以封，其餘以為附庸間田。八州，州二百一十國。

À l'intérieur des Quatre mers il y a neuf provinces, chaque province formant un carré de mille *li* 里. Dans chaque province sont établis trente pays de cent *li* de côté, soixante pays de soixante-dix *li* de côté, cent-vingt pays de cinquante *li* de côté, en tout deux cent dix pays. Les montagnes célèbres et les grands lacs ne sont pas attribués en fiefs. Le reste de la superficie est constitué de domaines annexes ou de champs intercalaires. [À part le carré central qui était le domaine privé du Fils du Ciel], il y avait huit provinces, chacune comptant deux cent dix pays.

En somme, les pays se divisent en petits carrés de neuf provinces, mais s'insèrent à leur tour dans le grand carré des neuf provinces qui les contient tous. On peut donc considérer que les « neuf provinces » correspondaient à une grille d'organisation spatiale qui pouvait être appliquée à toutes sortes de territoires. Le carré, la figure géométrique la plus stable qui soit, est en outre fortement centré, puisqu'il se construit et s'organise autour du centre en un damier à neuf cases qui a servi de matrice à toutes les formes possibles de spatialisation, notamment les plans de ville, comme en témoigne le chapitre « Kao gong ji » 考工記 (Mémoire sur l'inspection des travaux publics) du *Zhou li* 周禮 (*Rites des Zhou*) :

匠人營國。方九里，旁三門。國中九經九緯，經涂九軌。左祖右社，面朝後市。

Les bâtisseurs tracent l'emplacement de la capitale du pays (*guo* 國 : la graphie du caractère délimite un territoire carré qui inclut le symbole du pouvoir militaire, la hallebarde *ge* 戈). Elle forme un carré de neuf *li* de côté. Chaque côté a trois portes. À l'intérieur de la capitale, il y a neuf rues verticales (littéralement « fils de chaîne » verticaux, orientés sud-nord) et neuf rues transversales (littéralement « fils de trame » horizontaux, orientés ouest-est) ; les rues verticales ont neuf voies de char (de large). À gauche (à l'est) se trouve le temple des Ancêtres. À droite (à l'ouest) se trouve l'autel du dieu du Sol. En face (au sud), la salle d'audience de cour. À l'arrière (au nord), est le marché public.

Véra Dorofeeva-Lichtman observe que l'orientation indiquée dans ce texte est donnée à partir de la position du souverain qui a pour prérogative de siéger face au Sud⁵. L'Est correspond donc à sa gauche, l'Ouest à sa droite et le Nord est derrière lui.

5. Véra DOROFEEVA-LICHTMAN, « Political concept behind an interplay of spatial "positions" », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 18, 1996, p. 9-33.

Certaines capitales impériales ont eu réellement un tracé en damier : c'est le plan de l'ancienne capitale impériale des Han et des Tang, Chang'an (l'actuelle Xi'an), qui servit de modèle à celui de Kyoto 京都 (littéralement « ville capitale ») au Japon⁶.

Une autre forme de spatialisation en damier est le système du *jing tian* 井田, expression qui signifie « un champ » (*tian* 田, caractère composé d'un carré divisé en quatre parties) en forme de *jing* 井 (qui désigne un puits, mais qui est ici pris pour sa graphie délimitant huit parcelles autour d'un carré central). Ces deux caractères, qui apparaissent parfois sous des formes combinées telles que 囿 et plus ou moins interchangeables, évoquent assez clairement des terres sillonnées par des canaux d'irrigation. Un tel quadrillage destiné à permettre l'allocation et la taxation des terres est mentionné dans le *Mencius* qui y voit l'illustration d'un gouvernement plein d'« humanité » (*ren zheng* 仁政) conforme à l'idéal confucéen. Le *jingtian* serait un grand carré de neuf cents *mu* 畝 comptant neuf carrés de cent *mu* chacun. Le carré central, appelé *gong tian* 公田, serait cultivé en commun pour le compte du seigneur (*gong* 公) par huit familles qui se verraient allouer à chacune l'une des huit parcelles alentour et qui la cultiveraient pour sa propre subsistance (*si tian* 私田).

