

## Histoire sociale et intellectuelle de la Chine

M. Jacques GERNET, membre de l'Institut  
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

### *Histoire et politique chez Wang Fuzhi (1619-1692) (suite)*

Les états d'esprit, les attitudes collectives sont lents à se modifier ; de là, une certaine pesanteur sociologique dont on a vu, l'année dernière, le rôle central qu'elle jouait dans les conceptions historiques de Wang Fuzhi : l'acquis, chez l'homme, ne se distingue pas de l'inné et, comme le remarque Wang Fuzhi dans une note du *Siwenlu neipian*, « Réflexions et interrogations », la part de l'acquis est infiniment plus importante chez lui que chez l'animal. Très vite doué dès sa naissance, l'animal n'a en fin de compte qu'une intelligence obtuse. L'évolution de l'homme est à l'inverse. Chez l'enfant, le sourire précède l'amour des parents ; le langage, le respect des aînés. Il y a chez l'homme « enrichissement quotidien de sa nature ».

Le thème typiquement chinois de la fonction sociologique de l'éducation et des mœurs fournit à Wang Fuzhi les éléments d'une double critique :

— celle du gouvernement par les lois seules, car les mœurs sont plus puissantes que les lois ;

— celle des doctrines corruptrices et, plus particulièrement, des religions, accusées de pervertir les hommes.

L'importance accordée aux mœurs explique une certaine intolérance chinoise : c'est que la corruption des mœurs mine les vrais fondements de la vie en société. L'entraînement par l'exemple, insidieux et insensible, est plus dangereux que les coups portés ouvertement. La puissance de l'habitude conduit à admettre comme normales et dignes d'éloges les pires abominations. « Quand tout le monde prend pour modèle ce qui est faux, non seulement le faux est tenu pour exemplaire, mais les hommes en viennent à être sincères dans leur fausseté ». Cependant, il existe une norme du vrai et du faux. Comme chez Mencius, la morale est conçue par Wang Fuzhi

comme le développement de fragiles germes de bien qui sont l'expression spontanée de la bonne nature. Même attitude chez Diderot qui, lui, pense évidemment au péché originel : « Non, chère amie, écrit-il à Sophie Volland, la nature ne nous a pas fait méchants : c'est la mauvaise éducation, le mauvais exemple, la mauvaise législation qui nous corrompent ».

Il ne faut, dit Wang Fuzhi, ni prêcher la vertu, ni encourager à la vertu par des récompenses, car ces deux choses incitent à l'hypocrisie qui est pire que l'absence de vertu. Si l'on prêche la morale au peuple, les mauvaises têtes s'en moqueront et les malins paieront en monnaie de singe. L'hypocrisie se répandra du haut en bas de la société et, le processus une fois engagé, il ne sera plus possible de revenir en arrière. Un homme vertueux n'est pas déterminé à bien agir par des récompenses : il ne les recevra qu'avec honte. Au contraire, les coquins feindront la vertu par désir des récompenses. Aussi bien, les religions qui, comme le bouddhisme, font miroiter l'espoir de récompenses dans cette vie ou dans l'autre détruisent chez l'homme la bonne nature. Mais celles qui, comme le bouddhisme encore, incitent leurs adeptes à réprimer leurs désirs les plus naturels sont causes de déséquilibres plus dangereux que ne l'est l'absence de toute norme, car, comme l'explique Wang Fuzhi, les interdits produisent une modification générale de l'équilibre affectif. Une brèche s'ouvre par où tout le reste s'engouffre : n'ayant ni pitié d'eux-mêmes ni de leurs parents, ceux qui, au mépris de l'amour filial, entrent en religion n'ont finalement plus pitié de personne. Si les moindres désirs sont condamnables, tout s'équivaut et il n'y a pas plus de honte à commettre les pires forfaits qu'à enfreindre une petite défense. D'ailleurs, suivant les thèses du bouddhisme, l'univers entier n'est qu'illusion et simple produit du *karma*, de sorte que les crimes les plus abominables ne sont, pour reprendre la formule de la *Vajracchedikâ*, que « visions de rêve et bulles d'eau ». « C'est au milieu des massacres et dans le stupre qu'on acquiert un corps de Loi ».

