

Histoire intellectuelle de la Chine

M^{me} ANNE CHENG, professeur

ENSEIGNEMENT

Cours : Humanisme et ritualisme en Chine ancienne et contemporaine^a

Dans le cours de l'année dernière (2013-2014), nous nous sommes demandé en quoi se justifie la qualification d'« humanisme » désormais appliquée de manière conventionnelle et routinière à l'enseignement de Confucius. Et, si « humanisme » implique « universalité », en quoi l'humanisme confucéen peut-il prétendre à l'universalité, au sens où on l'entend des religions de type universaliste, comme le christianisme, l'Islam ou le bouddhisme ? Derrière cette question se profile inévitablement celle de savoir si le confucianisme est à ranger dans la catégorie « philosophie » ou dans celle de « religion », sempiternelle et lancinante question qui nous poursuit encore aujourd'hui. Au cours de ces dernières années, nous avons retracé les tribulations de Confucius et de son enseignement, déplacés comme des pions sur l'échiquier de la géographie intellectuelle européenne moderne : Confucius est ainsi passé tour à tour du philosophe rationaliste des Lumières du XVIII^e siècle au rôle de chef religieux dans l'Europe du XIX^e, une fois que l'identité intellectuelle européenne s'est constituée autour de ses origines grecques et de la « philosophie » entendue comme activité professionnelle menée dans le cadre institutionnel nouveau des universités modernes. Origine grecque et catégorie de « philosophie » dont la Chine s'est trouvée doublement exclue, ce qui a eu pour conséquences : d'une part, l'invention française d'une nouvelle discipline académique dans la première moitié du XIX^e siècle, la « sinologie », et, de l'autre, la caractérisation du « confucianisme » comme religion par la « science des religions » qui prend naissance en milieu anglophone dans la seconde moitié du siècle.

Au début du XX^e siècle, la rivalité franco-anglaise dans le domaine de la sinologie (on pense en premier lieu aux débats entre James Legge d'Oxford et Jules

a. Les cours sont disponibles en audio et en vidéo sur le site internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/anne-cheng/course-2014-2015.htm> [NdÉ].

Barthélémy-Saint-Hilaire du Collège de France) tend à céder le pas à une rivalité franco-allemande dans le champ nouveau de la sociologie : face à l'école française de Durkheim et de Mauss, représentée en sinologie par Marcel Granet (1884-1940), se développent les thèses du sociologue allemand Max Weber (1864-1920). Bien que n'étant pas l'œuvre d'un sinologue, son livre *Confucianisme et taoïsme*, l'un des volets de la grande trilogie consacrée par Weber entre 1915 et 1920 à l'« éthique économique des religions mondiales », montre qu'il s'est documenté de manière approfondie sur « les bases sociologiques » telles que la ville, l'État et l'administration de la Chine impériale, mais aussi sur ce qu'il appelle « le corps des lettrés ». Au chapitre VI intitulé « L'orientation confucéenne de la vie », Weber écrit :

La langue ne connaît pas de mot particulier pour « religion ». On trouvait : 1) la « doctrine [ou enseignement, *Lehre*] » (d'une école de lettrés) ; 2) des « rites », sans que l'on distinguât s'ils étaient de nature religieuse ou conventionnelle. Le nom chinois officiel pour désigner le confucianisme était : « doctrine des lettrés » (*jou-kiao* [en transcription actuelle *pinyin* : *rujiao* 儒教]). Le rapport au religieux, quelle que soit la nature de celui-ci, magique ou culturelle, conservait dans ce contexte un sens orienté vers l'ici-bas.¹

Le compatriote et contemporain de Weber, le sinologue allemand Wilhelm Grube (1855-1908), consacre lui aussi une étude à la religion et au culte des Chinois, intitulée *Religion und Kultus der Chinesen* (Leipzig, Verlag von Rudolf Haupt, 1910, p. 9), dans laquelle il fait une constatation similaire :

Le fait est que les Chinois ne connaissent pas la différence fondamentale entre religion (*Religion*) et enseignement (*Lehre*) et qu'il n'existe pas, en conséquence, de différenciation linguistique entre ces deux concepts. Nous devons prendre conscience une fois pour toutes que, du point de vue des Chinois, la religion en tant que telle n'est rien qu'un enseignement parmi d'autres. [...] Le terme chinois pour confucianisme (*Konfuzianismus*) *ju-kiao* [*rujiao* 儒教] ne signifie rien d'autre que « l'enseignement des lettrés ou des érudits » (*die Lehre der Literaten oder Gelehrten*), c'est-à-dire des adeptes de Confucius ou, en d'autres termes, l'école ou l'enseignement de Confucius (*die Schule oder Lehre des Konfuzius*). Cela a exactement le même sens que lorsque nous parlons de l'école de Platon, Kant, Hegel ou Darwin.

Aussi bien Grube que Weber observent qu'il n'y a pas en chinois de terme spécifique pour « religion ». Il existe bien deux termes connexes : *Lehre* (enseignement ou doctrine) et *Riten* (rites), le premier se référant à une école des lettrés, tandis que le second est employé par les Chinois sans « distinguer s'ils sont de nature religieuse ou conventionnelle ». En outre, le terme officiel chinois *rujiao* 儒教, traduit par le néologisme européen « confucianisme », ne désigne pas une religion, mais la « doctrine ou enseignement des lettrés ». En d'autres termes, Weber et Grube ont bien vu que la catégorie de « religion », au sens où elle est entendue dans le contexte européen (et avant tout chrétien) comme système structuré de croyances et de pratiques séparé de la société et organisant les fidèles en Église, n'est pas adaptée pour rendre compte de la notion chinoise de *jiao* 教.

Or, c'est autour de ce terme de *jiao* que se forme tout un conglomérat de malentendus dont nous avons encore du mal à nous dégager aujourd'hui. La

1. Traduction de Catherine Colliot-Thélène et Jean-Pierre Grossein, Gallimard, 2000, p. 209.

complication vient du fait que c'est ce terme qui a été utilisé pour former un néologisme adopté du japonais *shūkyō* (en chinois *zongjiao* 宗教) aux alentours de 1900 pour traduire le concept occidental de « religion ». Le mot *zongjiao* qui aujourd'hui traduit conventionnellement le mot « religion » est composé de *zong* 宗 (qui désigne la lignée ancestrale principale ou, par extension, le principe) et de *jiao* 教 (enseignement ou doctrine). D'après les travaux de T.H. Barrett et Francesca Tarocco (cf. « Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the term *zongjiao* », in Volkhard Krech & Marion Steinicke (dir.), *Dynamics in the history of religions between Asia and Europe. Encounters, notions, and comparative perspectives*, Leyde & Boston, Brill, 2012), il semblerait que le japonais *shūkyō* soit à l'origine un emprunt à la terminologie spécifique au bouddhisme chinois, Chan en particulier (Zen en prononciation japonaise), dans lequel on trouve aussi bien la combinaison *zongjiao* que son inverse *jiaozong*. Toujours est-il que c'est ce composé qui a été adopté au Japon dans les toutes premières années de l'ère Meiji 明治 (1868-1912) et qui a ensuite été réimporté à la toute fin du XIX^e siècle en Chine où il s'est retrouvé dans les premières tentatives de traduction en chinois de textes concernant la religion et l'église chrétiennes. Il apparaît donc comme l'un de ces nombreux néologismes forgés pour traduire des concepts européens dans un Japon lancé dans la course à la modernisation sur le modèle occidental, puis empruntés tels quels en Chine (du fait de l'identité de l'écriture, elle-même empruntée à la Chine par le Japon dans le courant du premier millénaire de l'ère chrétienne). La Chine aurait ainsi reçu du Japon un nouvel équipement terminologique en quelque sorte « clés en main ».

C'est avec l'introduction par la médiation japonaise du concept occidental de « religion », traduit par *zongjiao*, que la question du caractère religieux ou non du confucianisme commence à hanter les esprits, leur imposant de prendre parti et de se prononcer pour ou contre. Comme l'explique Chen Hsi-yuan 陳熙遠, chercheur à l'Academia Sinica de Taipei (dans sa thèse de doctorat intitulée « Confucianism encounters religion: the formation of religious discourse and the Confucian movement in modern China », *PhD. dissertation*, Harvard University, 1999, p. 16), jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le confucianisme apparaît non seulement comme un *jiao* 教 (enseignement), mais comme le « *jiao* archétypal », par lequel il faut entendre avant tout le *lijiao* 禮教, littéralement « l'enseignement ou la science des rites ». Sébastien Billioud et Joël Thoraval, dans leur récent ouvrage *Le Sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine* (Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 233) constatent à leur tour que « la catégorie de rituel ou "d'enseignement des rites" (*lijiao*) est centrale pour le confucianisme. Autour des cérémonies et sacrifices officiels se mettait autrefois en place la dimension indissolublement politico-religieuse du pouvoir. » Ces deux auteurs soulignent à juste titre la rupture introduite par la notion de religion d'origine européenne dans la perspective spontanément continuiste du ritualisme chinois. Or, si cette virtualité continuiste peut parfois se manifester, « c'est en premier lieu parce qu'elle ne consiste pas en un simple discours ou idéologie. Elle n'est pas une constellation abstraite de valeurs et de notions mais plutôt un ensemble de schèmes pratiques pouvant s'exercer modestement dans des contextes très divers, du thérapeutique à l'esthétique, du diététique au divinatoire. C'est en second lieu parce que, en raison du jeu d'échelles constitutif de la cosmologie continuiste, les pratiques préservées au niveau microcosmique, personnel ou domestique, obéissent à des principes analogues à ceux qui se déployaient aussi au travers de pratiques existant au niveau

macrocosmique. [...] Ainsi, l'essentiel est de noter que lorsque l'inspiration continuiste trouve les conditions de son affirmation, elle dépasse les dualismes dans lesquels une interprétation moderne voudrait l'enfermer. La problématique européenne de la « sécularisation » religieuse n'est compréhensible que dans le cadre de tels dualismes, opposant par exemple le sacré et le profane. Elle s'accommode mal d'une conception et d'une pratique où les dimensions dites visible et invisible (lumineuse et sombre, yang et yin) ne sont que les deux aspects d'une seule et même interaction. » (*Ibid.*, p. 339-340)