Le carré est donc la représentation spatiale par excellence de toute organisation humaine et politique. On peut ainsi dire que la conception chinoise antique du monde recherche une forme d'hyperstabilité, élaborée en concept par un couple d'intellectuels chinois contemporains, Jin Guantao (né en 1947) et son épouse Liu Qingfeng (née en 1949). Tous deux scientifiques de formation, ils ont été toutefois amenés à se poser des questions d'historiens dans la tourmente de la Révolution culturelle. En 1979, ils font circuler, d'abord sous le manteau, un essai qui s'intitule 興盛與危機—論中國封建社會的超穩定結構 (*Prospérité et crise : à propos de l'hyperstabilité des structures de la société féodale chinoise*) et qui met à mal la structure marxiste orthodoxe de l'histoire chinoise. Jin et Liu empruntent le concept d'hyper-stabilité à la cybernétique et à la théorie des systèmes pour expliquer la longévité et la continuité, mais aussi la stagnation, de la société chinoise de toute l'ère impériale. Un tel schéma est sans doute trop simpliste et simplificateur pour être totalement fondé dans la réalité historique, mais il montre clairement le rejet par une partie des intellectuels chinois modernes de la pesanteur de la tradition civilisationnelle chinoise vue comme une structure massive et peu évolutive. Il reste toutefois que l'hyper-stabilité se loge dans les représentations symboliques de l'espace et de la spatialisation.

C'est encore le *Traité des rites*, au chapitre « Mingtang wei » 明堂位 (Les positions dans le Palais des lumières), qui montre dans sa forme même comment la disposition en carré se traduit en termes de hiérarchisation :

昔者周公朝諸侯于明堂之位：
天子負斧依南鄉而立；
三公，中階之前，北面東上。
諸侯之位，阼階之東，西面北上。
諸伯之國，西階之西，東面北上。
諸子之國，門東，北面東上。
諸男之國，門西，北面東上。

6. Paul WHEATLEY, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Edinburgh University Press, 1971.

九夷之國，東門之外，西面北上。
 八蠻之國，南門之外，北面東上。
 六戎之國，西門之外，東面南上。
 五狄之國，北門之外，南面東上。
 九采之國，應門之外，北面東上。
 四塞，世告至。
 此周公明堂之位也。明堂也者，明諸侯之尊卑也。

Jadis le duc de Zhou recevait en audience de cour les princes feudataires chacun à leur place dans le *mingtang*.

Le Fils du Ciel, adossé au paravent décoré de haches, se tenait debout face au Sud.

Les trois ducs, devant l'escalier central, faisaient face au Nord, par rangs de préséance à partir de l'Est.

Les places des marquis étaient à l'Est de l'escalier oriental, face à l'Ouest, par rangs de préséance à partir du Nord.

Les pays des comtes étaient représentés à l'Ouest de l'escalier occidental, faisant face à l'Est, par rangs de préséance à partir du Nord.

Les pays des vicomtes étaient représentés à l'Est de la porte, faisant face au Nord, par rangs de préséance à partir de l'Est.

Les pays des barons étaient représentés à l'Ouest de la porte, faisant face au Nord, par rangs de préséance à partir de l'Est.

Les pays des neuf tribus barbares Yi étaient représentés à l'extérieur de la porte de l'Est, faisant face à l'Ouest, par rangs de préséance à partir du Nord.

Les pays des huit tribus barbares Man étaient représentés à l'extérieur de la porte Sud, faisant face au Nord, par rangs de préséance à partir de l'Est.

Les pays des six tribus barbares Rong étaient représentés à l'extérieur de la porte de l'Ouest, faisant face à l'Est, par rangs de préséance à partir du Sud.

Les pays des cinq tribus barbares Di étaient représentés à l'extérieur de la porte du Nord, faisant face au Sud, par rangs de préséance à partir de l'Est.

Les pays des neuf territoires d'apanage étaient représentés à l'extérieur de la porte du tambour Ying, faisant face au Nord, par rangs de préséance à partir de l'Est.

Les chefs des quatre Passes venaient à la cour seulement pour annoncer leur avènement. Ainsi se présentaient les places dans le *mingtang* du duc de Zhou.

On l'appelait *mingtang* parce qu'il rendait lumineuse (*ming*) la hiérarchie entre princes feudataires.

Comme le note Wu Hung, ce chapitre donne la représentation d'un système politique en termes architecturaux :

As its title signifies, the "Positions in the Bright Hall" chapter is about *wei*—position or two-dimensional spatiality. This text maps out a political system *as* architecture; the same technique is then used to fashion the Bright Hall as a microcosmic structure⁷.

