

Annuaire du Collège de France

122^e année

2021
2022

Résumé des cours et travaux



COLLÈGE
DE FRANCE
— 1530 —

HISTOIRE INTELLECTUELLE DE LA CHINE

Anne Cheng

Professeure au Collège de France

La série de cours « La Chine est-elle (encore) une civilisation ? (suite) » est disponible, en audio et vidéo, sur le site internet du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/la-chine-est-elle-encore-une-civilisation-suite>), tout comme le colloque « La violence politique vue par les historiens du Moyen et de l'Extrême-Orient » coorganisé avec le Pr Laurens. La série de séminaires « Lectures du Zhuangzi », en revanche, n'a pas été enregistrée.

ENSEIGNEMENT

COURS - LA CHINE EST-ELLE (ENCORE) UNE CIVILISATION ? (SUITE)

L'année dernière, nous avons soulevé la question en la contextualisant et en nous demandant pourquoi elle surgit précisément aujourd'hui. Nous sommes partis d'une série de paradoxes dont le tout premier est celui-ci : jamais la Chine n'aura autant revendiqué le titre de civilisation, alors que jamais elle n'en aura été aussi éloignée. Il faut d'abord rappeler que, au même titre que les êtres humains, toute civilisation (même la chinoise avec ses prétendus cinq mille ans d'ancienneté) est mortelle, en citant la phrase fameuse de Paul Valéry en ouverture de *La Crise de l'esprit* (1919) : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortnelles. »

Il peut paraître paradoxal d'évoquer la mort possible de la civilisation chinoise au moment même où elle semble être d'une santé éclatante et même insolente, pour ne pas dire au sommet de sa puissance. Mais c'est justement un paradoxe qui a été maintes fois formulé dans les sources les plus anciennes et les plus canoniques de

A. Cheng, « Histoire intellectuelle de la Chine », *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux*, 122^e année : 2021-2022, 2025, p. 401-419, <https://journals.openedition.org/annuaire-cdf/20580>.

ladite civilisation et qu'il serait bon de se remettre en mémoire. Prenons par exemple le chapitre 61 du *Laozi* qui frappe par ses résonances actuelles :

大國者下流，天下之交，天下之牝。

牝常以靜勝牡，以靜為下。

故大國以下小國，則取小國；

小國以下大國，則取大國。

故或下以取，或下而取。

大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。

夫兩者各得其所欲，大者宜為下。

Ce qui fait un grand pays, c'est qu'il se tient au plus bas,

Là où convergent les cours d'eau,

Là où se rencontre le monde entier,

Là où se trouve le Féminin du monde.

Le Féminin l'emporte toujours sur le masculin en restant dans la quiétude,

C'est dans la quiétude qu'il reste en bas,

C'est en s'abaissant devant un petit pays que le grand pays le conquiert,

C'est en restant au plus bas devant un grand pays que le petit pays le conquiert.

En somme, soit on s'abaisse pour conquérir, soit on conquiert en se mettant plus bas.

Un grand pays ne demande qu'à entretenir une population, un petit pays ne demande qu'à servir.

Ainsi chacun obtient ce qu'il veut, mais c'est au grand pays de se mettre au plus bas.

On trouve dans les sources chinoises anciennes des avertissements répétés contre la tentation de ce que les Grecs appelaient l'*hybris*, terme qui se traduit le plus souvent par la démesure suscitée par l'orgueil et l'arrogance, l'ivresse d'une puissance ressentie comme sans limite. Dans la Chine ancienne, l'une des illustrations les plus frappantes et les plus originales de l'*hybris* se trouve dans le *Livre des mutations* (*Yijing* 易經), au tout premier hexagramme *Qian* 乾, uniquement composé de traits pleins (ou Yang, désignés par le chiffre 9) :

初九：潛龍，勿用。9, 1^{re} ligne : Dragon caché (sous l'eau), ne pas agir.

九二：見龍在田，利見大人。9, 2^e ligne : Dragon apparaît dans le champ (au niveau du sol). Avantage à voir le grand homme.

九三：君子終日乾乾，夕惕若，厲，无咎。9, 3^e ligne : L'homme de bien tout le jour s'active, et le soir reste vigilant. Danger, pas de faute.

九四：或躍在淵，无咎。9, 4^e ligne : Il (le dragon?) s'élance dans les profondeurs. Pas de faute.

九五：飛龍在天，利見大人。9, 5^e ligne : Dragon vole dans le ciel. Avantage à voir le grand homme.

上九：亢龍有悔。9, ligne du haut : Dragon orgueilleux. Repentir.

用九：見群龍无首，吉。Usage du 9 : Apparaît une foule de dragons sans tête.
Faste.

Or, cet avertissement d'*hybris* se traduit aujourd’hui sous la forme d’un phénomène qui touche la société chinoise actuelle. L’involution (*nei juan* 内卷) est le dernier concept à la mode à Pékin et traduit la sensation d’épuisement ou de *burn-out* que l’on éprouve à force de pédaler sans fin comme un hamster dans sa roue sans jamais voir d’aboutissement ou même d’amélioration à sa condition. Cette sensation semble largement partagée en Chine par la génération née dans les années 1980 et 90 (en anglais les *millennials* ou « génération Y » qui fait suite à la génération des *baby boomers* nés dans l’après-guerre), ce qui correspond en Chine aux années de la sortie du maoïsme, de la réforme économique et du virage capitaliste lancés par Deng Xiaoping. Le concept de *neijuan* est devenu tellement viral que des sociologues s’en sont emparés pour tenter de l’analyser.

Xiang Biao 項飄, né en 1972, professeur à Oxford et chercheur en anthropologie sociale à l’Institut Max-Planck de Halle, explique ainsi, dans un entretien daté d’octobre 2020, ce qu’il appelle la « mentalité du dernier bus », c’est-à-dire la hantise de rester à quai :

La compétition féroce a commencé dans les années 1990; la raison pour laquelle la question de l’involution est soulevée maintenant est que le dernier bus est déjà passé. Les classes inférieures espèrent encore changer leur sort, mais les classes moyennes et supérieures ne regardent plus tant vers le haut et sont marquées par la hantise de dégringoler vers le bas. Ce qu’elles craignent le plus est probablement de perdre ce qu’elles ont acquis.

Xiang Biao attribue cette évolution au système capitaliste en général, mais aussi plus spécifiquement à la lutte sans merci que se livrent les familles chinoises pour l’éducation de leurs enfants, un mécanisme dont « on ne connaît ni la fin ni la finalité ». À ses yeux, la Chine présente toutefois une particularité : son homogénéité.