L'analyse de Wang Fuzhi est confirmée par les conceptions du *chan* le plus radical qui prône la spontanéité absolue et soutient que le vrai bien est par-delà le bien et le mal tels que les conçoit la morale vulgaire, thèses qui ont cours dans l'école néo-confucéenne de Taizhou à laquelle se rattache Li Zhi (Li Zhuowu, 1527-1602), l'une des bêtes noires de Wang Fuzhi. Li Zhi glorifie l'intérêt qu'il met à l'origine de toutes les actions humaines (« Il n'y aurait pas d'esprit s'il n'y avait pas de moi égoïste ») et il traite de cafards ceux qui prétendent être désintéressés. Pour Wang Fuzhi, Li Zhi est le type même du démagogue qui flatte le vulgaire et « s'accorde avec la saleté du monde ». En effet, le bien commun est le principe du bien individuel. C'est quand l'ordre général (*gongli*) est assuré que les désirs privés (*siyu*) peuvent être satisfaits. Le bien ne peut être ni dans la répression des désirs les plus naturels, ni dans l'absence de toute norme. Il faut que les besoins fonda-

mentaux de l'homme trouvent leur juste satisfaction. Cela, c'est affaire de rites et c'est affaire de gouvernement. Mais ce thème qu'on trouve, par exemple, chez Wang Yuan (1648-1710) reste implicite chez Wang Fuzhi.

Pour en revenir au bouddhisme, Wang Fuzhi nie que ceux qui y adhèrent le fassent par conviction intime : ils ne songent, dit-il, ni à acquérir la sagesse (*prajñā*) ni à parvenir au *nirvāna* qui est sortie hors du cycle des renaissances et des morts. Ils le font seulement ou par espoir ou par crainte. Et Wang Fuzhi distingue trois espèces différentes de croyants :

— ceux qui, ayant perdu la bonne doctrine (le confucianisme), dégoûtés de la poursuite des honneurs et de la richesse, pensent trouver appui et secours dans la religion ;

— ceux qui, craignant la mort et la pauvreté, croient possible de les éviter dans cette vie ou dans la prochaine, et qui, en conséquence, dépensent tout ce qu'ils possèdent pour « s'acheter le bonheur ». C'est le cas des Barbares et des brigands à qui tout a réussi au-delà de leurs espérances. Devenus fils du Ciel, ils pensent qu'ils doivent ce bonheur immérité à une aide surnaturelle et ils espèrent échapper aux malheurs à venir par des dépenses somptuaires qui sont, pour le peuple, une source de souffrances ;

— ceux enfin qui sont éblouis par le faste de l'Eglise, de ses temples et de ses statues, étourdis par le son des cloches et des gongs, exaltés par la présence de milliers de fidèles, impressionnés par leur zèle. Ces gens-là ignorent en réalité ce qu'est le bouddhisme et ils ne s'en soucient pas : « ils ne connaissent que temples, monastères, moines et nonnes ».

Comment agir contre cette perversion morale que produisent les religions ? Non pas de façon brutale, car « un mal qui s'est insinué depuis longtemps dans les esprits ne peut être guéri en un jour ». En voulant proscrire le bouddhisme en 843-845, Wuzong des Tang et son ministre Li Deyu ont sans doute détruit des monastères, récupéré leurs métaux précieux et leurs immenses propriétés, rendu à la liberté les serfs de l'Eglise. Ils n'ont pas changé les esprits. Quelques années plus tard, le mal avait repris comme avant. Pour Wang Fuzhi, il existe dans la religion un élément irréductible qu'il nomme « sorcellerie ». De cela, il faut s'accommoder, car c'est une forme inévitable du dérèglement humain. Mais qu'on n'aille pas au delà : si les religieux bouddhistes étaient réduits au rang de simples sorciers, ils se dégoûteraient vite de cette condition. Ce qui fait la puissance du bouddhisme, ce sont d'une part les privilèges et l'accumulation des richesses, le faste de l'Eglise, d'autre part l'armature doctrinale qui vient renforcer l'élément de sorcellerie.

