Mosaïque
ISSN : 2105-1100
Publisher : Floriane Duguépéroux (coordinatrice éditoriale - Direction de la Valorisation de la Recherche) Rachid Berbache (chargé de projets - Service Commun de la Documentation)

20 | 2023
Terre et humains : un monde en partage ?

Qu'est-ce que l'éthique environnementale dans la Chine antique ?

L'histoire d'une morale religieuse et de desseins politiques

Johan Rols

http://www.peren-revues.fr/mosaique/2442

DOI : 10.54563/mosaique.2442

Electronic reference
Johan Rols, « Qu'est-ce que l'éthique environnementale dans la Chine antique ? », *Mosaïque* [Online], 20 | 2023, Online since 05 février 2024, connection on 06 février 2024. URL : http://www.peren-revues.fr/mosaique/2442

Copyright
CC-BY

Qu'est-ce que l'éthique environnementale dans la Chine antique ?

L'histoire d'une morale religieuse et de desseins politiques

Johan Rols

OUTLINE

Introduction
L'ordre cosmique et les « périodes appropriées »
Une éthique environnementale spécifiquement chinoise ?
L'ordre politique et le désordre naturel dans les calendriers cosmo-liturgiques
De l'ordre cosmique à la ritualité des interdits de destruction de la nature
Les réglementations calendaires dans les lois sur les activités paysannes
Conclusion

TEXT

Introduction

1 En constante évolution depuis des millénaires, nos civilisations ont de nombreuses manières d'identifier ce qui existe dans la nature. En Chine, l'un des premiers compendiums lexicographiques de l'Antiquité (IIe-Ier s. AEC[1]), le *Erya*, propose dans son chapitre explicatif des terrains et des reliefs une distinction de cinq zones territoriales dans lesquelles les hommes vivent et se développent, allant du centre urbain aux terres les plus éloignées : « Le territoire à l'extérieur du bourg s'appelle la banlieue, le territoire après la banlieue s'appelle les pâturages, le territoire après les pâturages s'appelle les terres sauvages, après les terres sauvages cela s'appelle les forêts, et après les forêts il y a les terres reculées » (*Erya*, 2010 : 199)[2].

2 En parallèle d'une classification topologique, un lexique consacré à la faune et à la flore y est également mentionné. Les noms de ses chapitres (du 13e au 19e) sont énumérés comme suit : les chapitres explicatifs des noms des herbes et des légumes, des arbres, des petites bêtes (insectes, reptiles), des animaux aquatiques, des oiseaux, des

mammifères terrestres, et enfin des animaux domestiques. Dans l'histoire chinoise, les terminologies utilisées dans la plupart des textes antiques et médiévaux sont identiques aux classifications du *Erya*. Le terme « les herbes et les arbres » (*caomu* 草木) est fréquemment employé pour désigner la végétation de manière générale, tandis que celui des « dix-milles choses » (*wanwu* 萬物) sert à nommer l'ensemble des choses de la nature créées par le Ciel et par la Terre.

3 Similairement, de nombreuses sources chinoises telles que les *Printemps et Automnes de Messire Lü* (*Lüshi chunqiu*, IIIe s. AEC) révèlent une identification de la nature reliée au Ciel et à la Terre. L'idée d'une connexion entre le Ciel, la Terre et les hommes produit les principales raisons rituelles, cosmologiques, politiques et agraires réglementant les actes et les périodes de destruction de la nature. Nous nous intéresserons, dans cet article, aux idées régulatrices de l'action et de la morale relatives à la destruction de l'environnement ainsi que la manière dont celles-ci évoluent dans les discours normatifs et calendaires du IVe siècle AEC — avant la première unification des royaumes chinois en 221 AEC — jusqu'au Ier siècle EC, pendant les deux premières dynasties impériales (Qin et Han). Les actes interdits concernent par exemple les prohibitions de couper des arbres ou d'assécher des étangs au printemps. En utilisant des sources de nature différente (textes hémérologiques, philosophiques et politiques, codes de lois, documents récemment excavés…), cette recherche se concentre sur les interdictions (*jin* 禁) de porter atteinte à la faune, à la flore et à certains espaces naturels. En effet, les actes interdits témoignent de représentations et de symboles associés aux connaissances présentes à ces périodes et à une codification des actions par rapport aux signes transmis par les environnements dans lesquels les humains vivent — cela concerne par exemple les pratiques agricoles en lien avec l'observation des changements saisonniers.

4 Cette étude complète des travaux antérieurs portant sur des aspects plus philosophiques de la pensée environnementale chinoise (Vogel & Dux, 2010). Cependant, il ne s'agit pas ici de prouver l'existence d'une écologie indigène, mais de comprendre comment les discours sur les réglementations calendaires ont évolué à travers l'Antiquité selon des considérations cosmo-liturgiques et des desseins politiques propres à chaque texte. Cet article propose une contextualisation et une analyse des sources en complément des travaux de Gaffric

(2022), de Gaffric et Heurtebise (2013, 2018) et de Goron (2018). Ces derniers ont montré comment de nombreuses publications académiques occidentales et chinoises, ayant utilisé ces mêmes sources pour prouver une éthique environnementale taoïste ou confucéenne, servent directement ou indirectement les intérêts politiques d'un gouvernement chinois souhaitant évoquer l'idéal de la cohabitation harmonieuse des Chinois de l'Antiquité avec la nature tout en évacuant les critiques politiques et sociales récentes à l'origine du mouvement écologique. Au cours de cet article, les ouvrages académiques *Forest Culture & Ecological Civilization* (Cai, 2011) et *Daojiao shengtai sixiang yanjiu* 道教生态思想研究 [*Étude sur la pensée écologique taoïste*] (Chen *et al*, 2010) sont cités comme des exemples de ces publications.