L'espace carré quadrillé en damier définit ainsi une aire civilisée et donc socialisée et hiérarchisée, fortement centrée et orientée (le centre étant privilégié par rapport à la périphérie, le Sud par rapport au Nord, l'Est par rapport à l'Ouest), et délimitée par les Quatre Mers, confins et marges indéfinis habités par les quatre peuplades barbares. Le carré des vassaux autour du carré central symbolise l'espace politique chinois où les Quatre Orients convergent sur un point de référence unique et central qu'est le Fils du Ciel, lequel constitue une sorte d'*axis mundi* reliant les trois

7. WU Hung, « Picturing or diagramming the universe », in F. BRAY, V. DOROFEEVA-LICHTMANN et G. MÉTAILIÉ (dir.), *Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China*, Leyde, Brill, 2007, p. 193-194.

puissances cosmiques (d'où l'interprétation pseudo-étymologique du caractère désignant le roi, *wang* 王, comme le trait vertical reliant les trois traits horizontaux symbolisant le Ciel en haut, l'Homme au milieu et la Terre en bas).

Le chapitre déjà cité du *Traité des rites*, « Wang zhi » (Les institutions royales), s'attache à la position et aux mœurs des « Barbares » des Quatre Orient, en dehors du « pré carré » des « pays centraux » (*zhongguo* 中國) :

中國戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移。
 東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。
 南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣。
 西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣。
 北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。
 中國、夷、蠻、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、備器。
 五方之民，言語不通，嗜欲不同。
 達其志，通其欲：東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。

Les pays centraux et les Barbares Rong et Yi, les peuples des cinq directions, ont chacun leur nature propre qu'il est impossible de changer.

Les peuples de l'Est sont appelés Yi, ils portent les cheveux dénoués et se tatouent le corps, certains mangent cru.

Les peuples du Sud sont appelés Man, ils incisent leur front et croisent leurs pieds, certains mangent cru.

Les peuples de l'Ouest sont appelés Rong, ils portent les cheveux dénoués et sont vêtus de peaux de bêtes, certains ne mangent pas de céréales.

Les peuples du Nord sont appelés Di, ils sont vêtus de plumes d'oiseaux et de poils d'animaux et habitent dans des cavernes, certains ne mangent pas de céréales.

Les pays centraux, les Yi, les Man, les Rong, les Di, tous ont (chacun à leur manière) des habitations où ils sont en sécurité, des aliments qu'ils trouvent à leur goût, des vêtements qu'ils trouvent confortables, des commodités qu'ils trouvent utiles et des instruments adéquats. (À noter que le texte fait le tour des « Barbares » dans le même sens et le même ordre que le chapitre « Mingtang wei »).

Ces peuples des cinq directions ont des langues qui ne communiquent pas entre elles, et des goûts et des désirs qui n'ont rien en commun.

Pour faire en sorte que leurs intentions s'expriment et que leurs désirs se fassent connaître, (il y a des intermédiaires) qu'on appelle à l'est des messagers, au sud des imitateurs, à l'ouest des Didi (?) et au nord des traducteurs.

Comme le rappelle Paola Calanca, les cinq directions dont il est question ici sont

[...] les cinq zones d'allégeance [qui] correspondent aux cinq catégories de sujets, ce que montre très clairement un passage du *Discours des royaumes* (*Guoyu*) commentant le modèle du *Mémoire des rites* (*Liji*) : les hauts fonctionnaires du domaine royal, ou feudataires de l'intérieur (*bangnei*), devaient pourvoir aux offrandes quotidiennes ; les marquis, ou feudataires de l'extérieur (*bangwai*), aux offrandes mensuelles ; les gardiens des marches, ou vassaux invités (*binfu*), aux offrandes saisonnières ; les Man et les Yi, ou les populations alliées (*yaofu*), fournissaient un tribut annuel, et les Rong et les Di, ou les peuples des steppes (*huangfu*), se présentaient une fois par génération à la cour afin de faire acte d'allégeance. Il y a ainsi trois sortes de domaines : celui relevant directement de la cour, les territoires des feudataires (*bangwai* et *binfu*) et ceux des peuples des frontières (*yaofu* et *huangfu*).

Ainsi, d'après tout ce qui précède, la Chine connut dès les Shang et les Zhou la notion de territoires bornés par des limites et l'on peut inférer que le territoire des Huaxia était séparé de celui des barbares, afin que selon la célèbre formule de Confucius, citée dans le *Commentaire de Zuo aux Printemps et Automnes* et reprise sans cesse pendant les

périodes de troubles et d'invasion qui marquèrent maintes fois l'histoire de Chine, « Les étrangers des bordures ne forment pas de projets contre le territoire des Xia, et les barbares Yi ne viennent pas semer le désordre dans le peuple des Hua » 裔不謀夏，夷不亂華⁸.