Un contemporain comme Yan Yuan (1635-1704) est au contraire partisan de la manière forte. Dans le dernier paragraphe de son *Cunzhibian*, « De la sauvegarde du bon ordre politique », écrit, il est vrai, à 23 ans, Yan Yuan

propose, afin d'éliminer définitivement le bouddhisme, neuf mesures radicales dont celles-ci : qu'on marie moines et nonnes, et s'il n'y a pas assez de ces dernières, qu'on continue avec les prostituées ; qu'on fasse la chasse aux livres de religion ; qu'on rééduque les ci-devant moines ; qu'on impose à chacun de réciter journallement un ouvrage formé d'extraits choisis des Classiques ; qu'on dose récompenses et punitions pour les rééduqués selon leur degré d'amendement (on pense au « Petit livre rouge » et aux pratiques en usage en République populaire).

\*  
\*\*

Les religions — bouddhisme et taoïsme — et le légisme, théorie amoraliste du pouvoir absolu, produisent, selon Wang Fuzhi, des maux différents, mais ils s'appellent mutuellement comme de grands tambours dont l'un résonne quand on frappe l'autre. Sous les régimes de tyrannie, les sujets se réfugient dans la religion. La critique de l'abus des lois pénales et des contrôles prend deux formes chez Wang Fuzhi : il les réprouve en tant que cause de corruption et d'aviilissement des hommes ; il conteste leur efficacité pratique.

« Les supplices, écrit Montesquieu dans un passage qui a précisément trait à la Chine, retrancheront bien de la société un citoyen qui, ayant perdu ses mœurs, viole les lois ; mais si tout le monde a perdu ses mœurs, les rétabliront-ils ? » Formule dont on trouve l'équivalent chez Wang Fuzhi : on peut punir un individu qui agit mal ; on ne peut punir un peuple entier. Si complète que soit une législation, elle ne peut prévoir tous les délits. Mais une réglementation trop complexe fournit maintes occasions de tourner la loi. Elle a aussi pour effet un glissement du pouvoir des fonctionnaires impériaux vers les employés de l'administration, seuls à savoir s'y retrouver dans le maquis de la législation (thème qu'on retrouve développé chez Gu Yanwu, 1613-1682, qui souhaite voir réintroduite une certaine dose d'autonomie locale dans un empire qui est devenu abusivement centralisé). Enfin, des peines trop sévères incitent à la corruption ; les puissants trouvent toujours moyen d'acheter geôliers et petit personnel. Les lois sont d'un maniement difficile et produisent parfois des effets contraires à ceux qui étaient recherchés.

Mais c'est surtout la dégradation des mœurs provoquée par l'abus des contrôles qui préoccupe Wang Fuzhi. Le désir des empereurs de contrôler dans ses moindres détails l'action de leurs fonctionnaires aboutit à faire des délateurs et des agents de la police secrète des personnages plus puissants que les grands ministres et à mettre en somme les honnêtes gens à la merci des coquins. L'aviilissement des fonctionnaires impériaux qui n'a cessé de s'accroître avec les progrès de l'absolutisme et de la centralisation a fait disparaître peu à peu les hommes d'honneur. Un bon gouvernement implique le respect des hommes et celui des hiérarchies : « en donnant directement

des ordres au peuple, un empereur s'abaisse au rang d'un simple sous-préfet et fait de ses ministres des laquais à son service ». La hiérarchie, indispensable dans tout système politique organisé, est aussi le principe d'un prestige dont le rôle psychologique ne peut être sous-estimé. C'est à sa position au sommet d'une pyramide de dignités que le fils du Ciel doit sa prééminence. Cet élément psychologique est l'un des plus sûrs fondements du pouvoir. Il est donc dangereux de lui porter atteinte. En fin de compte, « ce qui nuit au bon ordre politique est d'avoir recours aux lois et non aux hommes ».

Cependant, il faut des lois pour que le peuple soit protégé dans les occupations nécessaires à assurer sa vie. Une administration régulière constitue un grand progrès par rapport au vide des époques d'anarchie où les humbles sont pillés et massacrés par ceux qui se disputent l'empire. Et Wang Fuzhi, malgré ses critiques contre la centralisation étatique instituée par les Qin et les Han, lui reconnaît ce grand avantage sur le morcellement en fiefs de l'antiquité d'empêcher les pouvoirs locaux de lever des troupes à leur guise et d'appliquer la peine de mort de leur propre chef.

\*  
\*\*

*Philosophie de la nature en Chine.* — Deux parties du *Zhengmeng* de Zhang Zai (fin du XI<sup>e</sup> siècle), commenté par Wang Fuzhi, ont fourni la matière du deuxième cours.