Ce que nos deux auteurs entendent par le caractère continuiste du ritualisme, par opposition à la rupture introduite par la religion entre le transcendant et l'immanent, le divin et l'humain, le sacré et le profane, le clérical et le laïc, le religieux et le séculier, etc., on en trouve l'illustration et l'explicitation dans les grands traités ritualistes compilés à l'époque Han, au début de l'ère impériale, entre le II^e siècle avant et le II^e siècle de l'ère chrétienne, au moment où se mettent en place les structures sociopolitiques d'un nouvel ordre impérial centralisé. Sous les Han, il existe plusieurs *compendia* portant sur les rites, étonnamment volumineux surtout au regard des ouvrages de l'époque. À bien des égards, l'accent mis sur les rites et la culture ritualiste semble constituer un trait spécifique de cette période du tout début de l'ère impériale où se fait jour le besoin d'intégrer dans une même vision unifiée tous les éléments de la vie sociale et politique. Les *compendia* ritualistes traitent en effet tout aussi bien des rites officiels (tels que les grands sacrifices et rituels de cour) que des rites domestiques (notamment ceux du mariage et du deuil), et même des rites de la vie individuelle et personnelle (façons correctes de se comporter, de se vêtir ou de se nourrir). Autant dire que *li* 禮 est un terme générique qui sert à désigner un faisceau de réalités et de pratiques très diverses et situées à des niveaux différents. L'un de ces *compendia* est le *Traité des rites* (*Liji* 禮記) qui fait l'objet du séminaire de lecture depuis deux ans (dont on trouvera un compte rendu ci-dessous à la rubrique « Séminaires »). Le chapitre 7 « Li yun 禮運 » (« Évolution des rites », § 3) place dans la bouche de Confucius un propos qui fait des rites un moyen d'établir la continuité entre le céleste et l'humain :

言偃復問曰：「如此乎禮之急也？」孔子曰：「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。《詩》曰：『相鼠有禮，人而無禮；人而無禮，胡不遄死？』是故夫禮，必本於天，設於地，列於鬼神，達於喪祭、射御、冠昏、朝聘。故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。」

Yan Yan (le disciple Ziyou) interroge de nouveau : Les rites sont-ils donc d'une telle urgence ?

Réponse de Maître Kong (Confucius) : Les rites, c'est ce qui a permis aux anciens rois de seconder la Voie du Ciel et de réguler les sentiments des hommes. Celui qui les perd de vue est un homme mort, celui qui les préserve vivra.

Il est dit dans les *Poèmes* (*Guofeng* 國風, *Yongfeng* 邶風) : « Le rat est bien doté de membres, et l'homme serait dépourvu de rites ? Un homme sans rites ne ferait-il pas mieux de mourir de suite ? »

C'est ainsi que les rites ne trouvent leurs racines que dans le Ciel, leurs modèles que dans la Terre, leur ordonnancement que dans les mânes et les esprits. Ils s'étendent jusqu'aux rites funéraires, aux sacrifices, au tir à l'arc et à la conduite du char, à l'imposition de la coiffe virile et au mariage, aux audiences et aux visites de cour. Dès lors que les sages rois ont fait connaître ces rites, le monde entier, les pays et les familles ont pu être gouvernés dans la droiture.

On voit ici l'appariement et le parallèle établis entre Ciel (*tian* 天) et Homme (*ren* 人), si caractéristiques de la cosmologie dite anthropo-cosmique de la fin des Royaumes Combattants et de l'époque Han (entre le III^e siècle avant et le I^{er} siècle de l'ère chrétienne). Un peu plus loin, dans le même chapitre « Li yun 禮運 » (§ 21), se trouve développé le remarquable continuum qui relie l'univers et le monde humain, les éléments naturels et surnaturels :

故聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。

Lorsque les sages rois ont établi les règles, ils n'ont pu que prendre pour fondement le Ciel-Terre, pour principes le Yin et le Yang, pour gouvernail les quatre saisons, pour repères le soleil et les étoiles, pour mesure la lune, pour acolytes les mânes et les esprits, pour matière les cinq éléments, pour outils les rites et le sens du juste, pour champ à cultiver les émotions des hommes et pour animaux domestiques les quatre créatures magiques (licorne, phénix, tortue et dragon).

Cette parfaite intégration de l'ordre humain dans l'ordre cosmique, on la trouve exprimée de la manière la plus claire dans les écrits attribués à Maître Xun, le *Xunzi* 荀子, ouvrage attribué à un penseur de la fin de l'antiquité pré-impériale qui aurait vécu entre les IV^e et III^e siècles avant l'ère chrétienne et qui se présente comme l'un des héritiers majeurs de l'enseignement de Confucius, le plus souvent associé à Mengzi 孟子 (Maître Meng, connu dans les langues européennes sous la désignation latinisée de Mencius). Au chapitre 17 du *Xunzi* consacré au Ciel (« Tian lun 天論 »), on trouve l'image de la triade Ciel-Terre-Homme, chaque puissance ayant son rôle propre : le Ciel recouvre, la Terre porte, et l'Homme met les choses en ordre :

天行有常 [...] 故明於天人之分，則可謂至人矣。不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深、其人不加慮焉；雖大、不加能焉；雖精、不加察焉，夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人得其治，夫是之謂能參。[...] 列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其所和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。

La marche du Ciel a sa constance. [...] Aussi celui qui connaît clairement la démarcation entre Ciel et Homme est-il un homme accompli. Ce qui s'opère sans qu'il y ait eu action, ce qui s'obtient sans qu'il y ait eu quête, voilà qui relève de l'œuvre du Ciel. Sur ce domaine, un homme, même avec la réflexion la plus profonde, n'aura aucune prise ; si grandes que soient ses capacités, il ne pourra les faire valoir ; si fine que soit sa perspicacité, il ne pourra l'exercer. C'est ce qui s'appelle ne pas rivaliser avec l'œuvre du Ciel.

Le Ciel a ses saisons, la Terre ses richesses, l'Homme son ordre. C'est ainsi qu'ils peuvent former une triade. Les étoiles tournent en bon ordre, le soleil et la lune brillent tour à tour, les quatre saisons se succèdent, Yin et Yang opèrent leur grande transformation, vent et pluie se propagent partout, les dix mille êtres trouvent chacun l'harmonie requise pour leur engendrement et la nourriture nécessaire à leur accomplissement. Or, tout ce processus reste invisible, seuls en sont visibles les résultats : c'est ce qui s'appelle un processus qui relève du numineux. Tout le monde le connaît à l'état achevé, mais personne ne le connaît dans le sans-forme : c'est ce qui s'appelle un travail qui relève du Ciel.

La triade anthropo-cosmique Ciel-Terre-Homme a connu une fortune telle qu'elle a donné lieu à une étymologie purement fantaisiste du caractère *wang* 王 qui signifie « roi » et dont une source Han explique la graphie par trois traits horizontaux (représentant le Ciel, la Terre et l'Homme au milieu) traversés par un trait vertical

(représentant le roi ou le souverain, sorte d'*axis mundi* qui relie les trois ordres cosmiques). Au cœur de cette triade, l'Homme tient toute sa place entre le Ciel et la Terre dont il parachève l'œuvre cosmique. C'est dans le *Xunzi* qu'on trouve l'affirmation la plus puissante du rôle de l'Homme et de son autonomie par rapport au Ciel, notamment lorsqu'il assigne aux rites, auxquels est consacré l'intégralité du chapitre 19 (« Li lun 禮論 »), une origine proprement humaine :

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。

Quelle est l'origine des rites ? Réponse : L'homme naît avec des désirs. S'il n'obtient pas ce qu'il désire, il n'a de cesse qu'il ne les satisfasse. S'il cherche à les satisfaire sans se donner de mesure et sans répartir des limites, il y a nécessairement lutte pour la survie. La lutte provoque le désordre, lequel entraîne l'épuisement des ressources. Les anciens rois, par aversion pour le désordre, établirent rites et sens du juste en vue d'une répartition qui assouvirait les désirs des hommes et répondrait à leurs besoins, de façon que les désirs n'épuisent pas les ressources et que les ressources n'excèdent pas les désirs, désirs et ressources se développant par leur soutien mutuel. Telle est l'origine des rites.