5 Cette étude poursuit également les recherches de Charles Sanft (2008-2009, 2010) relatives à la conservation de la faune pendant les dynasties Qin et Han. J'utilise son analyse pour étudier l'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* (*Zhaoshu sishi Yueling wushi tiao* 詔書四時月令五十條 ; Huang, 2010) datant de la fin des Han antérieurs et découvert sur une inscription murale au Gansu. Les interdits de l'*Édit* sont une des sources les plus pertinentes d'un point de vue historique, car elles servent un contexte politique particulier dans lequel Wang Mang 王莽 (46 AEC-23 EC) échafaude son ascension jusqu'au trône (Rols, 2021). Grâce à la comparaison de ce texte avec les écrits antérieurs de réglementations mensuelles, Charles Sanft a relevé l'applicabilité et les limites d'une conservation de la faune pendant la dynastie Han. Toutefois, les discours normatifs sur les réglementations calendaires ne sont pas, dans cet article, analysés dans le but de comprendre quels sont les impacts historiques réels de la société chinoise sur la destruction de la nature. Cette recherche complète cependant les études en histoire environnementale de Brian Lander (2021, 2022) et de Ian Miller (2017) — qui se sont intéressés à la déforestation, à la sylviculture et à la disparition de la faune pendant l'Antiquité chinoise —, en montrant pourquoi ces discours normatifs se réfèrent principalement à des croyances concernant l'ordre cosmique.

6 La notion d'ordre et de désordre est une idée constante dans l'histoire de l'humanité depuis la Chine antique jusqu'à notre conception actuelle du désordre lié aux crises environnementales. Dans le cas

chinois, il n’est pas simplement question d’interdire la destruction de la nature en tant que ressource dans le sens naturaliste et écologique du terme, mais plutôt les attaques contre l’ordre cosmique. Tuer ou détruire une nature possédant temporairement ou de manière permanente des caractéristiques divines attire le courroux céleste et des phénomènes cataclysmiques tels que les épidémies et les catastrophes naturelles.

7 Nous verrons, au cours de cet article, comment les discours normatifs produisent des distinctions de la nature selon les espaces naturels et les périodes saisonnières ou rituelles en créant des limites théoriques et pratiques aux capacités destructrices des humains. En premier lieu, nous regarderons l’origine d’un système de pensée dans lequel les activités humaines doivent être conduites lors de « périodes appropriées » (*yishi* 以時) en conformité avec l’ordre cosmique. Puis nous nous intéresserons aux discours politiques de Mencius (IIIe s. AEC) abondamment cité comme exemple d’une éthique environnementale. L’utilisation à des fins politiques des calendriers cosmo-liturgiques sera ensuite évoquée. Enfin, nous verrons de quelle manière ces actes interdits apparaissent dans les réglementations calendaires des *Printemps et Automnes de Messire Lü* ainsi que leur mention dans les lois de cette période.

L’ordre cosmique et les « périodes appropriées »

8 La nature et les transformations environnementales se retrouvent pendant l’Antiquité au cœur des problématiques religieuses, politiques et agricoles à propos d’une concordance harmonieuse entre les hommes et l’ordre cosmique. Un système de concordance avec des concepts liturgiques commence à apparaître aux IIIe-IIe siècles AEC ; ses fondements sont la cosmologie corrélative et l’astrologie calendaire. Cette dernière se compose, selon Marc Kalinowski (1996 : 72), de trois éléments : « une hémérologie sexagésimale qui constitue son mode d'expression, une cosmographie modulaire qui en est le support instrumental et la doctrine des Cinq Agents qui en est le cadre interprétatif ». Ce système de correspondance incarne une vision holistique de l'univers dans laquelle tous les éléments sont analogues, et dans lequel les actions humaines désaccordées aux

règles de la cosmologie corrélative peuvent dérégler l'ordre cosmique (Vogel & Dux, 2010 : 215).

9 La structure théorique de la cosmologie corrélative associée à l'astrologie calendaire s'est progressivement développée à partir du IVe – IIIe siècles AEC en fournissant un cadre interprétatif des phénomènes du Ciel (climat, saison) en lien avec les êtres organiques et inorganiques de la Terre de façon à organiser l'ensemble des actions humaines. Une période allant du IIIe au Ier siècle AEC voit apparaître un très grand nombre de textes hémérologiques et de calendriers cosmo-liturgiques. Des pratiques rituelles, divinatoires et sacrificielles sont mises en relation avec des savoirs agricoles conformément aux rythmes saisonniers. Les analogies associant la cosmologie corrélative, la géographie, les saisons et les êtres avec les systèmes de gouvernance et l'organisation des activités sont à l'origine d'une culture rituelle dans laquelle l'idée de « périodes appropriées » (*yishi*) permet de créer des échelles de relations périodiques ou saisonnières entre les actions humaines, les êtres et l'ordre cosmique. Et dans ce cadre-là, les relations de domination et d'exploitation de la nature sont débattues et codifiées dans une grille herméneutique.

10 Plusieurs termes sont employés pour désigner l'instant propice où chaque activité (ensemencements, récoltes, interdits rituels, sacrifices…) doit être menée. Dans les textes de l'époque des Royaumes Combattants et des Han (IVe – Ier s. AEC), ces termes se réfèrent à cette idée de période appropriée : *yishi* donc, *shixu* 時序, « suivre le cycle naturel [des choses] » ; *shunshi* 順時, « suivre les saisons » ; ou encore *shuntian* 順天, « suivre [les phénomènes] célestes ». Ils soulignent l'importance de faire correspondre les activités humaines avec les périodes de croissance (printemps et été), de repli (automne) et de dormance (hiver). L'idée des périodes appropriées rend possible la création des systèmes de correspondance. Par exemple, l'interdiction de porter atteinte à la flore, qui est effective majoritairement au printemps et en été, suit l'idée d'une correspondance avec l'ordre cosmique. Toutefois, l'interdiction ou l'autorisation de détruire l'environnement dans les discours calendaires varie d'une source à une autre, et elle évolue et se décline sous différents modèles : saisonniers, mensuels et quotidiens.

11 Les auteurs des textes normatifs sur les réglementations calendaires se sont ingéniés à suivre l'évolution des savoirs et des croyances en les mettant en conformité avec l'exploitation des ressources. L'idée générale véhiculée dans ces textes est aussi celle de la maîtrise de la nature. Les espaces naturels et « sauvages » dans lesquels les interdictions sont effectives ne correspondent pas à une nature vierge. Bien au contraire, ces textes soulignent qu'il s'agit d'environnements soumis aux hommes, de manière différente que pour les bourgs et les terres cultivées. L'évocation des espaces montagneux ou forestiers dans les réglementations calendaires atteste leur importance économique. La promulgation d'ordonnances et d'interdits provient du fait qu'ils sont perçus à la fois dans le cadre de l'ordonnancement du monde, mais également en termes de ressources, de droits et d'usages. Les êtres humains agissent et modifient ces espaces au moyen d'ordonnances et d'interdits de lieux spécifiques (monopoles territoriaux, terrains surveillés…) et corrélés au rythme saisonnier et à une culture rituelle complexe.