La seconde partie du premier chapitre, intitulée *Sanliang* (« Le triple et le double »), porte pour moitié sur l'astronomie et pour moitié sur les phénomènes atmosphériques et les cinq « éléments ». Elle commence par une introduction sur l'unité première et la dualité seconde du *yin* et du *yang* qui sont les deux modalités de l'énergie universelle. Le Ciel est triple, à la fois un et double, car le *yin* et le *yang* s'y trouvent à l'état de fusion. Le principe de la Terre est au contraire la dualité. Aussi tout ce qui est terrestre va-t-il par couple, et tout ce qui est double se transforme. Mais l'origine unique du *yin* et du *yang* explique pourquoi ni le *yin* ni le *yang* ne peuvent se réaliser l'un sans l'autre.

Au Ciel se rattache le système des étoiles fixes qui forment un ensemble que Zhang Zai considère comme immobile et qu'il oppose à l'ensemble mobile que constituent, avec la Terre, les sept « luminaires » (Soleil, Lune et cinq planètes). La Terre tourne vers la gauche et les sept figures célestes qui lui sont liées la suivent, mais avec un retard plus ou moins grand. Il y a là un phénomène de *viscous drag* que Wang Fuzhi explique dans son *Siwenlu waipian* par la raréfaction de l'air au fur et à mesure qu'on s'éloigne de la Terre. Mais, chez Zhang Zai, les différences de vitesse des corps célestes sont mises au contraire en rapport avec leur nature. C'est ainsi que la Lune, d'essence *yin*, est le corps céleste qui est le plus retardé dans sa marche à la

suite de la Terre et qui, par conséquent, donne l'impression de se déplacer le plus vite vers la droite. De façon analogue, le Soleil dont la substance interne est *yin* et obscure, mais dont la couche extérieure est faite de *yang* pur, est le corps céleste qui est le moins retardé dans sa marche et qui, par suite, nous semble se mouvoir le plus lentement. L'idée de la rotation terrestre est combattue par Huang Baijia, dans son commentaire au *Zhengmeng*, au nom des conceptions occidentales. Huang Baijia adopte en effet la thèse des sphères célestes et de la Terre immobile enseignée par les missionnaires jésuites et réprovoque, à leur suite, la conception étrange et « difficile à croire » d'un certain Gebaini (Copernic) d'après laquelle le Soleil se trouverait au centre de l'univers, la Terre tournerait sur elle-même en décrivant un cercle et la Lune se déplacerait autour de la Terre. Ce commentaire de Huang Baijia, né en 1643, doit dater des environs de 1700 ou du début du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est donc le premier texte chinois où soit mentionnée la théorie de Copernic, mais elle ne l'est que pour être rejetée, conformément à ce qu'enseignaient les missionnaires.

Pour Zhang Zai, la Terre tourne sur elle-même parce qu'elle est mue par sa propre énergie : « si l'on parle de moteur, c'est que le mouvement ne vient pas du dehors ». Mais elle connaît aussi un autre type de mouvement : sous l'influence d'énergies qui émanent d'elle-même et de celles qui émanent du Ciel, elle se rapproche et s'éloigne alternativement du Soleil, ce qui explique le cycle des saisons. Une preuve de ce mouvement est fournie par les marées. Quand la terre descend, il se produit une dépression qui fait se gonfler les océans, et inversement. A quoi s'ajoutent des variations de plus faible amplitude qui sont dues à l'alternance des jours et des nuits et aux effets à distance du Soleil et de la Lune. Wang Fuzhi juge contradictoires ces explications et s'en tient à l'influence de la Lune, déjà reconnue par Wang Chong au I<sup>er</sup> siècle de notre ère.

Le cosmos chinois chez Zhang Zai, et encore chez Wang Fuzhi, apparaît très différent du cosmos aristotélicien dont le modèle a été transmis en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle par les missionnaires jésuites. Il s'en distingue d'abord par le fait que, dans les conceptions chinoises, le mouvement et l'activité sont premiers : la matière elle-même, dans son immobilité apparente, est le siège de transformations incessantes. Il y a une sorte de métabolisme universel. Ainsi, la permanence des corps célestes tient à ce que les réactions entre *yin* et *yang* s'y produisent sans cesse de façon équilibrée, situation qui est symbolisée par l'hexagramme *heng*, 011.100, « constant », à propos duquel il est dit que « les échanges entre le faible (*yin*) et le fort (*yang*) se font harmonieusement ». Au contraire, dans les corps terrestres, l'équilibre est instable et tend finalement à se dégrader. De là, les phénomènes de croissance et de déclin. En outre, le cosmos chinois n'est pas clos et un passage du commentaire final de Wang Fuzhi fait état des « altitudes incommensu-

rables » et des « profondeurs inépuisables du Ciel qui est au-delà des sept luminaires », où les cinq « éléments » n'ont plus cours et où « il n'est même plus question de ce que nous appelons les quatre saisons ».

