

Xu Lufeng est doctorant à l'Institut national des langues et civilisations orientales. Ses thèmes de recherche portent principalement sur la sociologie religieuse (bouddhisme chinois moderne et contemporain) et sur l'anthropologie sociale et historique (corps, rituel et société).

Ji Zhe est professeur de sociologie au Département d'études chinoises de l'Institut national des langues et civilisations orientales et directeur du Centre d'études interdisciplinaires sur le bouddhisme. Sa recherche actuelle est centrée sur le bouddhisme en Chine moderne et contemporaine.

Mots-clés : anthropologie sinologique — anthropologie historique — civilisation — société — France et Chine

Pour une réévaluation de l'histoire et de la civilisation. Les sources françaises de l'anthropologie chinoise

Xu Lufeng et Ji Zhe,

INALCO

Depuis un siècle à peine, en lien avec des idées et des préoccupations différentes, les ethnologues chinois ont constitué une tradition de recherche relativement diversifiée. L'« école de Yenching » (*Yanjing xuepai* 燕京学派), qui a été très influencée par l'anthropologie anglo-saxonne, est sans doute la plus connue de cette tradition. À ce propos, il faut citer en particulier l'équipe de recherche constituée dans les années 1930 et 1940 par le professeur Wu Wenzao 吴文藻 (1901-1985) – du département de sociologie de l'université Yenching, fondée par l'Église chrétienne américaine à Pékin – et ses disciples formés en Angleterre ou aux États-Unis, dont Li Anzhai (ou Li An-che) 李安宅 (1900-1985), Lin Yaohua 林耀华 (1910-2000), Yang Qingkun 杨庆堃 (1911-1999). Ils ont mis l'accent sur les enquêtes de terrain portant sur la culture et les communautés locales et ont essayé de comprendre les institutions et leur mode de fonctionnement dans la société chinoise traditionnelle. Après 1949, à la suite de la fermeture de l'université Yenching comme de toutes les autres universités privées, les disciplines de sociologie et d'anthropologie ont été officiellement supprimées en 1953 en tant que « pseudo-sciences bourgeoises » et l'école de Yenching a cessé d'exister. Mais, grâce aux remarquables contributions de cette école durant la première période de l'anthropologie chinoise et grâce à Fei Xiaotong 费孝通 (1910-2005)¹, un des élèves de Wu Wenzao, et à sa haute position dans les champs académique et politique à l'époque post-maoïste, on continue encore de parler actuellement de l'école de Yenching et les recherches qui lui sont consacrées sont nombreuses².

¹ Fei Xiaotong est l'anthropologue chinois le plus connu en Occident. Il a pris la tête de la reconstruction de la sociologie et de l'anthropologie chinoises après les années 1980. Il a au même moment joué un rôle politique dans la République populaire de Chine : de 1988 à 1998, il a été vice-président du Comité permanent de l'Assemblée populaire nationale. Sur la première période de la vie de Fei Xiaotong, voir Arkush, 1981. Pour une évaluation concise des contributions scientifiques de Fei Xiaotong, voir Hamilton & Chang Xiangqun, 2011 et Wang Mingming, 2017. Sur les hommages des scientifiques chinois contemporains à Fei Xiaotong, voir Ma Rong, 2009.

² Pour une présentation de l'« école de Yenching », voir Hu Liangang, 2011. Sur les discussions récentes plus approfondies, voir Yang Qingmei, 2010, 2015 et Zhang Jing, 2017.

Cependant, la tradition anglo-saxonne n'est pas la seule source de l'anthropologie chinoise. En fait, l'anthropologie francophone a également exercé une influence considérable sur l'anthropologie chinoise, tant pour sa fondation au début du XX^e siècle que pour son renouvellement aujourd'hui. Basé sur des matériaux historiques et des critiques des recherches existantes, cet article examinera la diffusion, la réception et les enjeux associés aux sources françaises au cours de différentes périodes du développement de l'anthropologie chinoise. Bien entendu, il n'existe pas d'« école d'anthropologie française » en Chine ; alors que de nos jours, l'ouverture et les échanges académiques sont particulièrement intenses, pratiquement personne ne pourrait s'obstiner à prétendre s'appuyer sur des ressources scientifiques provenant d'une origine particulière. Mais nous voulons cependant souligner que les sources françaises et, en particulier, les traditions classiques de la sociologie et de l'histoire, de la sinologie et de l'anthropologie³, ont eu un effet structurant particulier sur l'ethnologie chinoise, poussant cette dernière à combiner les recherches sur la société chinoise ancienne et contemporaine. Au début du XXI^e siècle et dans une nouvelle conjoncture de la mondialisation, les sources françaises ont inspiré les anthropologues chinois pour utiliser de manière ambitieuse le paradigme de « civilisation » et pour construire les catégories anthropologiques de base permettant de comprendre la Chine et ses liens avec le reste du monde.