Une éthique environnementale spécifiquement chinoise ?

12 Avant de regarder comment les réglementations imposent des limites aux actions humaines vis-à-vis de la nature, il est nécessaire d'évoquer la question d'une éthique environnementale de la Chine ancienne, puisque nous voyons depuis plus d'une décennie les systèmes de pensée liés aux discours sur les réglementations calendaires de l'Antiquité être associés aux questions écologiques actuelles. Cette association favorise l'idée d'une portée universelle des enseignements fondamentaux de la Chine antique en les comparant sous de multiples prismes aux « pensées occidentales » : environnementalisme, écologie, écoféminisme, décroissance… Plusieurs chercheurs chinois et internationaux (tels que Cai, 2011 ; Chen *et al*, 2010) se sont appuyés sur l'écologie et la philosophie occidentale pour définir une histoire de la pensée écologique typiquement chinoise. Dans ce procédé discursif, les bases de l'écologie politique avancées par Lynn White (1967 : 1203-1207) sont intégrées aux contextes de la Chine ancienne sans souci d'anachronisme.

13 Parmi les principales sources valorisées dans la recherche depuis 2010, certains discours du *Mengzi*, un recueil de paroles attribuées à Mencius (372-289), seraient représentatifs de la « civilisation écologique chinoise » telle qu'elle est promue par le gouvernement chinois depuis 2009 (Goron, 2017 : 44-45). Quand bien même Mencius laisse paraître des réflexions concernant le respect du cycle de reproduction de la nature et la gestion des ressources en s'appuyant sur l'idée de périodes appropriées imparties à chaque activité, ses propos sont principalement des exemples qu'il emploie pour présenter sa conception d'une bonne relation entre le souverain et ses sujets. Par exemple, dans un passage du livre éponyme, le roi Hui du royaume de Liang interroge Mencius à propos de ses efforts visant à augmenter la population de son royaume. Mencius lui fait comprendre via une analogie à la guerre qu'il n'y a aucune raison de vouloir à tout prix augmenter sa propre population. Un bon gouvernement, poursuit-il à l'adresse du roi de Liang, doit avant tout s'occuper des conditions dans lesquelles vivent ses sujets : il faut gérer de façon préventive la production agricole plutôt qu'intervenir à la suite de catastrophes naturelles. Mencius conseille alors au roi de Liang de réguler intelligemment les activités agraires, halieutiques et forestières en prenant en compte le respect du cycle de renouvellement des ressources naturelles :

> [Mencius] dit [au roi Hui de Liang] : « Majesté, puisque vous comprenez cet exemple, vous n'avez pas à vous étonner si votre peuple ne s'accroît pas davantage que celui des royaumes voisins. Si l'on ne perturbe pas les périodes appropriées aux activités agraires, il y aura bien plus de grains à manger que nécessaire ; si l'on ne tend pas des filets de pêche avec des mailles trop serrées dans les marais et les étangs, il y aura bien plus de poissons et de tortues à manger que nécessaire ; si la hache pénètre seulement dans les forêts de montagnes aux périodes appropriées, il y aura bien plus de bois utilisable que nécessaire » (*Mengzi*, 1987 : 53-55)[3].

Le propos de Mencius contre l'épuisement des ressources naturelles est une allégorie conseillant au roi de Liang de s'intéresser davantage aux conditions de vie de sa population. Sa réflexion sur l'observance des « périodes appropriées aux activités agraires » ressemble aux propos de Confucius suggérant d'employer le peuple pour réaliser seulement des corvées ou guerroyer à des périodes spécifiques de

façon à ne pas empiéter sur les tâches agricoles (*Lunyu jishi*, 1990 : 21). La gestion des activités paysannes, *stricto sensu*, n'est pas le sujet central des propos de Mencius. Il s'intéresse principalement à la vertu morale du gouvernement. À travers la métaphore de l'exploitation trop intense des ressources naturelles, il conseille au roi de Liang la pondération de ses ambitions politiques grâce auxquelles ce dernier essaye de tirer avantage de ses sujets. Mencius fait donc part de ses préoccupations concernant les ambitions du roi par rapport aux conditions de vie de la population. Il considère favorablement un souverain soucieux de ses sujets plutôt qu'un roi toujours en quête d'une armée plus puissante et de territoires plus étendus (*Mengzi*, 1987 : 911).

14 Après Mencius, les discours de la fin du IIIe siècle AEC sont marqués par une volonté d'uniformisation des systèmes de pensée (proto-confucianisme, proto-taoïsme, moïsme, légisme…) qui va impulser, selon Anne Cheng, une « phase de rumination » sous les Han antérieurs (IIe – Ier s. AEC). Plus exactement, l'héritage intellectuel et scripturaire de la période des Royaumes Combattants permet de transformer « les innovations [des Zhou] en acquis, en tradition. […] et d'élaborer une vision du monde cohérente et synthétique proprement chinoise… » (Cheng, 1997 : 293-294). Certains concepts puisant dans cet héritage intellectuel du IVe – IIIe siècles AEC mais élaborés sous les Han antérieurs ont, à l'instar de *Forest Culture & Ecological Civilization* (Cai, 2011 : 86-91), aussi été dévoyés par certains travaux scientifiques pour leur donner une signification écologique notamment concernant la notion de *tian ren he yi* 天人合一 : « l'harmonie (ou l'unité) entre le Ciel et les hommes ».

15 Fruit d'une interprétation holistique pendant la période des Han, la formule *tian ren he yi* incarnerait l'éthique environnementale confucéenne puisqu'elle évoque une concordance des lois morales et sociales avec l'ordre cosmique. L'une des plus anciennes occurrences de cette formulation a été retranscrite au début de la dynastie des Han dans les *Nouveaux discours* (*Xinyu*, 1986 : 18) de Lu Jia 陸賈 (240-170). Or, les propos de Lu Jia mettent en avant les saints confucéens en tant qu'instaurateurs des rites et des règles sociales en concordance avec les forces du Ciel et de la Terre. Les *Nouveaux discours* ont été, selon Béatrice L'Haridon et Stéphane Feuillas, un manuel politique confucéen à l'attention de Liu Bang, fondateur de la dynastie des Han.