C'est donc à partir d'une analyse objective, anthropologique, que le *Xunzi* justifie la pratique des rites : à l'origine de l'humanité était la lutte pour la possession des biens, génératrice de désordre. D'où la nécessité d'équilibrer les convoitises de chacun par le principe de la répartition inscrit dans le sens rituel qui devient alors le critère objectif de distinction entre humanité et animalité. Certaines sections du *Xunzi*, et en particulier de ce chapitre 19 (« Li lun » 禮論) consacré aux rites, se retrouvent quasiment mot pour mot dans le *Traité des rites (Liji)* cité plus haut, et le *Traité des rites de Dai l'Ancien (Da Dai Liji 大戴禮記)*, datant du tout début de l'époque impériale (II^e siècle avant l'ère chrétienne). On n'en voudra pour preuve que ce passage parallèle entre le chapitre 19 du *Xunzi* (section 5) et le chapitre « Li san ben » 禮三本 (section 7) du *Da Dai Liji* que voici :

禮有三本：天地者，性之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地焉生？無先祖焉出？無君師焉治？三者偏亡，無安之人。故禮，上事天，下事地，宗事先祖，而寵君師，是禮之三本也。

Les rites ont trois racines : le Ciel-Terre, racines de la vie ; les ancêtres, racines de la famille ; princes et maîtres, racines de l'ordre. Sans le Ciel-Terre, quelle vie y aurait-il ? Sans les ancêtres, quelle famille ? Et sans prince ni maître, quel ordre ? S'il manque un seul des trois, pas de sécurité possible pour l'homme. Voilà pourquoi c'est par les rites qu'on sert en haut le Ciel et en bas la Terre, qu'on honore les ancêtres et qu'on vénère princes et maîtres. Telles sont les trois racines des rites.

Dans une formulation quasiment identique, la section 5 du chapitre 19 du *Xunzi* assigne également trois racines ou fondements aux rites : le Ciel-Terre 天地 (fondement de la vie), les ancêtres 先祖 (fondement de la famille), les princes et maîtres 君師 (fondement de l'ordre sociopolitique). Ciel, Terre, ancêtres, princes et maîtres constituent ce qu'on appelle communément « les cinq grands » (*wu da* 五大), auxquels est voué un culte populaire encore aujourd'hui. Depuis les sources anciennes, puis impériales, et jusque dans les pratiques culturelles contemporaines, toute la vision chinoise du monde est habitée par la continuité entre le Ciel-Terre (c'est-à-dire l'ordre cosmique) et l'ordre humain qui se traduit en termes religieux de culte rendu aux ancêtres, en termes politiques d'autorité du prince et en termes sociaux de transmission de maître à disciple. Dans le continuum établi par la culture

ritualiste entre l'humain et l'au-delà de l'humain (que ce soit la dimension cosmique, numineuse ou invisible), le rôle axial est tenu par les ancêtres et le culte dont ils sont l'objet. Le culte des ancêtres a occupé une place centrale dès la haute époque des Shang au deuxième millénaire avant l'ère chrétienne. Des cultes et des sacrifices étaient rendus à diverses puissances de la nature, telles que le Fleuve jaune, la terre nourricière, certaines montagnes, les vents et les points cardinaux, mais la part la plus importante des sacrifices et des actes de divination était dédiée aux ancêtres royaux, dont le culte apparaît remarquablement organisé, par contraste avec le foisonnement prolifique du culte réservé aux divinités naturelles.

Si le culte ancestral est peut-être issu d'un culte préhistorique des morts, il ne se confond pas avec lui. Certes, les ancêtres sont perçus comme des esprits résidant dans le monde des morts et susceptibles d'assurer ainsi une médiation avec les puissances surnaturelles, mais en même temps ils maintiennent un lien organique avec leur descendance vivante. En tant que membres d'une communauté familiale et par-delà la frontière entre vie et mort, ils continuent à jouer un rôle au sein de cette communauté, et leur statut dans la parenté garde toute son importance. En d'autres termes, les rapports qui lient les parents défunts aux vivants ne sont pas de nature très différente de ceux qui existent entre les vivants eux-mêmes. Il y a donc continuité entre les sacrifices dus aux ancêtres, que l'on pourrait considérer comme proprement religieux, et les codes rituels à respecter à l'égard des vivants. En tant même que phénomène religieux, le culte des ancêtres manifeste le groupe de parenté comme paradigme de l'organisation sociale, et c'est sans doute pour cette raison qu'au-delà de sa fonction proprement religieuse, il a contribué à l'élaboration d'une certaine conception de l'ordre social, mais aussi politique en Chine.

Plus qu'un esprit de l'au-delà, l'ancêtre représente d'abord un statut, un rôle familial dans lequel il « se fond » presque au point de perdre toute histoire personnelle, tout destin individuel. Il se trouve donc doté d'un potentiel mythique assez réduit, et la relative pauvreté des mythes dans la culture religieuse chinoise, au-delà de leur occultation délibérée par la tradition confucéenne, pourrait bien s'expliquer par la nature même du culte ancestral et de la conception de l'ancêtre, lesquels rendent perméable la frontière non seulement entre vie et mort, mais aussi entre humain et divin. Les rites sacrificiels destinés aux ancêtres, dans le but de leur demander l'intercession auprès de la divinité suprême, étaient ordonnancés de manière particulièrement précise et méticuleuse, voire quasi bureaucratique, qui ne laissait rien au hasard et encore moins à la fantaisie surnaturelle. Les ancêtres dont les « juridictions » étaient susceptibles d'empiéter les uns sur les autres étaient classés par génération et par rang d'âge, et des sacrifices leur étaient offerts selon un calendrier fort élaboré. Les divinations se bornaient alors à déterminer le nombre et la nature des victimes à offrir à tel ancêtre tel jour. Vers la fin des Shang, leur rôle se limitait même à informer les ancêtres qu'un sacrifice était en cours, en exprimant simplement le vœu qu'il n'y aurait ni faute ni malheur.

À bien des égards, la divination ne cherche pas tant à savoir si tel vœu sera exaucé ou non, à « deviner » l'intention des esprits, qu'à s'assurer que le vœu sera bel et bien exaucé. C'est une manière de faire connaître aux esprits les désirs des humains, et de trouver une assurance dans le fait que les esprits en ont pris connaissance. Le devin n'interroge pas à proprement parler les esprits, mais scrute leur réaction à une offrande. Son art consiste à obtenir, non pas une déclaration à une question posée, mais un signe révélateur des incidences mystérieuses d'un acte supposé. Telle semble bien être la fonction incantatoire de l'incision, au demeurant fort laborieuse,

des demandes d'oracles sur os ou carapaces. Aussi surprenant que cela puisse paraître, la divination telle qu'elle se présente dans la dernière partie de la dynastie Shang n'est pas la pratique d'une interrogation sur l'inconnu, elle est au contraire faite de questions que l'on pourrait qualifier de rhétoriques sur un domaine balisé à l'avance, ce qui confère aux oracles un caractère, non pas prophétique, mais rituel.

L'éminent sinologue Léon Vandermeersch a consacré une bonne partie de son important ouvrage *Wangdao ou la Voie royale : recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque* (2 vol. , EFEO, 1977 et 1980) à ce qu'il a appelé la « mutation rituelle de la conscience religieuse » dans la Chine antique. Du fait que le culte des ancêtres est pratiqué par le roi-père ou le chef de famille, sans recours à une caste sacerdotale spécialisée, et que la divination, à l'origine opérée accessoirement après le sacrifice, en vient à le précéder et à en régler par avance les modalités, on assiste à une disjonction croissante entre, d'une part, l'acte de portée strictement religieuse qu'est le sacrifice et, de l'autre, la divination investie d'une fonction et de formes rituelles. Cette tendance à la formalisation rituelle, amorcée vers la fin des Shang, ne fait que se confirmer dans la phase de transition vers les Zhou. Dans ce sens, la culture séculière des Zhou peut être considérée comme l'héritage rationalisé de la culture magico-religieuse des Shang. L'étude des témoignages oraculaires laisse à penser que les événements néfastes tendaient à être interprétés, non plus comme produits de la volonté capricieuse et maligne des ancêtres défunts, mais comme résultant des actes de leurs descendants vivants, dont il était dès lors possible de rendre compte par un ensemble cohérent de valeurs religieuses. Cette communication directe toujours possible entre le monde des puissances surnaturelles qu'étaient les ancêtres et le monde des vivants, est peut-être à l'origine de la continuité que la pensée chinoise antique devait établir entre le céleste et l'humain.

Dans les sources ritualistes que nous avons examinées, les ancêtres sont présentés comme le fondement (littéralement la racine, *ben* 本) de l'espèce ou de la famille (*lei* 類), c'est-à-dire du continuum entre les générations. Plus spécifiquement, ce sont les ancêtres qui assurent la continuité et la médiation entre l'humain et l'au-delà de l'humain, entre le monde des vivants auxquels les ancêtres ont appartenu et celui des *gui shen* 鬼神 (mânes et esprits) dont ils font désormais partie. Ce continuum établi par la médiation des ancêtres entre le monde des morts et des mânes et le monde des vivants explique l'accent placé sur les rites funéraires dans les pratiques de la société chinoise tout au long de son histoire. Ces rites funéraires en sont venus à concerner, non plus seulement la lignée royale et ses ramifications, mais toutes les couches et toutes les conditions sociales.