Wang Mingming parle pour sa part d'un véritable « système-monde » au sens d'Immanuel Wallerstein :

The five zones could be said to comprise a "world system" of outspreading levels of culture that were at the same time the extensions of civilization radiating from the center and the degrees of closeness to it oriented toward civilization in a centripetal manner (Fairbank 1973; Smith 1996). However, this concentricity was only one side of two mutually complementary aspects of the system. For the Zhou rulers, the five zones constituted a complex system of relationships, a catalogue of peoples, and a structure of hierarchy deployed to know, to describe, and to manage the whole world beneath heaven. They marked out the cultural boundaries between the son of heaven and the lords of principalities, and between the principalities and the semi-cultured others⁹.

Nous avons vu jusqu'ici comment la spatialisation symbolique en carré quadrillé en damier, décrite dans les sources éminemment normatives que sont les traités ritualistes, va de pair avec une hiérarchisation de l'espace social. Mais qu'en est-il des témoignages que nous trouvons dans les sources dues à des historiens ? Qu'en est-il de la réalité historique des relations entre « pays centraux » et « barbares » ? Au chapitre consacré aux Xiongnu 匈奴 dans le *Hanshu (Annales des Han)*, nous voyons un morceau de bravoure aligner tous les poncifs et lieux communs concernant les Barbares :

故先王度土，中立封畿，分九州，列五服，物土貢，制外內，或脩刑政，或詔文德，遠近之勢異也。是以春秋內諸夏而外夷狄。夷狄之人貪而好利，被髮左衽，人面獸心。其與中國殊章服，異習俗，飲食不同，言語不通，辟居北垂寒露之野，逐草隨畜，射獵為生，隔以山谷，雍以沙幕，天地所以絕外內也。是故聖王禽獸畜之，不與約誓，不就攻伐；約之則費賂而見欺，攻之則勞師而詔寇。其地不可耕而食也，其民不可臣而畜也，是以外而不內，疏而不戚，政教不及其人，正朔不加其國；來則懲而御之，去則備而守之。其慕義而貢獻，則接之以禮讓，羈靡不絕，使曲在彼，蓋聖王制御蠻夷之常道也。

Lorsque les anciens rois arpentèrent la terre, ils placèrent au centre le domaine royal, délimitèrent neuf provinces, aménagèrent cinq circuits (administratifs), fixèrent le tribut de chaque terre, et instaurèrent la distinction entre extérieur et intérieur. Tantôt ils imposaient gouvernement et châtements, tantôt ils décrétaient vertu et raffinement, car ceux qui sont loin (les barbares) et ceux qui sont proches (les civilisés) n'ont pas les mêmes propensions (sous-entendu : les barbares ont besoin d'être gouvernés par les châtements, alors que les civilisés se gouvernent par l'exemple de la vertu). Voilà pourquoi les *Annales des printemps et automnes* traitent les Xia (les Chinois) comme étant à l'intérieur et les Yidi (les Barbares) comme à l'extérieur.

Les Yidi sont cupides et aiment le profit, ils laissent leurs cheveux dénoués et croisent leur tunique à gauche, ils ont des visages d'hommes mais des cœurs de bêtes sauvages.

8. Paola CALANCA, « L'aménagement du territoire et la notion de frontière à l'époque ancienne », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 28, 2006, p. 73-74.

9. Wang MINGMING, « All under heaven (*tianxia*): Cosmological perspectives and political ontologies in pre-modern China », *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n° 1, 2012, p. 345.

Ils portent des insignes et des vêtements différents de ceux des pays centraux, ont des us et coutumes différents, ne boivent ni ne mangent les mêmes choses, leurs langues ne communiquent pas. Ils s'en vont au loin habiter les contrées sauvages, aux confins du Nord, froides et humides. Ils suivent leur bétail à travers les espaces herbus et chassent pour vivre. Ils sont séparés (des Chinois) par montagnes et vallées, et par l'écran de sable du désert. C'est ainsi que le Ciel et la Terre délimitent l'extérieur et l'intérieur.

Voilà pourquoi les anciens rois traitaient (les Yidi) comme des oiseaux et des bêtes sauvages, ne s'engageaient avec eux sur aucun traité ni aucun serment, et ne lançaient contre eux aucune expédition punitive. Si vous faites un traité avec eux, ils dilapident les présents et vous dupent ; si vous les attaquez, ils épuisent vos troupes et appellent au brigandage. Leurs terres ne sont pas cultivables pour se nourrir, leurs gens ne sont pas traitables comme des sujets. C'est pourquoi on les considère comme à l'extérieur et non à l'intérieur, comme étrangers et non comme membres de la famille. Le gouvernement et l'éducation (par l'exemple) n'atteignent pas ces gens, le calendrier ne s'applique pas à leur pays. S'ils viennent (chez nous), il faut les frapper et les repousser ; quand ils s'en vont, il faut se tenir prêt et se prémunir contre eux. (Mais) s'il leur arrive d'admirer (notre) sens du juste et de nous soumettre le tribut, alors il faut les accepter selon les rites et l'esprit de concession, ne pas couper les rênes et les laisser s'occuper des menus détails. Telle est la Voie constante des anciens rois pour contrôler et repousser les (Barbares) Man et Yi¹⁰.