Mais le contenu des *Nouveaux discours* ne propose que peu « d'idées neuves », et l'idée selon laquelle « la nature (*tian* 天) et le monde des hommes s'accordent dans leurs desseins » (L'Haridon & Feuillas, 2012 : XVII) est essentiellement une manière de justifier la place du nouveau gouvernement centralisé des Han en l'intégrant à la chronologie des gouvernances harmonieuses dirigées par les saints mythiques de l'Antiquité. *Tian ren he yi* en tant que symbole de l'éthique environnementale chinoise sert d'argument dans des écrits académiques pour justifier de manière anachronique la politique écologique des empereurs en idéalisant les discours sur la gestion administrative des territoires et de ses ressources.

16 Du côté de l'éthique environnementale dans les textes « proto-taoïstes » de l'Antiquité (*Daodejing*, *Zhuangzi*, *Huainanzi*), les arguments scientifiques à propos d'une « philosophie écologique taoïste » s'appuient généralement sur une comparaison avec la notion dite confucéenne du *tian ren he yi*, dans le but de mettre en avant une conception romantique dans laquelle les humains vivent en parfaite harmonie avec la nature (tel que Chen *et al*, 2010). Mais le point de vue proto-taoïste est en réalité trop radical pour appartenir aux mouvements écologiques actuels visant à préserver l'épanouissement des êtres humains dans leur cadre naturel de vie, car selon celui-ci la civilisation et son développement (dont la culture), exercent une domination sur la nature et incarnent la décadence.

17 Ce type de discours, plutôt minoritaire, estime que les sociétés humaines ne peuvent pas s'établir en harmonie avec l'écosystème, puisqu'à travers leurs actes, elles altèrent inéluctablement l'environnement naturel pour leur propre profit. La critique se tourne vers l'ordre social qui va à l'encontre de l'ordre naturel (Vogel & Dux, 2010 : 209). Elle renvoie à une idée précise : le rétablissement d'un monde idyllique sauvage et harmonieux, sans civilisation. Le tableau idéal qu'incarnent ses récits est celui de l'homme vivant spontanément dans la nature, bien avant que les saints fondateurs confucéens ne la pervertissent. Malgré une certaine accointance avec des orientations écologiques actuelles telles que la décroissance autour d'idées comme la « sobriété volontaire », le refus d'un système autoritaire non naturel (rites, lois, institutions…) dans la pensée proto-taoïste tend davantage vers l'ascétisme individuel que vers une autre forme d'organisation politique et sociale. Leur idéal ne semble pas par

conséquent des plus constructifs au regard des questions environnementales et de l’idéal d’une sobriété commune ; même s’il s’apparente à une forme de proto-anarcho-primitivisme (doctrine politique).

18 Différemment, le légisme incarné par les réformes de Shan Yang 商鞅 (?-338 AEC) marque un tournant dans l'histoire environnementale de la Chine antique en instaurant un système administratif centralisé qui, par le biais de lois et de règlements, a mis l’accent sur le contrôle des individus et des terres en promouvant la colonisation agricole et les taxes sur les céréales (Lander, 2021). Si leurs fondements ont eu une influence considérable sur le système politique fondé par la dynastie Qin, ils ne relèvent pas d’une éthique environnementale, car les légistes n’ont pas tiré avantage d’arguments moraux sur le respect du renouvellement de la nature afin de concevoir leur vision du développement socio-économique des territoires.

L’ordre politique et le désordre naturel dans les calendriers cosmo-liturgiques

19 L’éthique environnementale n’est censément pas la meilleure façon d’analyser les discours sur les réglementations calendaires. Associée à l’idée d’un système holistique de gouvernance idéale, la notion d’ordre et de désordre dans ces réglementations doit être questionnée sur sa fonction dans l’histoire des aspirations politiques. Dans ce cas de figure, la légitimation du « mandat céleste » octroyé par le Ciel au pouvoir royal puis impérial (à la fin du IIIe siècle AEC) passe par des discours normatifs tels que les calendriers cosmo-liturgiques. À partir du IIIe siècle AEC, les calendriers comme les « Douze almanachs » des *Printemps et Automnes de Messire Lü* répartissent toutes sortes d’ordonnances et d’interdits mensuellement dans l’objectif de proposer une gouvernance modèle. Ils théorisent un système de concordance entre l’ordre impérial et l’ordre cosmique dans lequel l’empereur est garant de l’harmonie de toutes les activités humaines (agricoles, cultuelles, sociales…) avec les phénomènes célestes, les cycles saisonniers et la cosmologie corrélative (Vogel & Dux, 2010 : 181-197).

20 Les interprétations holistiques concernant l'apparition des catastrophes naturelles et des désordres sociaux (révoltes) mentionnent le non-respect des réglementations calendaires de la part d'un gouvernement censé être le garant du maintien de l'ordre cosmique. Les catastrophes et les malheurs sont perçus comme des signes de la perte du mandat céleste à travers lesquels le Ciel manifesterait son mécontentement vis-à-vis des actions humaines. L'empereur est ainsi le premier responsable d'un désordre qui est à la fois social, naturel, mais aussi cosmique. Pour rétablir l'ordre cosmique, il doit réaliser des sacrifices aux divinités du territoire ou, selon ses opposants, être remplacé par une personne à la vertu supérieure.