Le texte du *Zhengmeng* permet d'éclairer les implications de la notion de *li*, « principe d'ordre », terme que Yamaguchi Hisakazu traduit par « programme », car le *li* est en effet le principe qui assure le développement et le déclin des organismes. Mais le *li* est aussi ce qui fait qu'à l'intérieur d'un système il peut y avoir action et réaction à distance entre les corps. C'est ainsi que le cosmos forme un ensemble régi par le *li* et on constate, à différentes époques, une résistance aux explications purement mécaniques et géométriques des phénomènes célestes. Alors que Wang Fuzhi approuve les conceptions de Shen Gua (1031-1094), exactes du point de vue scientifique, pour Lu Shiyi (1611-1672), les phases de la Lune et les éclipses ne peuvent s'expliquer par les simples lois de la géométrie ; elles impliquent, pour lui, une relation entre Soleil et Lune qui est du même ordre que celle qui, dans le corps humain, met en rapport certains symptômes avec certaines affections d'organes éloignés du lieu où apparaissent ces symptômes. Lu Shiyi dénonce chez les Occidentaux un raisonnement qui ne tient compte que des formes (*xing*) et néglige le *li*, c'est-à-dire en fait les relations et les influences à distance.

Dans les notes de Lu Shiyi sur les questions d'astronomie, on relève au passage un projet de planétarium constitué par une sphère de verre animée d'un mouvement de rotation diurne, Soleil et Lune étant mus par un autre mécanisme et le spectateur se trouvant au centre de la sphère. C'est la vieille obsession chinoise de la reproduction animée du cosmos.

Zhang Zai rend compte de tous les phénomènes météorologiques par les tendances opposées du *yin* et du *yang*, le premier tendant à l'accumulation et à la conservation, le second à la dissipation et à l'expansion. C'est ainsi, par exemple, que lorsque le *yang* est bloqué à l'intérieur de la terre par une accumulation de *yin*, il finit par exploser, phénomène que symbolise le trigramme 100 où un *yang* est comprimé par deux *yin* et qui évoque la foudre sortant de terre. A ce genre d'explication, Huang Baijia oppose celles des missionnaires jésuites qui distinguent les trois couches atmosphériques de la physique grecque (tempérée, froide et ignée) et font intervenir dans les phénomènes météorologiques les quatre éléments d'Empédocle.

\*

\*\*

La première partie du chapitre III est assez hétérogène dans son contenu, puisqu'elle traite aussi bien des modes de formation du son que de l'origine des rêves ou des fondements naturels de la morale. Elle est intitulée *Dongwu*,

« Êtres mobiles », terme qui englobe l'homme et les animaux, opposés aux végétaux qui sont fixés au sol et rattachés à la Terre. En raison de leur mobilité et de leurs fonctions respiratoires, les *dongwu* sont au contraire rattachés au Ciel. L'air est essentiel à leur développement : « c'est par la respiration que se réalisent chez eux les modifications progressives dues à l'accumulation et à la dispersion », c'est-à-dire les phénomènes de croissance et de vieillissement, à la différence de ce qui se passe chez les végétaux dont le cycle de vie est régi par les mouvements inverses de montée et de descente du *yin* et du *yang* terrestres. Tout être a d'ailleurs une capacité de développement maximale (*liang*). Une fois cette limite atteinte, il y a dispersion progressive de l'énergie.