Paradoxalement, cette tirade du *Hanshu* nous fait entrevoir une motivation à la fois politique et économique dans l'acharnement à tirer un trait de démarcation entre « pays centraux » et « barbares », civilisés et sauvages, sédentaires (cultivateurs) et nomades (cavaliers), mais aussi entre ceux de l'intérieur qui paient des impôts et ceux de l'extérieur qui paient le tribut en signe d'allégeance. En outre, ce que ce magnifique exercice de rhétorique anti-barbares ne dit pas, c'est qu'en réalité, les Xiongnu, ces nomades vivant au nord du monde chinois qui ont pu être plus tard assimilés aux Huns, étaient d'une puissance telle qu'ils étaient capables d'inquiéter et d'attaquer les Han, au point de devenir une menace permanente. En attestent les missions de longue durée du fameux Zhang Qian 張騫 (201-113), envoyé vers l'ouest à deux reprises par l'empereur Wu (dont le règne de 141 jusqu'à sa mort en 87 avant J.-C. fut l'un des plus longs et des plus marquants des Han antérieurs) et poussant toujours plus loin en Asie centrale, avec pour objectif de chercher des alliés contre les Xiongnu, notamment chez les Yuezhi.

Dans les récits qu'en font le *Shiji* (*Mémoires historiques*) et le *Hanshu* apparaît la mention d'une contrée qui va rester durablement dans l'imaginaire chinois, appelée *Shendu* 身毒 et destinée à se confondre bien plus tard avec *Yindu* 印度 qui désigne l'Inde aujourd'hui. Le *Hou Han shu* (*Annales des Han postérieurs*), rédigé au V^e siècle de notre ère, consacre un chapitre aux « contrées de l'ouest » (*Xiyu zhuan* 西域傳) qui se fonde sur un document composé aux environs de l'an 125 :

天竺國一名身毒，在月氏之東南數千里。俗與月氏同，而卑溼暑熱。其國臨大水。乘象而戰。其人弱於月氏，倚浮圖道，不殺伐，遂以成俗。從月氏、高附國以西，南至西海，東至罽越國，皆身毒之地。身毒有別城數百，城置長。別國數十，國置王。雖各小異，而俱以身毒為名，其時皆屬月氏。月氏殺其王而置將，令統其人。土出象、犀、玳瑁、金、銀、銅、鐵、鉛、錫，西與大秦通，有大秦珍物。又有細布、好氍毹、諸香、石蜜、胡椒、薑、黑鹽。和帝時，數遣使貢獻，後西域反畔，乃絕。至桓帝延熹二年、四年，頻從日南徼外來獻。世傳明帝夢見金人，長大，頂有光明，以問群臣。或曰：「西方有神，名曰佛，其形長丈

10. *Han shu* (*Annales des Han*), éd. Zhonghua shuju, p. 3833-3834.

六尺而黃金色。」帝於是遣使天竺問佛道法，遂於中國圖畫形像焉。楚王英始信其術，中國因此頗有奉其道者。後桓帝好神，數祀浮圖、老子，百姓稍有奉者，後遂轉盛。

Le royaume de Tianzhu porte aussi le nom de Shendu (aussi prononcé Yuandu ou Juandu, translittération du sanscrit *Sindhu* qui désigne un fleuve ou une rivière, ici l'Indus dont le bassin inférieur est connu sous le nom de Sindh). Il est situé à plusieurs milliers de *li* au sud-est des Yuezhi. Les coutumes sont identiques à celles des Yuezhi, mais [le pays] est bas, humide et d'une chaleur étouffante. Ce royaume est près d'un grand fleuve (l'Indus). [Les gens] montent des éléphants pour aller au combat. Ils sont plus faibles que les Yuezhi, ils pratiquent la Voie du Bouddha, aussi est-ce devenu une habitude pour eux de s'abstenir d'attaquer et de tuer. Quand on part vers l'ouest de chez les Yuezhi et du royaume de Gaofu (Kaboul), au sud on arrive à la mer occidentale (l'océan Indien) et à l'est au royaume de Panqi (Vanga au Bengale ?), tout cela fait partie de Shendu. Shendu compte plusieurs centaines d'autres villes qui ont chacune leur chef, et plusieurs dizaines d'autres pays qui ont chacun un roi. Bien qu'ils diffèrent quelque peu les uns des autres, ils portent tous le nom de Shendu et appartenaient tous à cette époque (c'est-à-dire vers 125 ap. J.-C.) aux Yuezhi. Les Yuezhi avaient tué leurs rois et installé un général en chef pour mettre leurs gens sous un même commandement.