21 Au sein des plus anciennes réglementations calendaires, celles des *Printemps et Automnes de Messire Lü* ont été éditées pendant le règne du roi Zheng de Qin (r. 246-221), quelques années avant la première unification des royaumes chinois par ce dernier, devenu le premier empereur Qin Shihuangdi. Puis ces mêmes ordonnances et interdits mensuels ont été republiés quasiment à l'identique sous d'autres titres, toujours dans des contextes de luttes politiques avec l'ambition commune « d'accéder aux affaires de l'État et participer à l'exercice du pouvoir » (Pirazzoli-t'Serstevens & Bujard, 2017 : 312). Les trois autres sources principales connues de ce même texte de réglementations calendaires prouvent que l'ambition politique a un lien étroit avec sa transmission :

1. Le texte des « Réglementations calendaires » dans les *Écrits du prince de Huainan* (*Huainanzi*) emprunte l'intégralité de son contenu au « Douze almanachs ». Les *Écrits du prince de Huainan* est une collection de traités philosophiques compilés au IIe siècle avant notre ère sous le patronage de Liu An 劉安 (179-122), prince de Huainan et oncle de l'empereur Wu (157-87). Cette collection est présentée devant la cour en 139 avant notre ère, une quinzaine d'années avant que Liu An ne soit accusé de complot contre l'empereur et condamné à mort.
2. Pendant les Han, l'élaboration progressive d'une orthodoxie confucéenne avec ses propres textes canoniques passe à son tour par l'intégration des réglementations mensuelles. Une version quasiment identique aux deux autres fait son apparition sous le titre « Ordonnances mensuelles » (« Yueling 月令 ») dans deux ouvrages essentiels du canon confucéen : *Les [Chapitres] complémentaires du Livre des Zhou* (*Yi Zhou shu*) et le *Livre des rites* (*Liji*). L'une des plus anciennes mentions des « Ordonnances mensuelles » provient du Grand

Secrétaire impérial Sang Hongyang (152-80), lors de sa confrontation à la cour avec des lettrés confucéens en 81 AEC. L'utilisation des « Ordonnances mensuelles » à des fins rhétoriques apparaît parmi les références de Sang Hongyang dans ses critiques envers ses adversaires confucéens au chapitre sur « Les calamités naturelles » dans *La dispute sur le sel et le fer* (Levi, 2010 : 274-275). L'absence de citation concernant les « Ordonnances mensuelles » de la part des lettrés confucéens dans cet ouvrage tend à penser que ce n'est pas encore un écrit essentiel à leur doctrine au Ier siècle AEC. Historiquement, les « Ordonnances mensuelles » auraient circulé indépendamment du *Livre des rites* avant d'y être insérées par Ma Rong 馬融 (79–166) seulement au deuxième siècle de notre ère. Sans doute en raison de l'importance accordée aux réglementations calendaires, l'inclusion des « Ordonnances mensuelles » dans l'orthodoxie confucéenne va servir leurs argumentations dans un des principaux terrains d'affrontements à la cour impériale : les interprétations des « désastres et prodiges » (*zaiyi* 災異) pouvant légitimer l'autorité impériale garante de l'ordre céleste ou, a contrario, signifier un désaveu du Ciel à l'égard du pourvoir en place.

3. La menace d'une catastrophe naturelle encourue en cas d'infraction aux réglementations calendaires est devenue pour le gouvernement impérial une préoccupation de plus en plus exprimée à la fin du Ier siècle AEC. Elle joue un rôle important dans les débats politiques. Cette façon d'utiliser les réglementations calendaires pour justifier des bouleversements politiques et la nécessité de changer de gouvernance dans le but de rétablir « l'ordonnancement du monde » est ainsi mise à profit par le Premier ministre Wang Mang avant son coup d'État en l'an 9 et la fondation de la brève dynastie Xin (9- 25 EC). Wang Mang et sa tante l'impératrice Wang Zhengjun 王政君 (71 AEC-13 EC) vont, parmi leurs réformes politiques avant l'accession au trône, réutiliser ces mêmes réglementations et promulguer l'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* en 5 de notre ère (Sanft, 2008-2009). L'*Édit* correspond à une sélection d'une cinquantaine d'ordonnances et d'interdits mensuels à partir des trois sources évoquées plus haut et relatifs à diverses activités collectives (agriculture, constructions, taxes) et aux interdits de destruction de la faune (chasse et pêche) et de la flore (abattage des arbres).

De l'ordre cosmique à la ritualité des interdits de destruction de la nature

22 Nous venons de voir comment les réglementations mensuelles relatives à la destruction de la nature renforcent des discours aux desseins principalement politiques. Il s'agit d'une politisation allant de pair avec les significations religieuses des interdits, car celles-ci sont en corrélation avec la crainte d'un effondrement de l'ordre cosmique. L'application théorique des interdits mensuels s'appuie sur des interprétations cosmo-liturgiques afin d'interdire différents types d'actes destructeurs de la faune ou de la flore selon les mois de l'année.

23 Par exemple, au premier mois de l'année dans les « Douze almanachs », plusieurs observations annoncent l'avènement du printemps : la fonte des neiges (« le vent d'Est libère les glaces »), le réveil des animaux entrés en hibernation pendant l'hiver (« les animaux hibernants commencent à bouger ») et le retour des oiseaux migrateurs (« les oies sauvages remontent vers le nord »). L'empereur, accompagné de ses ministres, se rend en personne dans la banlieue Est de la capitale pour accueillir le printemps. En tant que garant de l'ordre cosmique, il ordonne ensuite à ses sujets de préparer les futurs rituels en « accordant les musiques », « en étudiant les danses » et « en réparant les autels ». Puis, il ordonne la réalisation de sacrifices destinés aux montagnes, aux forêts, aux fleuves et aux marais. Il interdit subséquemment de tuer les animaux sacrificiels femelles, d'abattre les arbres, de détruire les nids et de tuer les nouveau-nés, les fœtus, les oisillons, les faons et les œufs (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 5 - 6).

24 Le sens de ces interdictions – visant à protéger les femelles uniquement lors des sacrifices sanglants, les jeunes animaux et les arbres – relève d'une représentation holistique proscrivant la destruction des naissances (faune) et de la croissance (flore), de façon à préserver l'équilibre cosmique, puisque le premier mois du printemps et de l'année symbolise le renouveau du cycle de la vie après la saison hivernale. Parallèlement, l'ordonnance cultuelle associée à ces interdits se rapporte aux rituels qui doivent être adressés ce mois-ci à certains espaces naturels. L'ensemble, ordonnances et interdits, montre la

construction de liens métaphoriques entre le Ciel qui amène le changement saisonnier, la Terre qui crée le renouveau du cycle de la vie et leurs correspondances avec les actions humaines.