Un des prérequis les plus importants de l’involution [...] est la non-différenciation. Chacun se fixe les mêmes buts. Autrement, si vous êtes malheureux au travail, vous pourriez faire quelque chose d’autre. Mais non, chacun est poussé à suivre le même chemin. [...] Gagner plus d’argent, acheter une maison de plus de 100 m², avoir une voiture, fonder une famille, etc. La route est très bien balisée et chacun parfaitement intégré. Les gens se battent tous pour la même chose à l’intérieur de ce même marché.

Il s’agit, en somme, du danger de ne produire que du même.

Ce phénomène de *burn-out* touche principalement les jeunes (étudiants ou actifs). L’involution ou la tentation de « rester couché » (*tang ping* 躺平) est leur manière de réagir à la frénésie épuisante de la vie active en Chine, principalement dans les grandes villes. « Rester couché » revient à garder profil bas, revoir ses ambitions à la baisse, se protéger en renonçant à la course à l’échalote et en se mettant hors circuit. Après avoir constaté que l’on a beau s’épuiser à faire des sacrifices et des heures supplémentaires, on court sur place sans rien y gagner, la conscience se fait alors jour que

l'idée dominante qu'il suffit de vouloir pour pouvoir n'est qu'un leurre. Le *tang ping*, peut-on lire sur les réseaux sociaux, est « une philosophie de vie qui consiste à laisser tomber une vie passée à trimer pour gagner de l'argent et à se faire un sang d'encre et s'abîmer la santé, et prendre l'initiative de vivre en réduisant ses appétits et ses aspirations », ce qui rejoint la leçon antique du *Laozi* de « réduire ses désirs » (*gua yu* 寡欲).

Ce nouveau mouvement de « non-coopération » (*bu hezuo* 不合作) ressemble beaucoup à de la résistance passive qui s'abstient toutefois d'aller jusqu'à la désobéissance civile. Il est aussi connu parmi la jeunesse chinoise comme la « culture *sang* 丧 », mot qui signifie « perdre quelqu'un par la mort », « être en deuil », et qui est associé au désespoir et à la dépression. Il traduit le sentiment d'épuisement frisant la paralysie qu'éprouvent les jeunes devant l'immensité des efforts à consentir pour réussir sans aucune garantie de succès, alors que tout laisser tomber n'est pas non plus une option.

À part Xiang Biao, un autre sociologue de renom s'est intéressé au phénomène du *tang ping* : il s'agit de Sun Liping 孙立平, né en 1955, éminent professeur de sociologie à l'université Tsinghua de Pékin, bien connu sur les réseaux sociaux pour ses positions libérales sur les questions sociales et politiques. Ses *posts* sur WeChat, rédigés dans un style vif et accessible, sont très suivis. Celui-ci, daté de juin 2021 et intitulé « Le *tang ping* ne se limite certes pas au bas de la société », explique que le phénomène ne touche pas seulement les jeunes « tire-au-flanc », mais qu'il affecte une bonne partie de la classe moyenne surmenée et peu enclue à produire des enfants. Sun Liping tire ici la sonnette d'alarme sur les dangers du déclin démographique et le risque que le miracle économique chinois ne soit pas durable.

Ce *post* a suscité de très nombreux commentaires et réactions qui témoignent d'un grand « ras-le-bol » et même, aussi incroyable que cela paraisse, d'une certaine révolte contre la façon dont la société chinoise est gérée : pour l'un, « le *tang ping* est une façon de faire face à l'injustice sociale à laquelle il est impossible de changer quoi que ce soit, quelque effort que l'on y mette, alors mieux vaut laisser tomber complètement » ; pour un autre, cela signifie que « la façon de penser des jeunes est en train de changer, ils sont moins enclins à obéir aveuglément aux injonctions du consumérisme alimenté par le capitalisme, c'est une rupture avec la mentalité de la génération des parents entièrement tendue vers la promotion sociale et le confort matériel. En bref, c'est un mode de pensée libérateur pour toute la société, c'est un tournant décisif. » Pour un troisième : « Le *tang ping* chez les jeunes a plutôt à voir avec une forme de résistance. Ils ne veulent plus se tuer au travail pour faire de l'argent, acheter un logement, une voiture, avoir des enfants, toutes ces choses que tout le monde veut. Chacun devrait être libre de choisir sa propre forme de liberté. En réalité, faire ce qu'on aime, vivre sa propre vie, ce n'est pas "rester couché", c'est au contraire "se mettre debout". »

D'autres internautes poussent l'analyse encore plus loin :

Dans les années 1980 [à l'ère des réformes de Deng Xiaoping], la raison pour laquelle la société tout entière s'employait à aller de l'avant était que tout le monde avait une chance de réussir et de prétendre à un avenir meilleur. Or aujourd'hui, même acheter son logement est devenu hors de portée et les bénéfices de la croissance économique ne sont pas pour nous, alors à quoi bon nous réduire nous-mêmes en esclavage dans l'intérêt du PIB ?

L'ère de la croissance à grande vitesse est bientôt terminée, s'enrichir du jour au lendemain est devenu quasiment impossible et « rester couché » va certainement être une manière de prendre du recul et le temps de la réflexion. Notre vie en est arrivée à ressembler au concours d'entrée à l'université (*gao kao* 高考) où tout le monde se rue pour passer par le même pont étroit. Nous devrions essayer un autre style d'éducation qui privilégierait la richesse et la diversité de la vie et de l'esprit, au lieu de suivre le courant qui ne fait que courir après les biens matériels. Nos anciens ne nous ont-ils pas enseigné que l'idéal est une société dans laquelle chaque individu mène une vie saine et spirituellement riche ?

Nous devrions non seulement laisser les gens rester couchés, mais même leur garantir ce droit qui est un droit naturel antérieur à l'avènement de la civilisation. [...] Qui donc détient le pouvoir de dicter aux autres ce qu'ils doivent faire de leur vie, et de qui tient-il ce pouvoir, je vous le demande ?

L'un des commentaires attire tout particulièrement l'attention :

Si l'on n'a pas les opportunités ou les capacités de rester dans la course, il ne sert à rien de s'en plaindre, et rester couché est toujours une possibilité, un choix que l'on peut faire librement. Mais d'un autre côté, cela peut être un refus de coopérer. Toutefois ce n'est alors pas patriotique de rester couché et de ne pas aller « là-bas dans ce pays heureux 適彼樂國 ».