À la toute fin du XIX^e siècle, l'historien des religions néerlandais Jan Jakob Maria de Groot (1854-1921), dans son monumental ouvrage *The Religious System of China. Its ancient forms, evolution, history and present aspect. Manners, customs and social institutions connected therewith*, Leyde, vol. I, 1892 ; vol. II, 1894 ; vol. III, 1897) fournit une description extrêmement détaillée des rites funéraires tels qu'ils étaient pratiqués en Chine à son époque. Dans sa recension des travaux de J.J.M. de Groot (« Rites funéraires en Chine », *Année sociologique*, n° 2, 1899, p. 221-226), Marcel Mauss (1872-1950) souligne l'omniprésence de la continuité entre vie et mort : même mort, le défunt est considéré comme continuant à participer à la vie des vivants. À propos du tombeau qui est aménagé pour assurer son bien-être comme de son vivant, Mauss note que « tout cela suppose que le mort reste présent et vivant dans le tombeau. Cette vie, il faut l'assurer. Pour cela, une tablette commémorative,

portant le nom du mort, fixe l'âme auprès de la tombe. » Ce que Mauss trouve également frappant, « c'est le caractère familial de la sépulture : le mort est enterré au milieu des siens. Aussi est-ce la grande préoccupation du Chinois qui émigre de se faire enterrer dans son village, dans sa famille. L'unité du clan et de la famille se poursuit au-delà de la mort. [...] Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est l'étroite solidarité qui unit tous ces rites à la vie de la famille : l'accomplissement de tous les devoirs funéraires se répercute en succès, en bonheur dans la carrière des survivants. Si le mort est enterré un jour favorable, à un endroit favorable, où soufflent les vents fertilisants, toute la famille prospère : c'est le principe du *fung-shui* [*fengshui* 風水]. » Mauss en arrive même à la constatation suivante :

Les exagérations de ce système sont devenues une des plaies de la civilisation chinoise : car à la moindre altération matérielle qui se produit dans le voisinage du mort, le bien-être de l'âme est compromis et c'est une catastrophe pour les vivants. La vie des morts encombre celle des vivants.

C'est donc à juste titre que Marcel Granet, héritier de la sociologie de Mauss et de Durkheim, écrivait dans un article daté de 1924, « L'esprit de la religion chinoise » :

En Chine, le sacré et le profane ne se sont jamais approprié de domaine strictement séparé. Ce n'est pas assez dire que l'un jouxte l'autre : c'est par l'effet des circonstances que le même acte s'accompagnera d'émotions religieuses ou sera accompli dans un esprit positif. On sait que certains missionnaires ont vu dans le culte des ancêtres une pratique innocente, et certains autres des manifestations dangereuses de la « superstition ». Les uns et les autres avaient tort ou raison, selon les cas : pour le même individu, ce culte est tantôt (ou même à la fois et dans un dosage imprévisible) une pure commémoration des traditions familiales ou l'occasion d'émotions mystiques. Il n'y a pas en Chine un règne séparé du divin. Il n'y a pas un monde des Dieux superposé au monde des hommes. Il n'y a point de domaine auquel on ait à préposer un clergé.

En tant que sociologue, et non plus dans une perspective missionnaire, Granet énonce ici un point important que les anthropologues ont depuis repris à leur compte, à savoir la constatation d'un fondamental « continuisme » entre naturel et surnaturel, entre visible et invisible, dans les conceptions de la Chine ancienne. Continuisme qui ôte une grande partie de sa pertinence à la catégorie de religion quand elle est appliquée au confucianisme. Les anthropologues contemporains rappellent pour leur part que l'entité appelée *jia* 家 (maison, famille, patrilignage) inclut aussi bien les vivants que les morts (c'est-à-dire les ancêtres) qui sont maintenus dans la communauté des vivants par le culte qui leur est rendu et dont les vivants attendent en retour protection et bienfaits. Les vivants et les morts sont donc reliés en permanence par des échanges et transferts de tous ordres et à tous les niveaux. En outre, dans le contexte général de syncrétisme religieux propre à la Chine impériale, le culte des ancêtres est probablement l'un des rares à être pratiqués à tous les échelons de la société, constituant ainsi un véritable ciment du corps social.

Ce que l'historienne Patricia Buckley Ebrey appelle les « *family rituals* » (dans *Confucianism and Family Rituals in Imperial China. A Social History of Writing about Rites*, Princeton University Press, 1991), les rituels familiaux ou domestiques qui concernent les mariages, les funérailles et le culte des ancêtres, sont ceux qui visent à assurer la continuité et la perpétuation de la transmission humaine, de génération en génération. Selon elle, c'est la continuité de ces rituels dans la longue

durée qui fait la spécificité du cas chinois et c'est la tâche de l'historien (par distinction avec celle de l'anthropologue) d'en rendre compte (p. 5) :

What does make the Chinese case unusual is the longevity of much of the symbolic content of these family rituals. Many steps described in the early classics as aristocratic practice continued to be performed two thousand years later by common people, despite great changes in social structure and the introduction of radically different cosmological conceptions with Buddhism.

On trouve une constatation analogue chez l'anthropologue James L. Watson dans son introduction à un ouvrage collectif réunissant des contributions d'anthropologues et d'historiens, intitulé *Death ritual in late imperial and modern China* (University of California Press, 1988), p. 3 :

If anything is central to the creation and maintenance of a unified Chinese culture, it is the standardization of ritual. To be Chinese is to understand, and accept the view, that there is a correct way to perform rites associated with the life-cycle, the most important being weddings and funerals. By following accepted ritual routines ordinary citizens participated in the process of cultural unification. In most cases they did so voluntarily, without the necessity of enforcement by state authorities. What we accept today as « Chinese » is in large part the product of a centuries-long process of ritual standardization.

Quant au point de vue de l'historien, il est énoncé par Evelyn S. Rawski qui a co-édité l'ouvrage avec James Watson, p. 23-24 :

Ancestor worship – the emphasis on the continuity of kinship links between the living and the dead, the belief that ancestors could intercede with deities on behalf of their living descendants – was an essential stimulus for the evolution of the elaborate death ritual practiced by the Chinese. Belief in ancestor worship cannot be separated from death ritual performance. From the Bronze Age, Chinese have asserted a continuity of ties between the living and their dead ancestors.

Outre le continuum entre les vivants et les morts, Evelyn Rawski souligne celui qui relie plus largement la dimension familiale et la dimension politique. En effet, le lien de sang entre le père et le fils – lien organique par excellence – est le modèle archétypal du rapport politique entre le prince et ses ministres ou sujets. C'est ainsi que sous la dynastie Han a pu s'établir une homologie entre, d'une part, la piété filiale (*xiao* 孝) qui est censée caractériser le rapport du fils au père et être une transposition à l'échelle de la société du culte ancestral et, de l'autre, la loyauté (*zhong* 忠) qui doit illustrer le rapport idéal du ministre ou du sujet à son prince :

For Confucians, the social value of death was to educate individuals in filial piety, a cardinal virtue in the family-oriented Chinese state.

Evelyn Rawski cite ici le *Mengzi* (ou *Mencius*, IV A 5) :

孟子曰：「人有恆言，皆曰『天下國家』。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」

Maître Meng dit : Les gens ont cette expression consacrée : “Monde, pays, famille.” La racine du monde est dans le pays, la racine du pays dans la famille, la racine de la famille dans la personne [de son chef].

citation bien connue qui a eu ses retombées sociopolitiques au cours de l'histoire impériale (p. 26) :

Just as the family became the metaphor for the state, filial piety, the central expression of familial relations (which of course supported a hierarchical order) was from the time

of Confucius identified with the observance of mourning. By the late imperial period, the state's promotion of filiality was spelled out in the legal code, which punished infringements of mourning observance.

Evelyn Rawski fait ici état du lien institutionnel direct entre la piété filiale et les rites de deuil, lequel implique qu'un fils reste fidèle à son père, non seulement du vivant de celui-ci, mais même bien au-delà de sa mort. Ce lien constitue de toute évidence une préoccupation centrale déjà dans les *Entretiens*. À quelqu'un qui lui demande (*Entretiens*, II, 5) en quoi consiste la piété filiale (*xiao* 孝), Confucius répond :

生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。

Du vivant [des parents], les servir selon les rites ; à leur mort, les inhumér selon les rites ; à leurs mânes, faire des offrandes selon les rites.

Dans un autre passage des *Entretiens* (XVII, 21) figure un échange assez vif entre Confucius et Zaiwo, un disciple que le Maître ne semble guère apprécier et qu'il doit réprimander à plusieurs occasions. La discussion porte sur le deuil de trois ans (qui signifie en réalité « jusqu'à la troisième année », c'est-à-dire vingt-cinq mois) prescrit par les rites pour les parents défunts, par référence aux trois années qu'ils ont passées à nourrir et protéger l'enfant qui leur doit à son tour le même temps de deuil. Or, le disciple propose de le réduire à un an, en se prévalant d'arguments de type utilitariste qui ne manquent pas de provoquer l'indignation du Maître :

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」

子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」

曰：「安。」

「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」

宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」

Zaiwo : Pourquoi observer trois années de deuil pour ses parents, alors qu'une seule suffirait largement ? Si l'homme de bien n'entretient pas les rites, en trois ans ils risquent de tomber en désuétude ; de même pour la musique rituelle qui, si elle n'est pas pratiquée trois ans durant, risque de s'éteindre. Or, en une année, la récolte précédente a le temps d'être consommée, le grain nouveau de mûrir, les différentes sortes de bois de donner du feu nouveau : un an de deuil devrait suffire.

Le Maître : Te sentirais-tu à l'aise, au bout d'un an, de manger du bon riz et de porter du brocart ?

Zaiwo : Tout à fait à l'aise.