25 L'organisation des activités est divisée entre ce qui doit être réalisé (ordonnances) et ce qui est prohibé (interdits). D'autre part, les pratiques rituelles renforcent l'idée d'un système de concordance analogique entre les activités humaines et les phénomènes célestes en s'appuyant sur la crainte d'un déséquilibre cosmique annonciateur de catastrophes. Chaque réglementation mensuelle se conclut par diverses menaces cataclysmiques dans le cas de leur non-application :

> Si au premier mois du printemps, on applique les ordonnances de l'été, alors les pluies ne tomberont plus au bon moment, les plantes se flétriront trop tôt, et les royaumes entreront dans une période de crainte. Si on applique les ordonnances de l'automne, alors de graves épidémies feront leur apparition parmi les populations, il y aura la venue fréquente de vents glaciaux et violents et des pluies torrentielles, ainsi que l'émergence de ronces, d'ivraie, de fétuque et d'armoise. Si on applique les ordonnances de l'hiver, de grandes pluies causeront des destructions ; la neige et le givre arriveront abondamment ; les semailles [du printemps] ne pourront pénétrer la terre (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 12).

Dans ce système de concordances, l'équilibre cosmique à préserver au premier mois printanier se rapporte au cycle des naissances animales et de la croissance végétale. Au second mois du printemps annoncé par le « début d'une période pluvieuse » et la « fleuraison des pêchers et des poiriers », la préservation concerne les milieux humides : il ne faut pas épuiser les cours d'eau et les marais ou assécher les étangs et les plans d'eau. Ce type d'interdiction en pleine période de la fonte des neiges, le moment de l'année où les ressources hydriques sont les plus abondantes, symbolise une révérence pour ce phénomène climatique saisonnier. D'un autre côté, ces interdictions peuvent aussi faire référence à des actions préventives contre les inondations ou à la préservation des territoires du gibier d'eau (au regard des interdits du mois suivant). Une seconde interdiction concernant l'acte d'incendier les forêts de montagnes, peut-être lors des chasses, semble quant à elle être liée au cycle de floraison des arbres fruitiers.

26 Les interdictions mensuelles de détruire la nature concordent avec des phénomènes saisonniers aux deux premiers mois printaniers (fonte des neiges et floraison), puis au troisième mois, elles s'appliquent à certains modes de chasse et à la sériciculture :

> Concernant les interdits calendaires [les ustensiles suivants] utilisés pour la chasse ne doivent pas sortir des neuf portes [de la ville] : les filets avec de longues perches, les flèches harponneuses, les filets à petits gibiers, les filets communs (destinés aux oiseaux et animaux), et les appâts empoisonnés à l'attention des animaux terrestres. Ce mois-ci [le Fils du Ciel] ordonne aux officiers responsables des zones sauvages (*yelu* 野虞) de veiller à ce qu'aucune coupe (ou abattage) ne soit faite sur les mûriers et les mûriers tinctoriaux (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 61-62).

L'interdit de couper le mûrier à cette période s'accorde avec l'incubation et l'éclosion des vers à soie de la mi-avril à début mai dans notre calendrier solaire. D'après Li Guoqiang (2005 : 197), « c'était sans doute pour garantir l'alimentation en feuilles des vers à soie que l'interdiction de l'abattage de *zhe* (le mûrier) a été émise ». Les « Douze almanachs » n'évoquant pas toutes les étapes de la sériciculture, cette interdiction relève d'une portée hautement symbolique à propos de la confection de la soie dans la société chinoise.

27 La prohibition des modes de chasse avec des filets représente une forme de gestion cynégétique du gibier (oiseaux, mammifères et poissons). Encore une fois, le mois est symbolique, car les populations migratrices — essentiellement les oiseaux lors de la migration du printemps — n'arrivent pas toutes en même temps (ici, au troisième mois printanier). Toujours en lien avec le thème de la chasse, il est évoqué au mois suivant, le premier mois estival, l'idée de protéger les activités agricoles en repoussant les populations de gibier vers des terres plus éloignées :

> Il est alors défendu de détériorer ou de détruire tout ce qui continue à se développer ou à s'agrandir. Il ne faut ni commencer des travaux de terrassement, ni former de grands rassemblements ou encore abattre de grands arbres. Ce mois-ci, le Fils du Ciel ordonne aux officiers responsables des zones sauvages de sortir superviser les activités des champs et des pâturages, de récompenser les activités agraires afin de motiver le peuple, car il est impératif de ne pas

> contrevenir aux périodes appropriées [à l'agriculture]. Les animaux sauvages sont chassés hors des champs et des plaines afin qu'ils ne détériorent pas les cinq céréales. On n'entreprend aucunement de grande chasse (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 86-87).

Après le sujet des terres agricoles, les réglementations du troisième mois estival sont destinées aux contrôles théoriques des zones humides et forestières éloignées et aux grandes entreprises :

> Ordre est donné aux maîtres des pêches d'abattre les crocodiles et d'éliminer les alligators, de remonter les tortues sacrificielles et de capturer les tortues de mer. Le Fils du Ciel commande aux officiers responsables des eaux et forêts de s'approvisionner en roseaux, car ceux-ci sont utilisés comme matériaux. Ce mois-ci, alors que les végétaux sont florissants, le Fils du Ciel ordonne aux officiers responsables des eaux et forêts de pénétrer dans les montagnes s'occuper des ressources sylvestres et de veiller à ce que ni coupe ni abattage n'aient lieu. Il est défendu de commencer des travaux de terrassement, de réunir les feudataires ou de recruter des soldats et de les rassembler. Si de grandes œuvres étaient tout de même réalisées, alors des cataclysmes célestes apparaîtront (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 130-132).

Après les interdits printaniers et estivaux, les ordonnances relatives à la gestion cynégétique et économique des territoires sont mentionnées les deux derniers mois de l'année, principalement en hiver quand l'État récupère théoriquement les bénéfices des ressources. Le premier mois hivernal « est la période où les officiers responsables des cours d'eau et les maîtres des pêches perçoivent les taxes sur les rivières, les sources, les plans d'eau et les marais » (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 226).

Au second mois hivernal :

> Ce mois-là, dans les forêts de montagnes, les marais et les étangs, concernant tous ceux qui sont autorisés à s'approvisionner en cueillant des légumes et des plantes sauvages comestibles ou en chassant, les officiers responsables des zones sauvages les dirigent ; mais pour les autres qui pénètrent [sans autorisation] et s'en emparent, ils auront commis un délit et ils ne pourront pas être graciés (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 241).