Il est pour le moins surprenant de trouver au détour d'un *post* cette allusion à un poème du *Livre des Odes* (*Shijing* 詩經), l'un des Cinq Classiques confucéens, qui recueille 305 pièces en vers des dynasties Shang et Zhou remontant aux deux premiers millénaires avant l'ère chrétienne. Parmi elles figurent un ensemble appelé *guo feng* 國風 (airs des principautés) dont la plupart sont des chansons folkloriques qui étaient censées, selon la tradition, refléter les sentiments et ressentiments du commun du peuple et constituer des indicateurs de satisfaction ou de mécontentement des gouvernés vis-à-vis des gouvernants. L'allusion en question dans le *post* apparaît dans un poème intitulé « Gros rats 碩鼠 », référence imagée aux collecteurs d'impôts de la principauté de Wei 魏 dont la rapacité pousse les habitants à rêver d'aller ailleurs, « là-bas dans ce pays heureux » :

碩鼠碩鼠、無食我黍。
三歲貫女、莫我肯顧。
逝將去女、適彼樂土。
樂土樂土、爰得我所。

Gros rats, gros rats, ne mangez pas notre millet.
 Trois années (récoltes) durant, nous vous avons nourris et jamais vous n'avez eu un regard pour nous.
 Nous allons finir par vous laisser, et partir pour cette terre heureuse là-bas.
 Terre heureuse, terre heureuse, là nous trouverons notre place!

硕鼠硕鼠、無食我麥。
 三歲貫女、莫我肯德。
 逝將去女、適彼樂國。
 樂國樂國、爰得我直。

Gros rats, gros rats, ne mangez pas notre blé.
 Trois années durant nous avons eu affaire à vous et jamais vous n'avez fait preuve de gratitude.
 Nous allons finir par vous laisser, et partir pour ce pays heureux là-bas.
 Pays heureux, pays heureux, là nous trouverons justice.

硕鼠硕鼠、無食我苗。
 三歲貫女、莫我肯勞。
 逝將去女、適彼樂郊。
 樂郊樂郊、誰之永號。

Gros rats, gros rats, ne mangez pas nos jeunes pousses.
 Trois années durant nous avons eu affaire à vous et jamais vous n'avez pris en compte notre labeur.
 Nous allons finir par vous laisser, et partir pour ces contrées heureuses.
 Contrées heureuses, contrées heureuses, qui là-bas nous fera éternellement gémir?

La profusion des opinions qui s'expriment sur les réseaux sociaux montre bien que le *tang ping* est loin d'être une simple revendication du droit à la paresse, c'est un véritable phénomène de société qui amène des sociologues comme Xiang Biao et Sun Liping à alerter sur les dangers d'un développement à marche forcée et à n'importe quel prix, et sur le risque que l'économie chinoise en surchauffe ne soit ni soutenable ni durable. Xiang Biao parle d'une « gyro-économie », c'est-à-dire d'une économie qui tourne à toute vitesse comme un gyroscope ou une toupie, mais qui, si elle perd de la vitesse, risque d'échapper à tout contrôle et de déraper ou d'aller percuter de plein fouet le premier obstacle qu'elle rencontre.

Or, le gyroscope donne des signes de ralentissement, non seulement avec le « rester couché » qui touche, comme l'a noté Sun Liping, les classes moyennes, mais aussi une autre forme de résistance passive qu'est la réticence de ces mêmes classes moyennes à produire des enfants, parce qu'ils coûtent trop cher à éléver et à éduquer dans le contexte hyper-compétitif de la société chinoise actuelle, et aussi parce que l'enfant unique ou l'absence d'enfant sont désormais ancrés dans la norme sociale.

Or, ce « manque à naître » est en train de causer une chute brutale de la démographie et un rapide vieillissement de la population qui contrarient la volonté du pouvoir en place de promouvoir l'innovation scientifique et technologique pour laquelle il a un besoin vital d'un renouvellement générationnel. La politique de l'enfant unique, qui a été mise en place en 1979 et menée d'une main de fer (avec avortements et stérilisations forcés), a été levée en 2015 (après avoir duré 35 ans, autant dire plus d'une génération). Le gouvernement a décidé d'encourager les couples à produire deux enfants, et même en juin 2021 trois enfants, mais sans aucun effet. Bien au contraire, l'annonce de la nouvelle politique nataliste a été accueillie avec scepticisme, voire avec force railleries, sur les réseaux sociaux, les internautes se demandant comment les couples qui ont déjà du mal à joindre les deux bouts et à se loger vont se débrouiller pour entretenir trois enfants, et comment les femmes vont pouvoir concilier cette nouvelle directive avec leur vie professionnelle...

L'ennui pour ce pouvoir volontariste et autoritaire, c'est que, même avec tous les moyens de coercition dont il dispose, il ne peut pas contraindre les gens à rester debout, ni à faire des enfants (c'était plus facile de les *empêcher* d'en faire). Un exemple assez comique pour ceux qui l'observent, mais pas nécessairement pour ceux qui le subissent, est l'effort considérable fourni par l'État-Parti pour redynamiser la jeunesse, pour la forcer non seulement à rester debout, mais à se bouger, et même à se « re-masculiniser » et, à terme, à la militariser et, très littéralement, à la mettre au pas. Cette génération d'enfants uniques, pourris gâtés par leurs parents et grands-parents (chaque enfant étant entouré et protégé par au moins six adultes), c'est précisément la génération des *millennials* évoquée précédemment, celle qui est née entre les années 1980 et les années 2000, et c'est celle qui a engendré à son tour la génération des enfants et adolescents de la Chine d'aujourd'hui. Or, parmi les jeunes garçons de cette génération qui biberonne à la K-pop, nombre d'entre eux cultivent des critères de beauté et de raffinement qui sont jugés trop féminins par leurs aînés et subissent des remarques humiliantes et ostracisantes en se faisant traiter de « *fillettes* ».

Heureusement, des activistes de la re-masculinisation comme Tang Haiyan 唐海燕 ont pris les choses en main. Monsieur Tang a créé en 2012 un sympathique « camp d'entraînement pour mâles alpha » où il prend en charge, pour une somme non négligeable, des garçons âgés de 6 à 10 ans et se fait fort d'en faire des hommes, des vrais, sous la férule d'acier d'anciens militaires. Il s'agit là d'une initiative privée prise par un particulier, mais à une échelle plus large et déterminée par l'État-Parti, tous les étudiants, garçons et filles, qui entrent à l'université doivent se soumettre, avant d'entamer leur première année d'études, à un entraînement obligatoire sous la houlette de militaires de métier, l'objectif recherché étant une mise au pas par le haut de la jeunesse et de toute la société chinoises.