Comme il arrive souvent dans le *Zhengmeng*, on passe sans transition des considérations d'ordre physique à des considérations d'ordre moral. C'est qu'en effet les deux domaines sont liés : c'est d'une juste conception du monde physique que dépend une vision correcte de la place de l'homme dans l'univers. La morale n'est que l'expression humaine du *tianli* ou « principe d'ordre céleste ». Ordre de naissance et classement en fonction des capacités et des talents sont communs aux hommes et aux animaux, explique Zhang Zai, mais seul l'homme est capable de se conformer au Ciel en réglant sa conduite sur les rangs d'âge et sur la hiérarchie des talents et des dignités. Rites et devoirs sociaux, institués par des Sages qui surent pénétrer les principes qui président à l'ordre de l'univers, sont donc l'expression d'un ordre immanent au monde.

Les *dongwu* sont capables de réagir à des influences à distance. C'est la notion de *gan*, fondamentale dans les conceptions chinoises. Elle implique émission et réception. Zhang Zai admet une sorte de spécialisation des deux « âmes », le *hun* et le *po*, l'une dans l'émission, l'autre dans la réception. « L'ambre ramasse les grains de moutarde, l'aimant attire le fer : les êtres ne savent pas comment cela se fait, mais ils subissent des influences. Ces influences s'exercent par l'intermédiaire de l'« esprit », le *shen*, forme la plus déliée et la plus subtile de l'énergie universelle. « Les individus ont beau être particularisés, le *shen* qui circule en eux ne fait qu'un avec l'énergie en fusion de l'espace cosmique ». C'est une substance anonyme et impersonnelle comme l'esprit dans les conceptions d'Avicenne.

Tous les êtres et toutes les choses du monde étant formés des deux énergies *yin* et *yang*, leurs propriétés ne peuvent avoir pour origine que des différences de combinaisons entre ces deux éléments, différences qui dépendent de règles de symétrie et d'asymétrie. « La construction des Dix mille êtres repose sur le *cuo* et sur le *zong* », le *cuo* étant le négatif trait par trait d'un hexagramme donné (par exemple, 001.110 et 110.001) et le *zong*, le même hexagramme renversé (par exemple, 001.110 et 011.100). Tel est le

commentaire que fait Wang Fuzhi à un passage qui implique la négation de toute réalité transcendante et immuable : « Aucune chose ne peut exister de façon indépendante. A moins de comporter ressemblances ou différences avec d'autres choses, d'être en état de contraction ou d'expansion, à moins d'avoir fin et commencement, ce ne pourrait être véritablement une chose ». Mieux encore, le monde n'existe que par rapport à nous et dans la mesure où nous savons distinguer dans les choses des propriétés utiles : « C'est seulement quand on a une claire connaissance des choses du monde qu'on peut, en les réunissant, en les séparant, en les réduisant ou en les augmentant, les faire servir à nos besoins. Sinon, les choses restent telles qu'elles sont et sont pour nous inutilisables : ce ne sont pas réellement des choses ».

J. G.

#### PUBLICATIONS

— *Paul Demiéville (1894-1979) (T'oung Pao, LXV, 1-3, 1979, p. 1-9).*

— *Sur les différentes versions du premier catéchisme en chinois de 1584 (Studia Sino-Mongolica, Festschrift für Herbert Franke, sous la direction de W. Bauer, Wiesbaden, 1979, p. 406-416).*

— *Comment se présente en Chine le concept d'empire (Le concept d'empire, sous la direction de Maurice Duverger, Centre d'analyse comparative des systèmes politiques, Paris, P.U.F., 1980, p. 397-416).*

— *Près de la mer (Le mythe d'Etiemble, Paris, Didier Erudition, 1979, p. 87-88).*

— Préface à Joseph Dehergne et Donald Leslie, *Juifs de Chine : à travers la correspondance des jésuites du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris, Les Belles-Lettres, 1980, p. xv-xvii).

— *Kína hétköznapjai, a mongol hódítás előestéjén* (Budapest, Gondolat, 1980, 292 p.).

— Comptes rendus critiques dans *T'oung Pao* (LXV, 1-3, 1979, p. 117-119).

#### AUTRES ACTIVITÉS

Administration des instituts d'Asie du Collège de France.

Co-direction de la revue *T'oung Pao*.

Série de conférences à l'Université de Montréal (sept.-octobre 1979).

Conférence aux universités de Harvard et de Princeton.

Conférence à l'Université de Lyon-III.

Communication au colloque sur « Les religions au regard les unes des autres » (Société Ernest-Renan).

Contribution à la conférence de l'Association européenne d'études chinoises sur « L'Etat en Chine » (Royaumont).