Derrière le contrôle des zones humides et forestières, l'évocation des ressources animales et végétales concerne en partie des pratiques rituelles telles que les tortues sacrificielles évoquées au troisième mois estival ou l'abattage du bois au deuxième et troisième mois hivernaux : « ce n'est finalement que le jour du solstice d'hiver (2e mois) que le bois des forêts peut être coupé et les bambous récupérés pour confectionner des flèches ». « En ce [troisième] mois, l'ordre est donné aux maîtres des pêches de procéder à l'ouverture de la pêche, et aux Quatre Superviseurs de récupérer les bois sacrificiels et de les offrir via le rite du brûlage (*liao* 燎) au temple ancestral et aux cent cultes » (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 259-260).

Les réglementations calendaires dans les lois sur les activités paysannes

29 Les descriptions ci-dessus relèvent à la fois d'une vision théorique de l'administration des territoires naturels, et aussi d'une réalité historique : l'accaparement de certaines terres montagneuses et boisées proches des grands bourgs au profit de la cour impériale ou des seigneurs vassaux. La surveillance de parcs interdits royaux et impériaux est confirmée par les lois et par les textes administratifs sur les activités paysannes datant des Qin et des Han (Rols, 2021 : 176-206). Dans les « Lois sur les activités paysannes » (« Tianlü 田律 ») datant de 195 AEC et retrouvées en 1983 sur le site de fouilles archéologiques de Zhangjiashan au Hubei, on retrouve des interdictions calendaires :

> Il est interdit pendant les saisons printanières et estivales à toutes les personnes suivantes : le peuple, les petits fonctionnaires, les condamnés aux travaux forcés et les esclaves d'oser abattre du bois dans les forêts de montagne, d'obstruer les cours d'eau et les sources, de brûler les herbes pour fertiliser [les sols], de prendre les nouveau-nés, les faons, les œufs et les oisillons, de tuer les animaux prêts à mettre bas ou encore empoisonner les poissons (*Zhangjiashan*, 2006 : 42-43)[4].

À l'instar de la plupart des lois entremêlant des considérations d'ordre cosmique, d'ordre religieux et d'ordre social, l'article de loi ci-dessus renvoie à l'idée d'un contrôle des activités de la population ordinaire dans les territoires réservés aux besoins de la cour ou des seigneuries en s'appuyant sur la culture rituelle et calendaire commune. Les forêts de montagnes évoquées dans cet article de loi désignent des lieux où certaines activités (plus que l'accès aux lieux) sont interdites pendant les deux premières saisons de l'année aux personnes en bas de la hiérarchie sociale : le peuple, les fonctionnaires de bas rang, les condamnés aux travaux forcés et les esclaves. Cette réglementation historiquement appliquée se soucie non de l'ordre cosmique, mais du partage des ressources issues des forêts et des zones humides près des grands bourgs, là où vivent les élites. Il y a d'un côté les activités de la population contrôlées à l'aide de réglementations calendaires empreintes d'une culture rituelle, et de l'autre, la cour et ceux autorisés par l'État [5] qui peuvent y déroger.

Conclusion

30 Souvent occultée dans les travaux sur « l'éthique environnementale » et l'histoire environnementale de la Chine antique, l'analyse présentée dans cet article montre comment les textes hémérologiques et les calendriers cosmo-liturgiques relèvent de la morale religieuse à travers la notion d'ordre cosmique ainsi que de pratiques et de normes rituelles, au contraire des articles de lois de Zhangjiashan qui apportent une preuve historique d'une politique de la terre et du partage des ressources à cette période. Les discours normatifs sur les réglementations calendaires représentent des contextes complexes, imbriquant des dimensions cosmologiques, religieuses, agricoles avec des enjeux liés aux ambitions politiques et économiques concernant les ressources naturelles, principalement dans les territoires « éloignés ». Ils permettent de comprendre l'origine des discours religieux sur l'harmonie cosmique en lien avec l'environnement avant leurs transformations et leurs évolutions au cours du temps : avec la religion d'État à partir du Ier siècle AEC, les révélations des *fangshi* (maîtres ésotériques) du Ier siècle AEC au IIIe siècle EC, et les courants religieux taoïstes à partir du IIe – Ve siècles.

BIBLIOGRAPHY

Sources primaires (triées par titre)

Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao 敦煌懸泉月令詔條, 2001, Zhongguo wenwu yanjiusuo 中國文物研究所 et Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所, Pékin : Zhonghua shuju.

Erya jijie 爾雅集解, 2010, WANG K. (éd.), Changsha : Yuelu shushe.

Huainanzi 淮南子, 2012, CHEN Guangzhong (éd.), Pékin : Zhonghua shuju.

Lunyu jishi 論語集釋, 1990, CHENG S. (ed.), Pékin : Zhonghua shuju.

Lüshi chunqiu jishi 呂氏春秋集釋, 2009, XU W. (éd.), Pékin : Zhonghua shuju.

Mengzi zhengyi 孟子正義, 1987, JIAO X. (éd.), Pékin : Zhonghua shuju.

Xinyu jiaozhu 新語校注, 1986, WANG L. (éd.), Pékin : Zhonghua shuju.

Zhangjiashan Han mu zhujian (247 hao mu) 張家山漢墓竹簡 (二四七號墓), 2006, Zhangjiashan 247 hao Hanmu zhujian zhengli xiaozu 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組, Pékin : Wenwu chubanshe.

Zhongguo zaihai tongshi (Qin Han juan) 中國災害通史(秦漢卷), 2010, JIAO P. (éd.), Zhengzhou : Zhengzhou daxue chubanshe.

Sources secondaires

BLOOM I., 2009, *Mencius*, New York : Columbia University Press.

CAI D., 2011, *Forest Culture & Ecological Civilization*, Pékin : China Forestry Press.

CHEN X., CHEN Y. & CHEN J., 2010, *Daojiao shengtai sixiang yanjiu* 道教生态思想研究, Chengdu : Bashu chubanshe.

CHENG A., 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris : Éd. du Seuil.

GAFFRIC G., 2022, « 自然 *ziran*, nature. La Chine et la "civilisation écologique" à l'ère de l'Anthropocène », in V. FRANGVILLE, F. LAUWAERT, F. VILLARD *et al.* (dirs.), *Mots de Chine : ruptures, persistances, émergences*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, p. 347-377.