Le Maître : Eh bien, ne te gêne donc pas ! Un homme de bien, tant que dure le deuil, ne trouve aucune saveur dans les bons plats, aucun plaisir dans la musique, aucun repos dans sa propre demeure [le fils en deuil est censé vivre dans une cabane de fortune]. Aussi ne ferait-il pas ce que tu dis, mais si cela ne te gêne pas, fais-le donc !

Zaiwo sort. Le Maître dit : Ce Yu (autre nom de Zaiwo), quel être dépourvu de qualité humaine (*bu ren* 不仁) ! Ce n'est qu'au bout de trois ans qu'un nouveau-né peut quitter le giron de ses parents, voilà pourquoi le deuil filial est de trois ans universellement. Yu a-t-il eu l'amour de ses parents pendant trois ans, on se le demande ?

La piété filiale telle qu'elle se manifeste dans les rites de deuil fait l'objet de nombreuses sections du *Traité des rites* (*Liji* 禮記) dont il a été question plus haut, notamment dans le chapitre 21, « Ji yi » 祭義 (Signification des offrandes sacrificielles) auquel a été consacré le séminaire de lecture de cette année. Les extraits qui suivent (sections 2 à 5) donnent une idée concrète et vivante du deuil des parents dans toute sa charge psychologique et émotionnelle :

致齊於內，散齊於外。齊之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齊三日，乃見其所為齊者。

Celui [qui s'apprête à offrir un sacrifice à ses parents défunts] observe un jeûne purificateur strict à l'intérieur et sommaire à l'extérieur. En ces jours de jeûne, il se remémore l'endroit où résidaient [les défunts], leur façon de rire et de parler, leurs intentions et leurs aspirations, ce qui les mettait en joie et ce qu'ils aimaient avant tout. Au bout de trois jours d'un tel jeûne, il a la vision de ceux pour qui il se purifie.

祭之日，入室，儼然必有見乎其位。周還出戶，肅然必有聞乎其容聲。出戶而聽，愴然必有聞乎其嘆息之聲。

Le jour venu de présenter l'offrande, au moment où il pénètre dans la salle [du temple des ancêtres], le sacrifiant aura toujours l'impression fugace d'entrevoir [les défunts] à leur place sur l'autel. En faisant le tour de la salle avant d'en sortir, il aura l'impression de les entendre se mouvoir. Au moment de sortir de la salle, il ne pourra s'empêcher de tendre l'oreille et d'émettre un soupir à l'unisson de celui qu'il aura cru entendre.

是故先王之孝也，色不忘乎目，聲不絕乎耳，心志嗜欲不忘乎心。致愛則存，致慤則著，著、存不忘乎心，夫安得不敬乎？

Ainsi, la piété filiale des anciens rois était telle que leurs yeux n'oubliaient jamais le visage [de leurs parents défunts], leurs oreilles ne cessaient jamais d'entendre leur voix et leur esprit d'entretenir le souvenir de leurs aspirations, de leurs goûts et de leurs désirs. Leur amour [pour leurs parents défunts] était tel qu'il les maintenait vivants, leur vénération était telle qu'elle les faisait apparaître à leurs yeux. Comment n'auraient-ils pas manifesté le plus grand respect à ceux qui étaient encore visibles à leurs yeux, vivants et toujours présents à leur esprit ?

君子生則敬養，死則敬享，思終身弗辱也。君子有終身之喪，忌日之謂也。忌日不用，非不祥也。言夫日志有所至，而不敢盡其私也。

L'homme de bien, du vivant de ses parents, met tout son respect à les nourrir et, après leur mort, à leur faire des offrandes sacrificielles. Tout au long de sa vie, il veille à ne pas les déshonorer. Quand on dit que l'homme de bien porte le deuil de ses parents toute sa vie, on pense au jour anniversaire de leur mort. Qu'en ce jour interdit il ne se livre à aucune activité, ce n'est pas parce que cela serait néfaste ; c'est que tout au long de cette journée ses pensées vont entièrement vers eux et qu'il ne se permet pas de se consacrer à ses propres affaires.

Tous ces passages du chapitre « Ji yi » pourraient se résumer dans la formule souvent citée des *Entretiens* (III, 12) :

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」

On offre des sacrifices [à ses parents défunts] comme s'ils étaient présents, de même qu'on sacrifie aux esprits comme s'ils étaient bel et bien là. Ce qui fait dire au Maître : Si je ne participe pas moi-même au sacrifice, c'est comme s'il n'y avait pas sacrifié.

Comme le souligne Thomas Wilson (dans le livre qu'il a publié avec Michael Nylan, *Lives of Confucius*, New York, Doubleday, 2010, p. 113), la piété filiale consiste d'abord à vénérer les ancêtres comme s'ils étaient encore vivants. Autrement

dit, le respect dû aux parents vivants est à considérer avant tout comme une sorte de métaphore du culte des ancêtres :

the ability to see and serve the dead as living requires the acute perception attained through purification rites and marks the attainment of filiality in its highest form.

Dans les extraits du *Traité des rites* cités ci-dessus, on ne peut manquer d'être frappé par l'importance de la visualisation : tout le processus de purification et de jeûne (*zhai* 齋) préparatoire à la présentation de l'offrande sacrificielle semble n'avoir d'autre but que de parvenir à un état où l'on *voit* les parents défunts, comme s'ils étaient encore vivants. Ainsi, ce qui est recherché dans la pratique des rites en général – et des rites de deuil en particulier – est, contrairement à l'image que l'on se fait habituellement du ritualisme chinois, à l'opposé d'une volonté de conformité ou de soumission à une norme extérieure. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire le tout début du chapitre 22 « Ji tong » 祭统 (Grands principes des rites d'offrande), qui fait suite dans le *Traité des rites* au chapitre « Ji yi » 祭義 (Signification des offrandes) cité plus haut :

凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也；心怵而奉之以禮。是故，唯賢者能盡祭之義。

De tous les moyens nécessaires au gouvernement des hommes, il n'en est pas de plus urgent que les rites. Les rites comportent cinq catégories principales, parmi lesquelles nulle n'est plus importante que celle des rites d'offrandes sacrificielles. Or, le rite de l'offrande n'est pas quelque chose venu de l'extérieur, il procède de l'intérieur en prenant naissance dans le cœur ; c'est la profonde tristesse du cœur [au souvenir des parents défunts] qui s'exprime dans le rite d'offrande. Voilà pourquoi seuls les plus sages ont la capacité de donner pleine mesure à la signification de ce rite.

Comme le dit le *Mencius* (VII A 15), vouer un culte aux parents défunts et aux ancêtres ne procède pas d'un sens du devoir ou de l'obligation morale imposé de l'extérieur, mais beaucoup plus naturellement de la conscience interne et intrinsèque d'être humain :

孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」

Maître Meng dit : Ce dont l'homme est capable sans l'avoir appris, il le tient de sa capacité intrinsèque. Ce qu'il connaît sans y avoir réfléchi, il le tient de sa connaissance intrinsèque. Des petits enfants qui sont encore portés dans les bras, il n'en est aucun qui ne sache aimer ses parents ; une fois qu'ils ont grandi, ils savent tous respecter leurs frères aînés. Aimer ses parents tient au sens de l'humain (*ren* 仁) ; respecter ses aînés tient au sens du juste : ces choses-là ne tiennent à rien d'autre qu'au fait qu'elles sont universelles.

Il y a entre sens des rites et sens de l'humain un rapport indissociable qui est souligné de manière répétée et sous de multiples formes dans les *Entretiens*, comme dans ce passage (III, 3) :

子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」

Le Maître dit : Quand on est un être humain et qu'on est pourtant dépourvu de sens de l'humain (*ren er bu ren* 人而不仁), qu'a-t-on à faire des rites ? Quand on est un être humain dépourvu de sens de l'humain, qu'a-t-on à faire de la musique (rituelle) ?

Cependant, la phrase qui met le plus en évidence la relation entre sens de l'humain (*ren* 仁) et sens des rites (*li* 禮) est certainement celle, si souvent citée et pourtant si disputée, qui ouvre le Livre XII des *Entretiens* :

顏淵問仁。

子曰：克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己而由人乎哉？

顏淵曰：請問其目。

子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。

顏淵曰：回雖不敏，請事斯語矣。

Yan Yuan (ou Yan Hui, l'un des principaux disciples de Confucius) pose une question sur le sens de l'humain (*ren* 仁).

Le Maître lui répond : Se dominer soi-même et faire retour au rite (*li* 禮), voilà le sens de l'humain. Celui qui serait capable de se dominer lui-même et de faire retour au rite fût-ce une seule journée verrait le monde entier se rallier à son sens de l'humain. Faire preuve d'humanité, cela procède-t-il de soi-même ou bien d'autrui ?

Yan Yuan demande comment s'y prendre.

Le Maître dit : Ce qui est contraire au rite, ne le regarde pas, ne l'écoute pas, n'en parle pas, ne le mets pas en œuvre.

Yan Yuan : Je ne suis guère intelligent, mais je m'efforcerai d'agir selon ces préceptes.

En résumé, on pourrait dire que tous les passages portant sur les rites d'offrandes aux défunts auxquels il a été fait référence, qu'ils soient extraits des traités ritualistes ou des propos de Confucius et de Mencius, semblent s'opposer à ce qu'affirme l'anthropologue James Watson dans l'ouvrage pré-cité (*Death and ritual*, p. 4-6) :

Performance took precedence over belief – it mattered little what one believed about death or the afterlife as long as the rites were performed properly. It is the proper performance of the rites [...] that matters most to everyone concerned [...] the internal state of the participants, their personal beliefs and predispositions, are largely irrelevant. »

Ce que résume ainsi un autre anthropologue :

What is clear and explicit about ritual is how to do it – rather than its meaning.