C'est encore Sun Liping qui soulève la question de savoir si le critère d'une société civilisée peut être déterminé exclusivement par le haut dans ce *post* du début 2017, intitulé « Entre la civilisation et la barbarie, nous ne devons pas nous égarer » :

Il y a quelques mois, j'ai soulevé certaines questions concernant l'orientation prise par l'État chinois, le sens de la sécurité des élites et l'espérance des gens du peuple. Dans le nouvel environnement international, ces questions, tout particulièrement la première, deviennent encore plus réelles. Au milieu de tout cela, si en un lieu et un temps donnés il est difficile de faire la distinction entre vrai et faux, il y a bien un repère qu'il faut garder clairement en vue, c'est celui de la civilisation et de la barbarie. Il y en a qui ne reconnaissent pas l'existence de la civilisation, qui disent que civilisation et barbarie sont relatives : c'est là une sorte de sophisme relativiste. Est-ce que nous reconnaissons oui ou non la différence entre vivre un peu mieux et vivre un peu moins bien ? La différence dans la vie entre bonheur et souffrance ? Telle qu'elle se définit en contraste par rapport à la barbarie, la civilisation désigne le progrès accumulé dans la culture, le comportement, le mode de vie, les institutions, etc. avec pour but de permettre à l'humanité de vivre mieux. L'histoire humaine est précisément le processus qui consiste à s'efforcer de s'extirper de la barbarie pour aller vers la civilisation. Certes, je dois admettre que nul ne peut garantir à quoi va ressembler le point d'aboutissement.

Sun Liping donne ensuite quelques exemples, en utilisant le procédé rhétorique classique du parallélisme :

Dans le cas d'un changement de gouvernement, on peut y arriver en faisant des milliers de morts et en versant des torrents de sang, ou bien en passant par une procédure et une élection qui ont l'approbation des gens : y a-t-il un doute sur ce qui est civilisé et ce qui est barbare ?

Dans le cas des affaires publiques, elles peuvent être gérées par un petit nombre de manière arbitraire, ou bien par la participation d'un plus grand nombre de manière à réaliser la volonté du plus grand nombre : y a-t-il un doute sur ce qui est civilisé et ce qui est barbare ?

Dans la vie en société, un groupe de gens peut s'arroger le pouvoir de regarder de haut et d'opprimer un autre groupe, ou bien tout le monde peut coexister à égalité ou du moins, quand l'égalité de fait n'est pas réalisable, avec la garantie d'une égalité des lois et des droits : y a-t-il un doute sur ce qui est civilisé et ce qui est barbare ?

Je le dis encore une fois : entre la civilisation et la barbarie, nous Chinois, nous ne pouvons payer le prix d'un égarement.

Face à un État-Parti tout puissant mais peu éclairé, nous avons vu qu'en conséquence se développent en Chine des stratégies de « résistance passive » : ne plus obéir mécaniquement aux injonctions à « coopérer », renoncer à prendre part à la course généralisée à l'échalote, ne plus forcément aspirer aux mêmes objectifs que tout le monde, être davantage à l'écoute de soi-même et de ses aspirations réelles. Ces stratégies de résistance passive peuvent prendre des formes multiples et dans des contextes très divers. Nous en avons vu de multiples exemples dans la classe moyenne urbaine, mais on en trouve également de nombreux exemples dans les populations semi-urbaines ou rurales qui se font exproprier par les autorités et dont certains refusent par tous les moyens d'être transformés en lapins à clapiers.

C'est le propos d'un film documentaire sorti en salle en France en janvier 2022 : *Guanzhou, une nouvelle ère*, de Boris Svartzman, réalisateur, photographe et sociologue franco-argentin né en 1981, chercheur à l'EHESS, qui documente depuis le début des années 2000 les conséquences sociales de l'urbanisation en Chine et les expropriations de terres à la campagne comme une des raisons principales de la disparition rapide d'une société traditionnellement rurale. Depuis trois décennies, chaque année environ 5 millions de paysans ont été urbanisés de force. Pour rééquilibrer les différences économiques, on construit actuellement, partout en Chine des « nouveaux villages socialistes ». Du fin fond du Tibet aux plaines du Nord-Est, les paysans sont regroupés dans des nouveaux villages et bourgs, censés accélérer le passage à l'urbanisation. Lorsque cette politique a été lancée en 2006, elle prévoyait d'urbaniser 250 millions de paysans avant 2025 ! C'est la troisième vague de l'urbanisation en Chine, actuellement en plein boom...

Dans le courant de ce documentaire, l'un des villageois « résistants » dit face à la caméra, de manière à la fois claire, tranquille et déterminée, que l'État chinois cherche « à effacer l'histoire et à briser les lignages familiaux » et que « la notion de droit n'existe pas en Chine », montrant qu'il est parfaitement lucide sur l'inutilité des démarches légales que les villageois entreprennent pour faire valoir leurs droits auprès d'autorités qui s'assoient dessus, purement et simplement, et qui répondent par le recours à la force brutale et le harcèlement physique et moral, ce qui n'empêche pas les villageois récalcitrants de continuer à faire de la résistance par le peu de voies légales dont ils peuvent disposer. Or, cette observation sur l'absence de la notion de droit en Chine nous amène à un article du regretté Léon Vandermeersch qui a fait date, « L'institution chinoise de remontrance » (*Études chinoises*, vol. 13, 1-2, 1994, p. 31-45), et qu'il nous paraît important d'en citer le début *in extenso* :

Dans l'étude des institutions de la Chine impériale, on ne peut manquer d'être frappé par un principe qui n'a cessé d'être appliqué, ne serait-ce que formellement, sous toutes les dynasties, et qui semble porter en germe en quelque manière la liberté d'opinion : le principe de l'accessibilité à la critique des décisions de l'empereur. Pour toutes les époques, en effet, nous possédons en abondance des textes ou des résumés de textes d'adresses à l'empereur tout à fait officielles, portant critique de telle ou telle disposition arrêtée par l'autorité impériale. Ces sortes d'adresses sont rédigées dans la forme habituelle du mémorial (*zouyi* 奏議), et figurent, entre autres, dans les recueils de mémoriaux tirés des histoires officielles et des archives d'État. Elles sont représentatives d'une pratique désignée par le terme *jian*, que l'on peut traduire par « remontrance », et sur lequel sont formées de nombreuses expressions synonymes telles que *jianzheng* 諫諍, *jianyi* 諫議, *zhijian* 直諫, *guijian* 規諫, etc. Ce qui caractérise la remontrance, au sens du terme technique chinois, c'est qu'elle met en cause l'autorité impériale. Par là, la remontrance se distingue de la censure (*jiancha* 監察), qui met en cause l'autorité administrative. Comme cette distinction tend à s'effacer derrière le caractère commun de la remontrance et de la censure d'être l'une et l'autre des mécanismes de contrôle du fonctionnement de l'appareil d'État, précisons les choses au niveau de l'organisation de cet appareil.