GAFFRIC G. & HEURTEBISE J.-Y., 2018, « Zhuangzi et l'Anthropocène : Réflexions sur l'(auto)orientalisme vert », *Essais*, n° 13, p. 17-32.

GAFFRIC G. & HEURTEBISE J.-Y., 2013, « L'écologie, Confucius et la démocratie : Critique de la rhétorique chinoise de « civilisation écologique », *Ecologie & politique*, n° 47, vol. 2, p. 51-61.

GORON C., 2018, « Civilisation écologique et limites politiques du concept chinois de développement durable », *Perspectives chinoises*, n° 4, p. 41-55.

HARPER D. & KALINOWSKI M. (éds.), 2017, *Books of Fate and Popular Culture in Early China: The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin, and*

Han. Books of Fate and Popular Culture in Early China, Leiden-Boston : Brill.

HUANG R., 2010, *Dunhuang Xuanquanzhi « sishi yueling zhaotiao » zhengli yu yanjiu* 敦煌懸泉置《四時月令詔條》整理與研究, Wuhan : Wuhan daxue chubanshe.

KALINOWSKI M., 1996, « Astrologie calendaire et calcul de position dans la Chine ancienne. Les mutations de l'hémérologie sexagésimale entre le IVe et le IIe siècle avant notre ère », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 18, p. 71-113.

LANDER B., 2022, « Deforestation in Early China, How People Adapted to Wood Scarcity », in I. Miller *et al* (éds.), *The Cultivated Forest: People and Woodlands in Asian History*, Seattle : University of Washington Press, p. 1-19.

LANDER B., 2021, *The King's Harvest: A Political Ecology of China from the First Farmers to the First Empire*, New Haven-Londres: Yale University Press.

LE BLANC C. & MATHIEU R., 2009, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard.

LEVI J., 2010, *La dispute sur le sel et le fer*, Paris : Les Belles Lettres.

LI G., 2005, *L'homme et l'arbre dans la Chine antique : connaissance naturaliste et contexte social*, Thèse de doctorat en Ethnobiologie historique, Paris : Muséum national d'histoire naturelle.

LU J., 2012, *Nouveaux discours*, Paris : Les Belles Lettres, tr. fr. : B. L'Haridon B. & S. Feuillas.

MILLER I., 2017, « Forestry and the Politics of Sustainability in Early China », *Environmental History*, n° 22, p. 594-617.

PIRAZZOLI'SERSTEVENS M. & BUJARD M., 2017, *Les dynasties Qin et Han — : Histoire générale de la Chine, 221 av. J.-C.-220 apr. J.-C.*, Paris : Les Belles Lettres.

ROLS J., 2021, *Les interdits de destruction de la faune et de la flore de l'Antiquité tardive au haut Moyen-Âge chinois*, Thèse de doctorat en Etudes de l'Extrême-Orient, Paris, PSL-EPHE.

SANFT C., 2008-2009, « Edict of Monthly Ordinances for the four Seasons in Fifty Articles from 5 C.E: Introduction to the Wall Inscription Discovered at Xuanquanzhi, with Annotated Translation », *Early China*, n° 39, p. 125-208.

SANFT C., 2010, « Environmental and Law in Early Imperial China (Third Century BCE – First Century CE) : Qin and Han Statutes Concerning Natural Resources », *Environmental History*, n° 15 (4), p. 701-721.

VOGEL H. U. & DUX G. (éds.), 2010, *Concepts of Nature: A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*, Leiden : Brill.

WHITE L., 1967, « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, n° 155, p. 1203-1207.

NOTES

1 « Avant l’ère commune ».

2 Sauf indication contraire, les traductions présentées dans cet article sont les miennes.

3 Ma traduction s’appuie sur celles de Charles Le Blanc et Rémi Mathieu (2009 : 278-279) et d’Irene Bloom (2009 : 3-4).

4 Je reprends ici la traduction de Sanft (2008-2009 : 170) avec quelques modifications.

5 Voir au 2e mois hivernal ci-dessus.

ABSTRACTS

Français
Depuis le début du vingt-et-unième siècle, diverses pensées de la Chine antique sont évoquées comme une voie aux antipodes de la détérioration accélérée de notre environnement. C’est à travers l’usage récurrent de termes tels que « éthique environnementale » dans le sens d’une cohabitation harmonieuse entre l’homme et la nature que de nombreuses productions scientifiques, principalement en Chine, édulcorent les discours de la Chine antique au profit d’une réécriture de l’histoire dans le but d’y faire apparaître les précurseurs d’une pensée chinoise environnementale. Or, en analysant et en contextualisant les mêmes discours normatifs datant de l’Antiquité, cet article vise à déconstruire l’idée d’une écologie indigène de la Chine antique en montrant comment les discours relatifs aux actes de destruction de la faune, de la flore et de certains espaces naturels (zones humides et forestières) sont liés à des contextes cosmologiques, religieux, agricoles et politiques complexes.

English
Since the beginning of the twenty-first century, various thoughts from ancient China have been evoked as a way out of the accelerated deterioration of our environment. It is through the recurrent use of terms such as "environmental ethics" in the sense of a harmonious cohabitation between man and nature that many scientific productions, mainly in China, water down the discourses of ancient China in favour of a rewriting of history in order to make the precursors of a Chinese environmental thought appear. By analysing and contextualising the same normative discourses from antiquity, this article aims to deconstruct the idea of an indigenous ecology of ancient China by showing how discourses relating to acts of destruction of fauna,

flora and certain natural spaces (wetlands or forests) are linked to complex cosmological, religious, agricultural and political contexts.

INDEX

Mots-clés
Chine, Antiquité, éthique environnementale, Cosmologie, destruction de la nature, réglementations calendaires, ordre et désordre cosmiques

Keywords
China, Environmental ethics, Antiquity, Cosmology, Destruction of nature, Calendar regulations, Cosmic order and disorder

AUTHOR

Johan Rols
Johan Rols est docteur de l’EPHE-PSL en Histoire des religions et des systèmes de pensée, chercheur associé au GSRL-CNRS et au CRCAO-CNRS. Ses travaux universitaires portent sur l'histoire environnementale de la Chine ancienne et médiévale, l'histoire des interdits ainsi que l'histoire du taoïsme et des systèmes de pensée dans la Chine médiévale.