Dans les *Entretiens* (cf. III, 12 ; III, 26 ; XIX, 1), contrairement à James Watson qui les qualifie de « largely irrelevant », Confucius n'arrête pas d'insister sur « the internal state of the participants » pour que le rituel prenne sens, et de déplorer qu'à son époque les rites ne sont plus que des gesticulations mécaniques vidées de leur investissement émotionnel (cf. II, 7 ; XVII, 11). Plus loin (p. 10-11), Watson en arrive à faire de cette primauté de l'orthopraxie sur l'orthodoxie le fondement même de ce qu'il a appelé plus haut le processus de standardisation rituelle :

By enforcing orthopraxy (correct practice) rather than orthodoxy (correct belief), state officials made it possible to incorporate people from many different ethnic or regional backgrounds, with varying beliefs and attitudes, into an over-arching social system we now call China. Had this not been the strategy (conscious or unconscious) of state officials, Chinese culture could never have reached such heights of uniformity and coherence as it did during the late imperial era.

Face au point de vue anthropologique de James Watson, celui de l'historienne Evelyn Rawski est plus nuancé (*Death and ritual*, p. 22-24) :

While many historians might agree that the Confucian state emphasized orthopraxy, they would not agree with Watson's conclusion that the state did not link orthopraxy (correct

practice) with orthodoxy (correct belief). [...] Most historians would assert that despite obvious variations, Chinese culture in the late imperial period (16th to 19th centuries) had achieved important commonalities in belief that cut across the boundaries of regions and social strata. [...] From the perspective of what Braudel called the *longue durée*, belief did shape ritual performance - in short, rituals expressed beliefs.

Un peu plus loin (p. 27-28), Evelyn Rawski explicite la façon dont, selon elle, les rituels en sont venus à « exprimer des croyances » :

Rituals expressed the asymmetrical relations between superior and inferior, parent and child, husband and wife, senior and junior, and at the same time they taught, through performance, core values such as filial piety. Confucians did not assume that belief preceded and was the stimulus for performance; they also understood that *performance* could lead to inculcation of belief. Rather than making a sharp distinction between belief and practice, therefore, Chinese ruling elites tended to see belief and practice as organically linked to one another, each influencing the other. For children, as for the illiterate mass of the populace, Confucians might put primary stress on practice; for advanced students seeking Confucian cultivation, the stress would be differently placed, on the degree to which one's internal state could be translated into morally perfect action; but that the two were always necessarily part of a unity was not in doubt.

Il semblerait que la divergence entre l'anthropologue et l'historienne est probablement fondée sur un malentendu concernant le terme *belief* (croyance). Si l'on prend ce terme dans le sens proprement religieux de l'adhésion à une vérité ou à un dogme auquel on est tenu d'ajouter foi (comme, par exemple, le dogme de la transsubstantiation qui s'opère dans la communion des fidèles au corps du Christ et auquel il est nécessaire de croire pour que le rituel de la communion ait un sens), alors il est évident qu'il ne s'applique pas aux pratiques ritualistes confucéennes. Il n'en reste pas moins que ces pratiques sont empreintes d'une indéniable religiosité qui oblige à porter un regard rétrospectif critique sur la caractérisation d'humanisme appliquée au confucianisme dont il a été question dans le cours de l'année dernière. Nous avons en effet rappelé ce qui apparaît désormais comme un paradoxe : la majorité des présentations de l'enseignement de Confucius au XX^e siècle ont insisté principalement sur sa dimension éthique, plus immédiatement accessible et acceptable pour les rationalistes modernes héritiers des Lumières, jusqu'à en faire une forme d'humanisme autour de la notion de « sens de l'humain » (*ren* 仁) qui est au cœur des *Entretiens*. Comme le résumait le sinologue américain H.G. Creel dans un article de 1932, « Was Confucius Agnostic ? » :

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

Dans une perspective avant tout séculière, l'aspect ritualiste (*li* 禮), qui occupe pourtant l'intégralité du Livre X des *Entretiens*, apparaissait comme un accessoire encombrant et embarrassant, trop passéiste et pas assez rationaliste pour entrer dans une image « moderne » de Confucius. On ne savait pas trop que faire de ces rites qui rejetaient la Chine dans son passé féodal de société hiérarchisée, verticale et inégalitaire. Ce n'est qu'à partir des années 1970 que l'attention a commencé à se porter sur la dimension ritualiste, jusqu'à en faire le noyau central de l'enseignement confucéen. L'ouvrage daté de 1972 de Herbert Fingarette, *Confucius, the Secular as Sacred*, dont nous avons parlé dans un cours précédent, a ouvert une nouvelle

ère en faisant du rite (*li* 禮) la clé de compréhension des *Entretiens* en ce que toute la conception confucéenne de la qualité humaine (*ren* 仁) en découle. Selon Fingarette, c'est en « démythologisant » le rite que Confucius dévoile sa véritable nature humaniste : l'homme est un être essentiellement rituel parce qu'il vient au monde dans une humanité socialisée.

Mais – ironie de l'histoire – au moment précis où Fingarette redécouvrait la part ritualiste de l'humanisme confucéen, en Chine même, l'association entre humanisme et ritualisme résumée par la phrase des *Entretiens* citée plus haut (XII, 1) faisait l'objet d'une attaque des plus violentes. Après avoir suscité d'innombrables commentaires et les interprétations les plus diverses chez les exégètes tout au long de l'ère impériale, la phrase « Se dominer soi-même et faire retour au rite, voilà le sens de l'humain » (克己復禮為仁) s'est paradoxalement retrouvée au cœur d'une campagne qui a marqué le paroxysme de la « Grande révolution culturelle prolétarienne », lancée dès 1966-1967 par les Gardes rouges à l'instigation de Mao Zedong contre tous les vestiges de « la vieille société » et qui ne devait prendre fin que dix ans plus tard, après la mort du « Grand Timonier ». Les violences et les destructions déchaînées par cette révolution en réalité anti-culturelle furent l'occasion, en tout premier lieu pour Mao lui-même, de régler ses comptes et de se débarrasser d'adversaires, de rivaux ou même de successeurs désignés devenus gênants, Liu Shaoqi d'abord, puis Lin Biao, dont l'avion qui le transportait fut abattu en 1971, sous le prétexte que ce Général, initialement promis à la succession de Mao, tentait de faire défection en Union soviétique. S'ensuivit une violente campagne dirigée « contre Lin Biao et Confucius » (*pi Lin pi Kong* 批林批孔) et orchestrée par la Bande des Quatre autour de Jiang Qing, l'épouse de Mao, pour qui Confucius était le pire représentant de la société esclavagiste de l'époque Zhou, selon la périodisation marxiste alors en vigueur. La « preuve » en était un rouleau prétendument trouvé en 1974, accroché dans la chambre à coucher de Lin Biao et calligraphié de sa propre main, qui portait cette inscription : « L'important, c'est de se dominer soi-même et faire retour au rite ». Cette seule citation des *Entretiens* attribuée à Lin Biao suffisait à faire de lui un partisan inconditionnel de Confucius et, partant, un ennemi du peuple qu'il fallait abattre.

À l'issue d'une longue pérégrination de plusieurs années à travers les textes, anciens comme modernes, force est de constater que si humanisme confucéen il y a, il ne peut se caractériser de manière pertinente en fonction de catégories d'origine européenne comme celles de philosophie ou de religion. Comme on l'a vu, la vision confucéenne de l'homme et du monde forme un continuum animé par l'esprit des rites, lesquels donnent forme aux structures non seulement sociales, mais aussi politiques et institutionnelles. C'est donc ce qui apparaît comme le plus culturellement spécifique qui est au fondement de ce qui est le plus universellement humain. Paradoxe qui devrait nous amener à examiner de plus près en quoi consiste au juste l'universalité conçue à la chinoise, ce qui fera l'objet du cours à venir.

Cours à l'étranger

Octobre 2014 : deux cours au TISS (Tata Institute for Social Sciences), Bombay (Inde), sur « The Confucian concept of humane governance ».

Avril 2015: quatre cours au Latin American Institute for Advanced Studies, Federal University of Rio Grande do Sul, Porto Alegre (Brésil) sur « Confucianism and democracy » et sur « Chinese views of universality ».

Séminaires

Séminaire 1 : Lectures du Traité des rites (Liji)

Le séminaire, mené conjointement avec M. Marc Kalinowski (directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études), Mme Béatrice L'Haridon et M. Stéphane Feuillas (maîtres de conférences à l'université Paris 7-Denis Diderot), a consisté cette année en la lecture et l'analyse d'un chapitre du *Traité des rites*, intitulé « Ji yi » 祭義 (Signification du sacrifice). Nous avons ainsi poursuivi le projet d'étude du *Traité des rites*, qui avait été initié au cours de l'année 2013-2014 avec la lecture d'un autre chapitre, le « Tangong » 檀弓. Le chapitre étudié cette année nous a permis d'aborder un type bien particulier de texte rituel. En effet, à la différence du chapitre qui le précède immédiatement dans l'économie générale du *Traité des rites*, le chapitre « Ji fa » 祭法, qui traite des règles à respecter pour mener à bien le sacrifice, le chapitre « Ji yi » traite principalement de l'aspect « interne » du sacrifice et se présente comme une tentative de décrire une chorégraphie complexe des émotions du sacrifiant. Le sacrifice qui est l'objet principal de ce chapitre consiste en l'offrande de nourriture et d'alcools sacrificiels aux ancêtres, et plus particulièrement aux ancêtres les plus proches, les parents défunts. La cérémonie elle-même est de plus ou moins grande envergure selon qu'elle est menée par le souverain ou par un simple gentilhomme (*shi* 士), mais le chapitre affirme l'unité de son principe et de sa signification. Elle est précédée d'un temps de préparation et de jeûne qui fait aussi l'objet d'une attention particulière dans ce chapitre.