Dans la tradition politique chinoise, tout le pouvoir appartient éminemment au Fils du Ciel – à l'empereur. Il ne saurait donc être question de trouver dans l'organisation de l'État chinois rien qui soit de la nature d'une séparation des pouvoirs au sens où l'entend Montesquieu. Néanmoins, pour assurer l'exercice même du pouvoir impérial, il a bien fallu mettre en place un appareil constitué de mécanismes, qui n'ont cessé de se perfectionner tout au long de l'histoire des institutions chinoises, actionnés par des agents – les fonctionnaires –, entre lesquels se répartissent, sinon des pouvoirs au sens politique du mot, en tout cas des compétences techniques. Or, à la base de cette organisation s'inscrit une distinction fondamentale entre les rouages administratifs sur lesquels l'autorité impériale prend appui pour élaborer ses décisions et les rouages administratifs à l'aide desquels elle fait exécuter ces décisions. Cette distinction à l'intérieur de l'appareil d'État entre deux dispositifs fonctionnellement bien différents l'un de l'autre est techniquement homologue de la distinction opérée dans l'organisation des États modernes entre le législatif et l'exécutif. Toutefois, comme il s'agit ici d'une distinction qui politiquement s'appuie sur une conception du pouvoir impérial d'une tout autre nature que ce qui est la conception classique du pouvoir législatif, je qualifie cette distinction comme étant celle d'un appareil prescriptif et d'un appareil exécutif. Sur cette base, il est clair que la censure, dont la fonction est de contrôler la bonne marche de l'administration, relève de l'appareil exécutif, tandis que la remontrance, dont la fonction est de contrôler l'élaboration de bonnes décisions au niveau de l'autorité impériale, relève de l'appareil prescriptif. [...]

C'est qu'elle permet l'expression au plus haut niveau de l'État des valeurs politico-sociales de référence sur lesquelles se fonde le régime impérial lui-même, quand ces valeurs apparaissent menacées par une mauvaise politique. C'est la reconnaissance de ces valeurs par le pouvoir impérial qui fait accepter par celui-ci la contestation, à condition que celle-ci soit conforme aux principes qui légitiment la remontrance.

Léon Vandermeersch en vient ensuite aux *loci classici* en commençant par le chapitre 15 du *Canon de la piété filiale* (*Xiaojing* 孝經), intitulé précisément « De la remontrance » (*Jianzheng* 諫諍) :

曾子曰：「若夫慈愛、恭敬、安親、揚名，則聞命矣。敢問子從父之令，可謂孝乎？」

Maître Zeng dit : « Pour ce qui est de l'affection, du respect, de la tranquillité d'esprit que l'on prodigue à ses proches et de la réputation que l'on assure à son nom, j'ai entendu vos instructions. J'ose vous demander si le simple fait d'obéir aux ordres de son père peut être considéré comme de la piété filiale? »

子曰：「是何言與，是何言與！」

Le Maître : « Que dis-tu là? que dis-tu là?

昔者天子有爭臣七人，雖無道，不失其天下；

Jadis, le Fils du Ciel avait sept ministres pour lui faire des remontrances. Même s'il s'écartait de la Voie (se dévoyait), il ne perdait pas l'empire.

諸侯有爭臣五人，雖無道，不失其國；

Les princes feudataires avaient chacun cinq ministres pour leur faire des remontrances.
Même s'ils se dévoyaient, ils ne perdaient pas leur royaume.

大夫有爭臣三人，雖無道，不失其家；

Les grands officiers avaient chacun trois ministres pour leur faire des remontrances.
Même s'ils se dévoyaient, ils ne perdaient pas leur famille.

士有爭友，則身不離於令名；

Si un simple lettré a un seul ami pour lui faire des remontrances, alors il peut être sûr que sa personne ne se départira pas de la bonne réputation.

父有爭子，則身不陷於不義。

Si un père a un fils pour lui faire des remontrances, alors il peut être sûr que sa personne ne sombrera pas dans ce qui est contraire au juste.

故當不義，則子不可以不爭於父，臣不可以不爭於君；

Ainsi, confronté à ce qui n'est pas juste, un fils ne peut pas ne pas admonester son père, et un ministre ne peut pas ne pas admonester son prince.

故當不義，則爭之。從父之令，又焉得為孝乎！」

Ainsi, confronté à ce qui n'est pas juste, il faut remontrer. Se contenter d'obéir aux ordres de son père, comment cela pourrait-il passer pour de la piété filiale?! »

Un autre *locus classicus* est le *Mencius* (V B 18) :

齊宣王問卿。

Le roi Xuan de Qi pose une question concernant les grands ministres.

孟子曰：「王何卿之間也？」

Maître Meng lui demande à son tour : « De quels grands ministres Votre Majesté veut-Elle parler? »

王曰：「卿不同乎？」

Le roi dit : « Ils ne sont donc pas tous pareils? »

曰：「不同。有貴戚之卿，有異姓之卿。」

Maître Meng : « Non. Il y a ceux qui sont nobles et qui ont un lien de parenté avec le souverain, et d'autres qui portent un nom clanique différent. »

王曰：「請問貴戚之卿。」

Le roi : « Je veux parler de ceux qui sont nobles et ont un lien de parenté avec le souverain. »

曰：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」

Maître Meng : « Si le souverain commet des fautes graves, ceux-là doivent l'admonester; et s'il n'en tient aucun compte même après des remontrances répétées, alors ces ministres doivent le détrôner. »

王勃然變乎色。

Là-dessus le roi change brusquement de couleur.

曰：「王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」

Maître Meng reprend : « Que Votre Majesté ne soit pas étonnée. Votre Majesté m'a posé une question et votre ministre n'a pas osé ne pas y répondre par la vérité. »

王色定，然後請問異姓之卿。

Le roi ayant repris sa couleur normale, il pose la même question concernant les ministres portant un nom clanique différent.

曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」

Maître Meng : « Si le souverain commet une faute, ils doivent l'admonester. Et s'il persiste à ne pas les écouter, alors ils doivent quitter le pays. »

Comme le souligne Léon Vandermeersch, « il ressort de ces textes que la remontrance est fondamentalement un devoir, et même un devoir du genre le plus strict puisqu'il relève de la piété filiale. » D'ailleurs, poursuit-il, « dans la tradition chinoise des remontrances, le devoir n'est pas un vain mot. Nombreux sont les lettrés héroïques qui, à contester des dispositions arrêtées par le pouvoir impérial, se sont exposés au bannissement, à la prison ou à la mort (*jian si* 諫死). C'est sous les Ming que s'illustre le plus cet hérosisme, dans la résistance à la répression féroce de toute contestation [les Ming, tout en chassant les Mongols et en rétablissant une dynastie chinoise, en ont profité pour se débarrasser de l'institution de la remontrance supprimée par les Mongols]. »

Les annales ont gardé la trace des destins tragiques d'une quarantaine de hauts fonctionnaires qui ont payé de leur vie leurs remontrances. On connaît l'histoire du célèbre Hai Rui 海瑞 (1514-1587) qui, avant d'adresser les siennes à l'empereur Shizong des Ming 明世宗, nom de règne Jiajing 嘉靖 (r. 1521-1566) en 1565, avait pris soin d'acheter son cercueil. Personnage qui ressurgit en plein xx^e siècle à la veille de la Révolution culturelle, dans un article, « Hai Rui semonce l'empereur 海瑞罵皇帝 », de Wu Han 吳晗, né en 1909 et mis à mort en 1969, membre du PCC et historien spécialiste des Ming. L'article, paru sous un pseudonyme dans le *Quotidien du peuple* du 16 juin 1959, a été traduit par Simon Leys dans *Les Habits neufs du Président Mao*, paru en 1971. Wu Han écrit ensuite un drame, destiné à l'opéra de Pékin, intitulé « La destitution de Hai Rui 海瑞罷官 », qui met en scène Hai Rui en 1569 au moment où il est inspecteur de plusieurs préfectures. À ce titre, il fait condamner et exécuter le fils d'une famille de notables, coupable du meurtre d'un paysan et de l'enlèvement de sa fille. Désavoué par la Cour, Hai Rui se retire sur ses terres. La pièce est montée en février 1961, puis en 1965. Cependant, le 10 novembre

1965, Yao Wenyuan, l'un des chefs de file de la « Bande des quatre », publie une critique dans le *Wenhuibao* de Shanghai, probablement à l'instigation de Jiang Qing et avec l'accord de Mao Zedong, décrivant la pièce de Wu Han comme un travail allégorique attaquant Mao et accusant Wu Han d'être un allié des « droitiers » du Parti. Malgré deux autocritiques de Wu Han et le soutien de quelques historiens, l'ensemble de la presse relaie les accusations de Yao Wenyuan, faisant de Wu Han l'une des toutes premières victimes de la Révolution culturelle : mis à mort en 1969, il n'a été réhabilité à titre posthume qu'en 1979.

Au cours de la même période si agitée des années 1970, l'étude d'un sinologue et historien français, Michel Cartier (*Une Réforme locale en Chine au XVI^e siècle : Hai Rui à Chun'an 1558-1562*, Paris/La Haye, Mouton, 1973) aborde Hai Rui d'un point de vue strictement historique. Jacques Gernet, dans son compte rendu de 1974, écrit :

Hai Rui pour administrer une population évaluée à 100 000 habitants [Chun'an, situé dans l'actuelle province du Zhejiang] n'est aidé que par un adjoint, un secrétaire général, un archiviste, un directeur des études et un moniteur et il ne dispose que de 317 auxiliaires de recrutement local, dont 132 miliciens et 73 courriers. On note l'absence de tout moyen efficace de répression (le sous-préfet hésitera à faire appel le cas échéant aux autorités militaires, le remède étant souvent pire que le mal). L'ordre repose en fin de compte sur l'organisation des familles en groupes de responsabilité collective, l'autorité morale du sous-préfet dont les moindres actes sont l'objet d'un cérémonial impressionnant et sur le respect des autorités impériales qui est inculqué à la population. [...]

Hai Rui a été souvent représenté comme un réformiste. En fait si certaines de ses initiatives à Chun'an s'inscrivent dans le mouvement général de refonte du système fiscal connu sous le nom de « coup de fouet unique », il s'agit le plus souvent d'expédients : il s'efforce de corriger les abus, d'introduire une saine gestion, de moraliser les rapports entre administration et administrés, cherche avant tout à exercer un ministère moral, à agir en donnant l'exemple d'une intégrité intransigeante. Hai Rui, dit M. Cartier, raisonne en confucianiste orthodoxe puisqu'il attribue la crise sociale non pas à la rigidité des institutions, mais à une décadence morale. On pourrait faire à ce propos deux remarques : au niveau où se trouve Hai Rui et compte tenu du genre des documents étudiés, il ne peut s'agir de théorie politique et administrative, mais simplement de gestion quotidienne; en second lieu, dépourvu de moyens d'action et prisonnier du cadre administratif qui s'impose à lui, Hai Rui ne peut espérer redresser certains abus de ses supérieurs comme de ses subordonnés qu'en payant d'exemple et en exerçant son autorité morale. C'est en fin de compte sur cette autorité que repose tout le système politique chinois. De ce point de vue la morale confucéenne apparaît moins comme une morale *a priori* ainsi qu'on la représente assez souvent que comme le produit d'une longue expérience sociale et politique. Mais cette priorité accordée à la morale et au problème des relations humaines a-t-elle masqué aux yeux de certains le rôle déterminant des institutions malgré l'intérêt que les Chinois leur ont constamment porté est une question que M. Cartier a raison de poser.

Ceci rejoint ce qu'écrit Léon Vandermeersch en conclusion de son article sur la remontrance :

Or, du moment qu'il s'agit de devoir, il ne saurait être question de droit. Ce qui est légitimé dans la remontrance l'est par un devoir qui force le respect, et en particulier le respect des empereurs éclairés. Ce qui est légitimé n'est donc pas un droit à la contestation d'essence démocratique, mais inversement une autorité morale : l'autorité morale, face au pouvoir, de ceux qui sont prêts au sacrifice de leur vie pour la défense des valeurs de la société dont ils ont conscience d'être les porteurs par excellence. Ainsi donc, l'esprit de l'institution chinoise de remontrance, c'est qu'elle se fonde sur la reconnaissance de la supériorité vertueuse des lettrés cultivant le bien, qui s'impose même à l'autorité impériale. Autrement dit, il s'agit non pas de démocratie, mais de « littérocratie », au sens d'une influence exercée par une élite de la culture grâce à son ascendant moral.

Lorsque le régime impérial s'écroulera [en 1911], les intellectuels chinois se rallieront à l'idée démocratique. En ont-ils vraiment pénétré le sens? On peut se demander si, dans l'esprit de tous ceux d'entre eux qui, depuis le Mouvement du Quatre Mai 1919, ont été les combattants de la démocratie, une confusion mal dissipée entre un objectif de conquête des libertés et un objectif de reconnaissance d'un pouvoir littérococratique de contestation n'a pas biaisé le sens de leur lutte. D'où viendrait qu'en Chine, de même d'ailleurs que dans les autres pays anciennement confucianisés, il n'ait été possible d'éviter la dictature qu'au profit de l'autoritarisme.