La terre [de Shendu] produit des éléphants (ivoire), des rhinocéros (corne), de l'écaille de tortue, de l'or, de l'argent, du cuivre, du fer, du plomb, de l'étain. À l'ouest, elle communique avec Da Qin (la province romaine de Syrie ou, par extension, l'empire romain) et en possède des objets précieux. On y trouve aussi des tissus fins, d'excellents tapis de laine, toutes sortes de parfums, du sucre candi, du poivre, du gingembre et du sel gemme. À l'époque de l'empereur He (r. 89-105), [Shendu] envoya plusieurs émissaires apporter le tribut, mais par la suite les régions de l'ouest se soulevèrent et le tribut cessa. Sous le règne de l'empereur Huan, aux deuxième et quatrième années de l'ère Yanxi (159 et 161), ils vinrent à deux reprises apporter le tribut à la frontière de Rinan (à l'extrême Sud).

On raconte d'une génération à l'autre que l'empereur Ming (r. 58-75) vit en rêve un homme tout en or, de haute stature, portant une lumière brillante au sommet du crâne. L'empereur interrogea la foule de ses ministres. L'un d'eux dit : « À l'ouest il y a une divinité qui a pour nom Fo (Bouddha), son corps mesure seize *chi* (plus de trois mètres) et il est couleur d'or ». Là-dessus, l'empereur envoya des émissaires au Tianzhu pour s'enquérir de la Loi (*Dharma*) du Bouddha, à la suite de quoi on vit apparaître dans le Pays du Milieu (la Chine) des images et des statues (du Bouddha). Le roi de Chu, Ying, (demi-frère de l'empereur Ming) commença à croire aux techniques (bouddhiques), et pour cette raison, au Pays du Milieu certains adoptèrent cette Voie. Par la suite l'empereur Huan (r. 147-167) se mit à adorer la divinité et à offrir plusieurs sacrifices à Futu (Bouddha) et à Laozi. Les gens du peuple commencèrent à adopter ce culte, puis ils devinrent de plus en plus nombreux à y adhérer.

Ainsi se présente l'une des premières mentions de la présence bouddhique d'origine indienne en terre chinoise, où l'on entrevoit le tout début d'un long processus de questionnement et de déplacement de la centralité chinoise qui fera l'objet du cours de l'année prochaine.

SÉMINAIRE – LECTURE DU *TRAITÉ DES RITES* (SUITE)

Le séminaire a été consacré, comme ceux des quatre années précédentes, à la lecture suivie d'un chapitre du *Traité des rites* (*Liji* 禮記). Il s'agissait cette année du chapitre intitulé « Les robes noires » (*Ziyi* 緇衣). Classé par Liu Xiang 劉向, Liu

Xin 劉歆, puis Zheng Xuan 鄭玄, parmi les « traités généraux » (*Tonglun* 通論) au même titre que le célèbre « Zhongyong » 中庸, il se présente comme une série de vingt-trois articles relativement courts qui suivent la même composition : un propos ritualiste introduit par la formule : « Le Maître dit » et clos par une citation extraite des classiques des *Odes* (*Shi* 詩) et des *Documents* (*Shu* 書).

Ce chapitre relativement ignoré de la tradition commentariale ancienne, ou du moins peu mis en valeur, a été, depuis la découverte des manuscrits de Guodian 郭店, l'objet de nombreuses études de critique génétique. En effet, une version du texte a été retrouvée en relativement bon état et présente de grandes similitudes et des différences notables avec la version reçue. Si le texte est globalement identique (manque cependant le propos introductif du *Traité des rites*), l'arrangement des paragraphes aisément reconstituable à partir des fiches de bambou est sensiblement différent.

Les études des paléographes se sont orientées dans plusieurs directions. La datation tout d'abord des manuscrits de Guodian (haut III^e siècle au plus tard) a permis de prouver sans le moindre doute l'ancienneté de certains des matériaux dont les compilateurs du *Liji* se sont servis pour établir ce classique. D'autre part, le texte étant traditionnellement considéré depuis Liu Xiang comme faisant partie d'un ensemble de chapitres attribués à Zisi 子思, petit-fils de Confucius, la critique chinoise en particulier a trouvé là des éléments pour reconstruire la filiation de la pensée confucéenne et tenté de réaffirmer la transmission directe de l'enseignement du Maître à Mencius *via* son petit-fils.