Ce dernier étant relativement long d'une part, et d'autre part présentant certaines caractéristiques propres à la compilation (à l'image du *Traité des rites* dans son ensemble), nous nous sommes d'abord posé la question de son organisation interne. Nous avons ainsi dégagé cinq moments, dont seul le premier (le plus long, qui occupe la première moitié du chapitre) et le dernier s'attachent à explorer la signification du sacrifice, les autres moments apportant plutôt des éclairages sur des aspects connexes et plus généraux (la piété filiale, la musique rituelle ou encore la primauté donnée à l'âge). Notre travail s'est donc concentré sur l'étude du premier moment.

Le texte s'ouvre sur une réflexion à propos du rythme saisonnier du sacrifice qui, d'emblée, nous donne une précieuse indication sur l'approche développée par le chapitre : en effet, le rythme bi-annuel (à l'automne et au printemps) du sacrifice ne trouve pas tant sa justification sur un plan cosmologique que sur un plan émotionnel, un juste rythme permettant de préserver une tension, et d'éviter les deux écueils de la lassitude et de l'oubli.

Selon un processus opposé au processus naturel de l'oubli, le sacrifice s'affirme comme la transformation d'une absence (les parents défunts) en présence. De ce point de vue, le moment du jeûne fait l'objet d'une attention particulière, non pas comme un moment marqué par des pratiques et des interdits spécifiques, mais plutôt comme un moment de re-création par la pensée de la vie de ses parents, dans ses détails les plus concrets. Le texte continue ainsi à se situer sur le registre des émotions, parfois contradictoires, du sacrifiant.

Nous avons ensuite abordé la manière dont le texte inclut dans son développement deux figures qui dans les textes confucéens jouent le rôle de modèles par excellence : le roi Wen, considéré comme le fondateur de la dynastie des Zhou et qui représente

le pouvoir royal, et Confucius qui apparaît ici clairement comme un maître du rituel, enseignant à ses disciples et proposant son expertise au souverain. Le roi Wen qui en tant que souverain est « dénué de souci » (selon le chapitre « Zhongyong » du *Traité des rites*) se présente ici, en tant que fils et sacrifiant, comme un être saturé d'émotions diverses, « joie et peine mêlées ». La figure de Confucius permet en revanche de souligner l'écart entre la gravité, requise lorsque le gentilhomme participe en tant qu'assistant à un sacrifice, et la simplicité lorsque ce même gentilhomme devient lui-même sacrifiant pour ses propres parents.

Le sacrifice est ensuite situé au cœur de l'*ethos* du « fils pieux » (*xiao zi* 孝子). Ces passages articulent le nourrissement (des parents, vivants, on parle alors de *yang* 養, ou morts, on parle alors de *xiang* 享) avec le respect (*jing* 敬) qui déjà dans les *Entretiens* de Confucius apparaissait pour distinguer avec force l'acte de nourrir/d'entretenir ses parents de l'acte de nourrir ses animaux domestiques. Le « Ji yi » va plus loin en affirmant que le respect est nécessairement produit par l'accomplissement émotionnel du sacrifice dans chacune de ses étapes. Le respect n'est alors en aucun cas une marque d'éloignement, ce que l'on aurait pu croire dans la mesure où le registre rituel est souvent associé à la division (*fen* 分) et à la différenciation (*bie* 別) entre supérieur et inférieur, parents et enfants, vivants et morts, etc. Il émerge au contraire de la tension entre joie et peine, familiarité et révérence. Le commentaire de Zheng Xuan 鄭玄 (fin de la dynastie des Han postérieurs) convoque même l'expression mencienne du « cœur d'enfance » (*ruzi zhi xin* 孺子之心) pour désigner cet état d'esprit que le fils pieux fait vivre et manifeste lors du sacrifice.

Le texte se tourne ensuite vers la problématique de la souveraineté, qui est amenée comme « le plus haut degré de la piété filiale ». Sur le plan rhétorique, le texte présente un aspect moins suivi, qui nous permet de nous questionner sur la dimension compilatoire des chapitres eux-mêmes. La question est déjà posée dans le commentaire de Kong Yingda 孔穎達, qui se demande s'il existe un lien consubstantiel entre les divers aspects abordés par le texte (*xiang yin* 相因) ou un lien de contiguïté (*xiang jie* 相接). Le texte collationne en effet diverses observations sur le rôle central de la piété filiale pour « apaiser » et donc gouverner le monde, et sur le sacrifice royal présenté comme donnant lieu aux expressions les plus accomplies du respect.

À travers la mise en scène d'un dialogue entre Confucius et l'un de ses disciples, Zaiwo 宰我, le sacrifice est ensuite abordé d'un tout autre point de vue. Jusqu'à présent, la question de savoir à quelle entité s'adressait le sacrifice n'était pas réellement posée puisque l'on se situait avant tout dans une chorégraphie rituelle et émotionnelle visant à recréer une présence des parents disparus, voire une forme de familiarité avec eux. Or, ce dialogue s'ouvre sur la question de la signification des termes « esprits » (*shen* 神) et « mânes » (*gui* 鬼), qui désignent ces entités invisibles auxquelles s'adressent les sacrifices, mais dont Confucius refusait de parler si l'on en croit les *Entretiens*, préférant fonder la vie rituelle sur un « comme si » (chap. III : « sacrifier comme si les esprits étaient présents » 祭如在, 祭神如神在). Le Confucius du *Traité des rites* ne repousse pas la question, mais plutôt que de se prononcer sur la nature de ces entités, se situe très rapidement dans le registre de la dénomination et de la création de règles rituelles. Les noms de « mânes » et d'« esprits » constituent en quelque sorte une première étape dans le développement rituel, lequel se continue ensuite par la construction de temples et l'élaboration de cérémonies reflétant la dualité des souffles (lourds et légers) en mêlant notamment

parfums (fumet adressé aux esprits issus des souffles légers, aspect du sacrifice favorisant l'esprit de gratitude envers le « commencement ») et aliments (viandes et céréales, adressées aux âmes puis partagées au sein de la population, favorisant ainsi l'affection mutuelle).

Enfin, la vision qui nous est donnée du sacrifice dans ce chapitre s'élargit jusqu'à englober ce que nous pourrions appeler une « économie du sacrifice » : la production des éléments nécessaires au sacrifice – grain, bétail, vêtements – ne se déroule pas dans un temps purement profane, le souverain marquant périodiquement par des visites ou des gestes symboliques, la révérence apportée à cette production. Il s'agit peut-être d'une projection, au niveau du souverain, de ce temps de préparation du sacrifice dont le début du chapitre avait souligné l'importance comme moment de concentration et de révérence qui permet de lever toute entrave à l'épanouissement, au moment même de la cérémonie d'offrande, des émotions nécessaires à la réussite – l'acceptation – du sacrifice.

Le chapitre semble ainsi être construit dans un souci d'exhaustivité, visant à éclairer le sens du sacrifice sous tous ses angles, plus que selon des principes de démonstration. Mais il est dans le même temps parcouru par certaines lignes directrices originales, notamment l'insistance sur l'intériorité plutôt que sur les règles extérieures à respecter ou le développement donné au vocabulaire des émotions ressenties et manifestées par le sacrificiant, ou encore l'importance accordée au développement de l'esprit de respect (*jing* 敬).

Séminaire 2 : Colloque international

1^{re} journée : Rencontres intellectuelles entre l'Inde et la France XVII^e-XIX^e siècles

Colloque organisé sur le site Cardinal-Lemoine du Collège de France le 25 juin 2015 avec la collaboration du Pr Pierre-Sylvain Filliozat, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et le soutien de la Fondation Hugot du Collège de France, en mémoire de l'inauguration en 1815 de la chaire d'Études sanscrites par Antoine Léonard Chézy.

2^e journée : « Continuités et discontinuités : réflexions comparatives entre Chine et Inde

Journée organisée le 26 juin 2015 dans les locaux et avec le soutien de la Fondation Hugot du Collège de France. Elle a réuni des universitaires indiens, chinois, anglais et français autour de la question des continuités et des discontinuités dans les parcours historiques de la Chine et de l'Inde.

PUBLICATIONS

Collection « Bibliothèque chinoise » (direction de collection)

Édition de WANG Shifu (ca. 1250- ca. 1307), *Le Pavillon de l'Ouest (Xi xiang ji)*, présentation et traduction de Rainier LANSELLE, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », n° 18, 2015.

Édition de *Trois pièces du théâtre des Yuan*, présentation et traduction d'Isabella FALASCHI, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », n° 19, 2015.

Édition de DU Fu (712-770), *Poèmes de jeunesse (735-755)*, présentation et traduction de Nicolas CHAPUIS, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », n° 20, 2015.