La question de savoir si la dictature a été véritablement évitée en Chine est une question que nous laissons de côté pour l'instant, mais rappelons-nous le verdict fameux de Montesquieu sur lequel nous aurons l'occasion de revenir : « La Chine est donc un État despote, dont le principe est la crainte » (*De l'Esprit des lois*, 1748, fin du livre VIII, chapitre XXI, « De l'empire de la Chine »).

SÉMINAIRE - LECTURE DU ZHUANGZI

Le séminaire, assuré conjointement avec Stéphane Feuillas, professeur à l'université Paris Cité, et régulièrement suivi par une trentaine d'auditeurs, a été consacré à la lecture intégrale du chapitre VI du *Zhuangzi*, « Le maître du grand collège cultuel » (*Da zong shi* 大宗師). Il s'agissait d'interroger, en lisant le plus étroitement possible le texte, la figure qui constitue l'enjeu de tout le chapitre, celle de l'homme vrai ou de l'homme authentique (*zhenren* 真人) et plus précisément, à travers les différentes caractéristiques de cet « homme vrai », la notion d'authenticité (*zhen* 真).

Dans l'étude de cette notion un choix très clair a été marqué dès le début : contrairement à une habitude qui s'est progressivement installée dans les études sinologiques (en particulier en Europe) sur le *Zhuangzi*, nous avons fait le choix de lire le texte du chapitre VI en recourant abondamment aux commentateurs anciens. L'objectif était double : d'une part, cerner au plus près la manière dont les commentateurs ont compris le texte source, faire jouer à plein les possibilités de sens et les interprétations

différentes de termes particulièrement obscurs et, en recourant à une approche résolument philologique, mettre en perspective cette notion d'authenticité; d'autre part, il s'agissait de mettre au jour une tradition d'interprétation et de lecture du *Zhuangzi* relativement négligée dans les études chinoises, à savoir le travail commentarial effectué sous la dynastie des Song (960-1279) dans le courant de pensée initié par le penseur, homme politique et réformateur Wang Anshi 王安石 (1021-1086).

Dans cette optique, notre choix, parmi la multitude de commentaires, s'est porté sur un ouvrage, le *Zhuangzi yibai cuanwei* 莊子義海纂微 (1265) compilé par un maître taoïste Chu Boxiu 褚伯秀 (actif vers 1270) qui rassemble, outre le commentaire canonique de Guo Xiang 郭象 (252-312), ceux de douze autres auteurs dont des disciples importants de Wang Anshi comme son fils, Wang Pang 王雱 (1044-1076), ou Lü Huiqing 呂惠卿 (1032-1111). La lecture du *Zhuangzi* à travers ce recueil de commentaires avait ainsi pour but de s'interroger sur le recours par une école de pensée très tôt assimilée (et avec une certaine mauvaise foi) sous les Song du Nord à la pensée légiste des Royaumes combattants à l'ouvrage qui *a priori* en semble le plus éloigné et prône un détachement salutaire à l'égard de toutes les formes de planification et de centralisme politique.

Il nous a paru précisément que c'était autour de la notion d'authenticité et de sa compréhension que le paradoxe de ce recours par des penseurs politiques au *Zhuangzi* pouvait être levé : comme l'indiquent clairement les textes que Wang Anshi a consacrés au *Zhuangzi*, cet ouvrage est fondamental dans la mesure où il dégage la figure d'un homme sans qui aucune réforme, aucun changement politique ne saurait être mis en œuvre efficacement, « l'homme vrai » dont le fond de conscience est le garant d'un exercice désintéressé et juste du pouvoir.

C'est donc, comme y invitent les commentaires, dans une perspective non religieuse et résolument politique que nous avons choisi de faire travailler dans le chapitre VI le thème de « l'authentique ». Après un détour par le chapitre extrait du chapitre intitulé « Le vieux pêcheur » dans lequel l'authenticité est abordée sous l'angle d'une sincérité pleine et entière susceptible seule de toucher et de mettre en mouvement les hommes (真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。), les différentes séances ont été consacrées à la longue séquence inaugurale du chapitre VI du *Zhuangzi* dans laquelle « l'homme vrai » est pensé doublement comme celui qui connaît à la fois le mode opératoire du ciel (le naturel) et le mode opératoire de l'homme (la vie sociale régie par les règles rituelles et les contraintes sociales). Comme le *Zhuangzi* et les commentateurs le soulignent, l'authenticité ne doit pas être comprise comme un rapport intime et vrai de soi à soi, mais plutôt dans la perspective d'un équilibrage (à repenser en toute occasion) des exigences de la vie même et des cadres de la vie sociale. À ce titre, l'homme authentique ne peut être confondu avec les différentes figures (que le *Zhuangzi* cite abondamment) d'ermites qui, loin d'incarner une forme de sincérité et d'intégrité, « se sont laissés asservir par ce qu'ils servaient » sans jamais parvenir à une juste satisfaction de leur être.

Tout le chapitre VI y insiste : l'homme vrai est un homme dans le monde. Encore faut-il, comme le fait *Zhuangzi*, préciser dans son portrait le mode de sa présence. Elle est caractérisée par la « discrétion » et par « l'entre-deux » : à peine perceptible, toujours dans une posture où les contraires (joie et peine, ouvert et fermé, actif et inactif) s'annulent, il est à la fois parfaitement libre dans ses mouvements et entièrement contraint dans ses actes. Les commentateurs à ce titre rappellent judicieusement que l'attitude de l'homme vrai est tout à fait comparable à celle de Confucius dans les *Entretiens* (IV, 1) qui se décrit à la fin de sa vie comme se conformant (en les transformant) aux règles sociales tout en suivant les désirs de son cœur.

Le séminaire s'est conclu provisoirement sur cette figuration de l'homme authentique comme celui qui déjoue, dénoue et annule l'opposition entre liberté et déterminisme. Le naturel est précisément pensé dans ce chapitre comme la prérogative de celui qui sait en toute occasion « mettre du ciel dans l'homme », ou, pour le dire en termes moins sibyllins, recharge en spontanéité le jeu contraint de la vie sociale.

COURS À L'EXTÉRIEUR

En raison des restrictions sanitaires dues à la pandémie de Covid-19 sur les déplacements internationaux, les cours prévus à l'extérieur n'ont pas pu se tenir, à l'exception d'un seul, donné le 13 avril 2022 à la Bibliothèque nationale de Singapour, sur le sujet : « Competing geographies: de-centering China ».

COLLOQUE - LA VIOLENCE POLITIQUE VUE PAR LES HISTORIENS DU MOYEN- ET DE L'EXTRÊME-ORIENT

Ce colloque a été organisé conjointement avec les professeurs Anne Cheng (chaire Histoire intellectuelle de la Chine) et Henry Laurens (chaire Histoire contemporaine du monde arabe), le jeudi 23 juin 2022.