Un deuxième axe de recherches s'est attaché à l'usage des « citations » extraites du livre des *Odes* et des *Documents*. Si la pratique de l'illustration d'un propos par des textes faisant autorité est attestée, deux points sont cependant controversés, rien ne permettrait pour certains d'affirmer que les Classiques des *Odes* et des *Documents* soient constitués en tant que tels. D'autre part, certaines citations de la version manuscrite des « Robes noires » ne figurent pas dans la version reçue, ce qui semble indiquer à tout le moins que le processus de canonisation des textes est encore en cours au début du III^e siècle. Ceci étant, la découverte du manuscrit a permis de mesurer, comme l'ont montré de nombreux spécialistes chinois et anglo-saxons, la singularité donnée à la valeur exemplaire des textes cités et de proposer des lectures nouvelles de ceux-ci indépendamment des commentaires classiques produits de la dynastie des Han.

Ces différents points ont été évoqués et discutés dans les trois conférences invitées. M. Rémi Mathieu, directeur de recherches émérite au CNRS, a présenté l'essentiel des débats et sa propre traduction des « Robes noires » comme des manuscrits de Guodian. M^{me} Michael Nylan (University of California, Berkeley) a présenté un exposé sur « The quotations of the *Documents* (*Shangshu* 尚書) in the « Ziyi » 緝衣 » et M. Benoît Vermander, professeur à l'université Fudan de Shanghai a prononcé deux conférences intitulées « Comment lire les Classiques chinois ? ».

La lecture faite à travers les commentaires de Zheng Xuan et de Kong Yingda 孔穎達 (574-648) s'est intéressée aux thèmes de l'imitation et de l'exemplarité de la conduite dans le chapitre « Ziyi ». Leur richesse lexicale a été mise en relation avec le vocabulaire d'autres pensées contemporaines du modèle (le *Laozi* et le légisme en particulier). Certains éléments enfin ont été dégagés qui permettent de briser la chaîne continue d'un confucianisme allant du « fondateur » à Mencius et de constituer le massif des textes de l'école de Zisi comme un embranchement spécifique et original.

COLLOQUE INTERNATIONAL – « INDE-CHINE : UNIVERSITÉS CROISÉES »

Ce colloque, organisé en collaboration avec M. Sanchit Kumar, ATER, et avec le soutien de la fondation Hugot du Collège de France, s'est tenu le 23 juin 2017. Il a rassemblé des historiens venus d'Inde, des États-Unis et d'Europe, qui s'intéressent à la manière dont la Chine et l'Inde, les deux civilisations les plus anciennes et encore les plus influentes aujourd'hui en Asie, ont interagi par de multiples voies – commerciales, diplomatiques, culturelles, religieuses – mais aussi à travers des conflits territoriaux et frontaliers, et se sont ainsi constitué des corpus de connaissances mutuelles, de sources et de natures très diverses. L'objectif était double : sortir de l'approche exclusivement géopolitique des rapports Inde-Chine qui prédomine actuellement, et remettre en question la représentation d'une Chine superbement autosuffisante dans sa prétendue montée en puissance.

- Béatrice L'Haridon (université Paris-Diderot) : « Quoting the Confucian analects in defense of Indian Buddhism: An exegetical study of Confucius' utterances in the Mouzi lihuo lun ».
- Anne Cheng (Collège de France) : « Is *Zhongguo* the Middle Kingdom or *Madhyadeśa*? ».
- Tansen Sen (City University of New York) : « The politics of pilgrimage: Xuanzang and his meetings with Indian kings ».
- Timothy Barrett (School of Oriental and African Studies, London) : « The Chinese perception of Jainism ».
- Matthew Mosca (University of Washington, Seattle) : « Inner Asia's role in the China-India relationship in the Qing period ».
- Madhavi Thampi (Institute of Chinese Studies, New Delhi) : « Sino-Indian cultural diffusion through trade in the nineteenth century ».
- Xavier Paulès (EHESS) : « What was at stake in the India-China opium trade? ».
- Joseph Ciaudo (INALCO) : « Debating the East-West dichotomy and the problem of Indian culture in early twentieth century China ».

COURS À L'EXTÉRIEUR

Septembre 2016 : deux cours et séminaires à l'université Jiangnan (Wuhan, Chine) sur « Les textes classiques chinois : questions de traduction ».

Octobre 2016 : un cours à l'université du Texas (Dallas, États-Unis) sur « Virtue and politics in China, past and present ».

Mars 2017 : deux cours à Nanyang Technological University (Singapour) sur « The Collège de France and Sinology » et « China seen from Europe: the Orientalist predicament ».