Édition de *Écrits de Maître Xun (Xunzi)*, présentation et traduction d'Ivan KAMENAROVIC, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », à paraître.

Articles

CHENG A., « Hanxue : Faguo zhi faming ? ‘漢學’ : 法國之發明? (Sinology: a French invention?) », dans YANG Z. (éd.) 楊貞德, *Shiyu jiaohui zhong de ruxue : jindai de fazhan* 視域交會中的儒學：近代的发展, (*Confucianism in inter-cultural perspective: modern developments, Papers from the fourth international conference on Sinology*), Taipei, 中央研究院 Academia Sinica, 2013, 15-41.

CHENG A., « 'Hanwen Bude' zou jin Meiwen chubanshe : 'Hanwen shuku' xu 漢文布德走進美文出版社：漢文書庫序 (La « Bibliothèque chinoise » aux Belles Lettres) », *Shijie Hanxue* 世界漢學 (*World Sinology*), Beijing, Zhongguo renmin chubanshe, vol. 14, 2014, 162-163.

CHENG A., « Solidarités horizontales et verticales en Chine ancienne », dans SUPIOT A. (éd.), *La Solidarité : enquête sur un principe juridique*, Paris, Odile Jacob, coll. « Travaux du Collège de France », 2015, 139-149.

CHENG A., « La Chine ou le problème avec une “grande” civilisation », dans TODOROV T. (éd.), *Civilisation et barbarie*, Marseille, MuCEM (Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, 2015, édition électronique, <http://www.mucem.org/fr/node/3617>).

CHENG A., « Chine des Lumières et Lumières chinoises », *Rue Descartes* (Collège international de Philosophie), vol. 1, n° 84, 2015, 4-10, DOI : 10.3917/rdes.084.0004.

CHENG A., Entretien au Collège de France autour du thème « Chine des Lumières, lumières chinoises », *Rue Descartes* (Collège international de Philosophie), vol. 1, n° 84, 2015, 90-96, DOI : 10.3917/rdes.084.0090.

AUTRES ACTIVITÉS

Colloques

Septembre 2014 : communication au colloque international *Les commémorations dans l'histoire globale*, Huadong shifan daxue (East China Normal University), Shanghai : « Un siècle de Confucius entre Chine et France, 1814-1914 ».

Février 2015 : participation à la table ronde organisée par le Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine (CECMC) à la Maison de l'Asie, autour du livre de Sébastien Billioud et Joël Thoraval, *Le Sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine*, Éditions du CNRS, 2014.

Avril 2015 : *keynote speech* au colloque international *Intercultural Competence in Communication and Education*, Universiti Putra Malaysia, Kuala Lumpur (Malaisie) : « What matters in intercultural competence? Teaching Chinese intellectual history at Collège de France as an experience ».

Mai 2015 : communication au colloque *De l'Europe des Lumières à la Chine contemporaine : perspectives sur le temps*, Institut des hautes études pour la science et la technologie (IHEST), ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche : « Longue durée et universalité vues de la Chine ».

Juin 2015 : *keynote speech* au séminaire international *East meets West in the internationalization of higher education*: « Does China think? China Beyond essentialism », Université de Helsinki.

Juillet 2015 : membre du comité scientifique du 14^e congrès international d'histoire des sciences en Asie orientale : *Sources, locality and global history : Science, technology and medicine in East Asia*, EHESS, Paris.

Conférences publiques

Novembre 2014 : conférence au musée Cernuschi : « Le retour de Confucius dans la Chine d'aujourd'hui ».

Mars 2015 : conférence à l'université de Nalanda, Rajgir (Inde) : « Challenging Chinese universality: How central is the Middle Kingdom? ».

Avril 2015 : conférence à l'Institute of China Studies de l'Universiti Malaya, Kuala Lumpur (Malaisie) : « Confucianism and the concept of Greater China ».

Mai 2015 : conférence au Festival Philosophia de Saint-Émilion : « La pensée chinoise et le pouvoir ».

Émission radiophonique

Entretien avec Yasmine Chouaki, « En sol majeur », Radio France International, septembre 2014.

Suivi de travaux de doctorat

Novembre 2014 : soutenance de thèse de Doctorat de M. Guillaume Dutournier, « Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Description d'une relation lettrée dans la Chine des Song (second XII^e siècle) : un essai d'anthropologie du savoir », thèse dirigée par le professeur à l'INALCO, mention très honorable avec les félicitations du jury à l'unanimité.

Juin 2015 : soutenance d'habilitation à diriger des recherches de M. Kim Daeyeol, « Histoire culturelle de la Corée et de la Chine : formation des savoirs et des pratiques au croisement culturel », HDR placée sous le parrainage du professeur à l'EHESS.

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

Participation à la vie scientifique

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

Membre du comité éditorial de la revue internationale *China Report*.

Membre du comité de lecture de la revue internationale *Antiquorum Philosophia*.

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

Membre de la commission des publications du Collège de France.

Membre de la commission des emplois du Collège de France.

Suivi d'une convention entre le Collège de France et l'université Fudan de Shanghai.

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

Organisation d'un cycle de conférences et d'une journée thématique du Collège de France en Inde.

Professeurs invités

M. Perry Anderson, professeur à l'université de Californie, Los Angeles (UCLA), a donné le 15 décembre 2014 une conférence intitulée : « La question des nationalités en Chine : une perspective historique comparative ».

M. Andrew H. Plaks, professeur à l'université de Princeton (États-Unis) et à l'université de Jérusalem (Israël), a donné les 17 et 22 juin 2015 deux conférences intitulées : « Quand l'écuyer se transforme en chevalier : l'exégèse canonique comme terrain de polémique dans la pensée confucéenne : 1) Des Han aux Tang : Wang Bi, Guo Xiang, He Yan et d'autres ; 2) Des Song aux Qing : Zhu Xi, Wang Yangming, Wang Fuzhi, Dai Zhen et d'autres. »

M. Plaks a également animé un séminaire de lecture du *Daxue* et du *Zhongyong* le 18 juin 2015 au Collège de France, site Cardinal Lemoine.

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Stéphanie Homola, ATER

Dans le cadre de mes fonctions d'ATER au Collège de France, j'ai assisté le professeur Anne Cheng dans la coordination scientifique de la chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine. Outre des recherches bibliographiques et le traitement de la correspondance de la chaire, j'ai assuré le suivi des projets de publication, en particulier de l'ouvrage *Lectures et usages de la Grande Étude (Chine, Corée, Japon)*, dirigé par Anne Cheng à paraître aux éditions de l'Institut des hautes études chinoises du Collège de France. Après différents échanges avec les auteurs pour finaliser leur contribution, j'ai travaillé à l'édition du texte de référence de la *Grande Étude* ainsi qu'à la composition de l'index de l'ouvrage.

J'ai également assisté le professeur dans l'organisation de journées d'études intitulées « Continuités et discontinuités : réflexions comparatives entre Chine et Inde » qui ont eu lieu les 26 et 27 juin 2015 au Collège de France. Faisant suite à plusieurs missions et interventions d'Anne Cheng dans diverses institutions d'enseignement et de recherche en Inde, ces journées visaient à poursuivre un travail de « décentrement » de la recherche sinologique en confrontant les recherches européennes et chinoises en sinologie à d'autres traditions nationales. Ainsi, des historiens, sociologues et anthropologues indiens, spécialistes de la Chine mais aussi de l'Inde, ont été invités à rencontrer des sinologues français et européens. Dans le cadre de ces journées, j'ai assuré la correspondance en anglais avec les chercheurs étrangers invités et participé à l'organisation logistique de leur séjour à Paris.

Ces journées d'études font écho à un séminaire d'enseignement que j'ai animé avec l'anthropologue Caterina Guenzi, à l'EHESS pendant l'année universitaire 2014-2015, sur les « Conceptions du temps et de l'espace en Inde et en Chine : savoirs, supports et usages contemporains ». Chaque séance proposait un dialogue entre un sinologue et un indianiste autour d'un sujet ou d'un questionnement commun. Ce séminaire a permis d'explorer comment les savoirs spatio-temporels se traduisent dans des pratiques concrètes dans les sociétés contemporaines indiennes et chinoises, qu'il s'agisse des arts de la mesure du temps, des arts divinatoires, des pratiques corporelles, de l'aménagement de l'espace ou encore de la construction d'un espace sacré.

J'ai également finalisé cette année un travail mené à partir des archives de l'Institut des hautes études chinoises du Collège de France intitulé « Échanges de savoir entre étudiants chinois et sinologues français à l'Institut des hautes études chinoises (1927-1968) ». Il devrait paraître dans les actes du colloque « Jean-Pierre Abel-Rémusat et ses successeurs. Deux cents ans de sinologie française en France et en Chine » qui a été organisé par le Collège de France et l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris en juin 2014.

Enfin, mes recherches postdoctorales sur la main dans les pratiques divinatoires chinoises ont abouti à plusieurs publications portant sur la mnémotechnique de la main et sur les jeux divinatoires. Un article à paraître étudie le rôle de la main dans la production d'un savoir sur la destinée humaine à partir de l'analyse de trois pratiques divinatoires chinoises, le tirage de blocs et fiches divinatoires, le rituel de l'achillée et les calculs horoscopiques. J'ai également travaillé à une traduction partielle annotée et commentée du manuel divinatoire *Trésor de la paume* (*Yizhangjin*) qui présente les passages relatifs à la prédiction des maladies et de l'espérance de vie.