Intervenants :

- Matthieu Rey (IFPO) : « Violence en bord d'Euphrate »;
- Eberhard Kienle (CNRS/Sciences Po) : « Violences “politiques” au Moyen-Orient : le legs perpétuellement reconstitué d'inégalités mondiales »;
- Manon-Nour Tannous (université de Reims Champagne-Ardenne) : « “Gravement préoccupé par l'escalade de violence” : violence et relations internationales au Moyen-Orient »;
- Pierre Singaravélu (université Panthéon-Sorbonne) : « Généalogie euro-asiatique du panasiatisme pacifique indien pendant la première moitié du xx^e siècle »;
- François Guillemot (CNRS/IAO Lyon) : « Viêt-Nam, de la guerre du peuple à la guerre civile révolutionnaire : pratiques polémologiques »;

- Arnaud Nanta (CNRS/IAO Lyon) : « Les sources primaires des officiers japonais lors du massacre de Nankin : construction du fonds, typologie, débats »;
- Victor Louzon (Sorbonne Université) : « “Civilisation” et sortie de la violence politique dans la Chine post-maoïste »;
- Chloé Froissart (Inalco) : « Perspectives sur le centenaire du Parti communiste chinois 1921-2021 »;
- Ursula Gauthier (Nouvel Observateur) : « Notes sur la répression des Ouïghours en Chine ».

CONFÉRENCIER INVITÉ

Le Pr **David Ownby** (professeur à l'université de Montréal) a donné une série de quatre conférences intitulée « La montée en puissance de la Chine et la réponse des intellectuels publics chinois » :

- le 7 juin 2022 : « La vie intellectuelle en Chine entre Mao Zedong et Xi Jinping : pluralisme et diversité »;
- le 14 juin 2022 : « Xi Jinping, le rêve chinois, et la tentation intellectuelle : les intellectuels chinois comme “fournisseurs de contenu” »;
- le 21 juin 2022 : « Les libéraux chinois à l'époque de Donald Trump : les périls du “politiquement correct” et du mouvement *Black Lives Matter* »;
- le 28 juin 2022 : « Le socialisme aux caractéristiques chinoises repensé : un marxisme pour le xxie siècle? ».

RECHERCHE

Sanchit Kumar, ingénieur chercheur

Malgré les difficultés créées par les confinements successifs qui ont marqué l'année 2021, Sanchit Kumar a continué à m'assister dans mes activités au Collège de France, notamment dans le travail éditorial sur les actes du colloque tenu au Collège de France en juin 2019 et aboutissant à la publication en ligne en avril 2021 du volume intitulé *Historians of Asia on Political Violence*, deuxième de la collection numérique « Myriades d'Asies » de l'Institut des civilisations.

PUBLICATIONS

LIVRES

- Cheng A. et Vigne É. (dir.), *Penser en Chine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2021.
- Cheng A. et Kumar S. (dir.), *Historians of Asia on Political Violence* (La violence politique vue par les historiens de l'Asie), Paris, Collège de France – Institut des civilisations, 2021, <https://books.openedition.org/cdf/11180>.
- Cheng A. et Feuillas S. (dir.), *Autour du Traité des rites. De la canonisation du rituel à la ritualisation de la société / All about the Rites: From the canonisation of ritual to the ritualisation of society*, éd. par J. Ciaudo, Paris, Hémisphères/Maison neuve et Larose, 2021.

Articles

- Cheng A., « Présentation », in A. Cheng et É. Vigne (dir.), *Penser en Chine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2021, p. 7-28.
- Cheng A., « Foreword », in A. Cheng et S. Kumar (dir.), *Historians of Asia on Political Violence* (La violence politique vue par les historiens de l'Asie), Paris, Collège de France, 2021, <https://books.openedition.org/cdf/11180>.
- Cheng A., « La Chine réécrit-elle son histoire ? » (entretien avec L. Robert), *Les Grands Dossiers de Diplomatie*, n° 62, 2021, p. 12-13.
- Cheng A., « En Chine, les intellectuels ne peuvent s'en prendre à l'hégémonie de l'État-Parti » (Grand Entretien « Figarovo » avec Eugénie Boilait-Vermeren), *Le Figaro*, publié en ligne le 23 juillet 2021, <https://www.lefigaro.fr/vox/monde/anne-cheng-en-chine-les-intellectuels-ne-peuvent-s-en-prendre-a-l-hegemonie-de-l-etat-parti-20210723>.
- Cheng A., « Les cent visages de Confucius » (entretien avec Clément Fabre), *L'Histoire*, n° 490, 2021, p. 32-43.
- Cheng A. et Feuillas S., « Introduction », in A. Cheng et S. Feuillas (dir.), *Autour du Traité des rites. De la canonisation du rituel à la ritualisation de la société / All about the Rites: From the canonisation of ritual to the ritualisation of society*, éd. par Joseph Ciaudo, Paris, Hémisphères/Maison neuve et Larose, 2021.
- Cheng A., « La Chine est-elle (encore) une civilisation ? », in V. Pirenne-Delforge et L. Quintana-Murci (dir.), *Civilisations. Questionner l'identité et la diversité*, Paris, Collège de France/Odile Jacob, 2021, p. 293-311.

Édition (direction de la collection « Bibliothèque chinoise »)

- Tanluan, *Commentaire au Traité de la naissance dans la Terre pure de Vasubandhu*, texte établi et traduit par J. Ducor, Paris, Les Belles Lettres, 2021.
- Du Fu, *Au bout du monde (759). Œuvre poétique III*, texte établi et traduit par N. Chapuis, Paris, Les Belles Lettres, Paris, Les Belles Lettres, 2021.
- Vies des saints exorcistes. Hagiographies taoïstes, XI^e-XVI^e siècles*, Traduction, introduction et notes par V. Goossaert, Paris, Les Belles Lettres, 2021.
- Mémoire sur les royaumes indigènes des terres d'Occident*, suivi de *Mémoire sur les royaumes indigènes des mers d'Occident*, Traduction, commentaire et introduction de M. Didier, Paris, Les Belles Lettres, 2022.
- Tao Yuanming, *Œuvres complètes*, présentation, traduction et annotation de P. Uguen-Lyon, Paris, Les Belles Lettres, 2022.

Xu Dashou, *Aide à la réfutation de la sainte dynastic contre la doctrine du Seigneur du Ciel*,
texte établi par Lai Yueshan, présentation et traduction de T. Meynard et T. Yang Hongfan,
Paris, Les Belles Lettres, 2022.