CONFÉRENCIERS INVITÉS

Haun Saussy (université de Chicago), conférence donnée en français le 20 janvier 2017 : « Une relation littéraire peu discutée, révélée par la tradition chinoise : le "parrainage" dans la traduction ».

Michael Lackner (université d'Erlangen-Nürnberg), invitation sur chaire d'État pour quatre conférences données en français les 31 mai, 6 juin, 13 juin et 16 juin 2017 sous le titre : « Y a-t-il une philosophie de la divination chinoise ? »

RECHERCHE

Sanchit Kumar, ATER

Thèse en cours : « Écologies frontalières dans le sud-ouest de la Chine et le nord-est de l'Inde au XIX^e siècle ».

Les écologies frontalières de ce que nous appelons aujourd'hui le nord-est de l'Inde et le sud-ouest de la Chine représentaient des ensembles d'intérêts mais pas des nations au début du XIX^e siècle. Le terme « écologies » désigne ici l'environnement vivant des populations, leurs conditions géographiques et leurs rapports humains qui incluent le commerce. L'itinéraire sud-ouest de la « route de la soie » reliait le Yunnan en Chine au Bengale en Inde. Les marchands transfrontaliers porteurs de nouveaux échanges commerciaux et circulations d'idées ont contribué à des transformations importantes en Chine, en Birmanie et en Inde. Tandis que les travaux existants se sont concentrés principalement sur des discours centralisateurs portant sur l'arriération des écologies frontalières à la périphérie, ce travail cherche à identifier les trajectoires de marchands dont le rapport au monde dépassait de loin l'échelle locale, ou même celle de la nation ou de l'empire. Les vies réelles et les expériences vécues de ces marchands nous conduisent à un réexamen de la modernité chinoise.

Plutôt que d'une modernité exclusivement déterminée par l'introduction de l'influence occidentale pénétrant à l'intérieur des terres à partir des zones côtières, il faudrait plutôt parler d'une modernité plurielle portée par des communautés le long des itinéraires faisant le lien entre les confins du sud-ouest chinois et du nord-est indien ainsi que d'autres parties du monde. Ceci nécessite de concevoir à nouveaux frais, du point de vue de la géographie historique, la spatialité de la Chine par le biais des marchands et de leurs connexions, en observant leur manière de servir l'État et le centre, mais aussi de créer de nouveaux réseaux transrégionaux.

L'implication des écologies frontalières d'abord dans les échanges locaux à travers le commerce, puis dans les contacts avec le monde extérieur à travers l'éducation, les mariages et les liens de parenté, a placé cette zone particulière en première ligne dans la confrontation avec la modernité. Force est de constater qu'il n'y a pas nécessairement contradiction entre valeurs traditionnelles et commerce dans le contexte de cette communauté en évolution. On peut dire, en fin de compte, que l'identité Han a été influencée, voire renforcée à travers son interaction, par le truchement de ces marchands, avec les écologies frontalières et les populations indigènes qui les habitent, dans la contiguïté entre le nord-est de l'Inde britannique et le sud-ouest de la Chine mandchoue au XIX^e siècle.

PUBLICATIONS

CHENG A., LAMOUREUX C. et SABBAN F. (dir.), *La Vertu administrative à l'œuvre : hommage à Pierre-Étienne Will*, Paris, Klincksieck, coll. « Études chinoises », XXXV-1, vol. 2, 2016.

CHENG A., *Matteo Ricci e Il senso reale del « Signore del Cielo » (1603). Il contesto storico e culturale*, traduction par Angela Guidi, Milan, Book Time, coll. « Minimamoralia », n° 24, 2017.

CHENG A., « Et si la Chine se souvenait du ciel ? », *Le Monde*, section « Débats & Analyses », 24 janvier 2017.

CHENG A., « Confucianismes d'hier et d'aujourd'hui entre Chine et Japon », *Nichifutsu bunka*, Tokyo, Maison franco-japonaise, n° 86, 2017, p. 126-135.

CHENG A., « Civilisations d'Asie : un cousinage culturel en suspens », *Hors-série de l'Obs*, n° 96, *Sagesses orientales*, juillet-août 2017.

MEOU-TSEU, *Dialogues pour dissiper la confusion*, édition de A. CHENG, traduction du chinois et présentation par Béatrice L'Haridon, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », n° 25, 2017.

DRÈGE J.-P., *Le Papier dans la Chine impériale. Origine, fabrication, usages*, édition de A. CHENG, anthologie de textes présentés et traduits par Jean-Pierre Drège, préface d'Erik Orsenna, Paris, Les Belles Lettres, collection « Bibliothèque chinoise », n° 24, 2017.