Importation des sources françaises en Chine dans la première moitié du XX^e siècle

L'intérêt des chercheurs français pour la Chine a une longue histoire, mais ce n'est qu'à partir du début du XX^e siècle qu'ils lancent des recherches de terrain ayant une portée scientifique. En Chine, les missionnaires jésuites Émile Licent (1876-1952) et Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) se sont consacrés à réunir des objets culturels et des échantillons paléontologiques, parcourant des milliers de kilomètres à travers presque tout le pays, pour collecter un grand nombre d'objets anthropologiques et enfin fonder le musée Hoangho Paiho⁴. Le sinologue Édouard Chavannes (1865-1918) a mené successivement deux missions d'enquête en Chine, réunissant un grand nombre de stèles et de pierres gravées, des données sur les coutumes populaires et essayant d'interpréter de manière déjà sociologique les religions et l'éthique chinoises (Zhang Guangda, 2008). Pourtant, le travail de ces chercheurs relève surtout du champ de l'archéologie et n'a exercé qu'une influence indirecte sur l'anthropologie chinoise. Il faut attendre les années 1920, et le retour au pays d'un groupe d'étudiants formés en France, pour qu'ils introduisent en Chine la sociologie et l'anthropologie françaises. Par exemple, Xu Deheng 许德珩 (1890-1990), qui a étudié à l'université de Lyon entre 1920 et 1924, a traduit et publié *Les règles de la méthode sociologique* d'Émile Durkheim en 1929⁵. À cette époque, Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940), recteur de l'université de Pékin et

³ Sur la diffusion de la sociologie française et de l'histoire de l'école des Annales en Chine, voir Roulleau-Berger & Liu Zhengai, 2012 ; Li Yong, 2006 ; Fan Jianghong, 2017.

⁴ L'ancêtre du musée actuel de Tianjin.

⁵ La première édition est parue en 1929 aux Presses commerciales de Shanghai 上海商务印书馆 et figurait dans « La librairie aux dix mille livres 万有文库 » éditée par Wang Yunwu 王云五.

de l'université franco-chinoise, a écrit la préface de cette traduction, accordant beaucoup d'importance à la perspective comparative utilisée par Durkheim. Wang Li 王力 (1900-1986), qui a étudié à l'université de Paris de 1927 à 1931, a publié en 1936 la traduction de *De la division du travail social* de Durkheim. À cette période ont également étudié la sociologie et l'anthropologie dans les universités françaises Yang Kun 杨堃 (1901-1998), Ling Chunsheng 凌纯声 (1901-1981), Li Huang 李璜 (1895-1991), Wei Huilin 卫惠林 (1904-1992), Xu Yitang 徐益棠 (1896-1953), Yang Chengzhi 杨成志 (1902-1991), Ke Xiangfeng 柯象峰 (1900-1983), Hu Jianmin 胡鉴民 (1896-1966), Li Weihai 李维汉 (1896-1984) ainsi que Xu Xusheng 徐旭生 (1888-1976), Fang Zhuangyou 方壮猷 (1902-1970) et Wang Jingru 王静如 (1903-1990), qui ont, eux, étudié la sinologie et l'histoire.

À leur retour en Chine, ces étudiants formés en France se sont surtout regroupés dans deux villes, Pékin et Nankin, formant deux styles de recherche distincts. À Pékin, Yang Kun, Li Huang, Xu Xusheng et d'autres ont mis l'accent sur la méthode de recherche initiée par le sinologue Marcel Granet (1884-1940), combinant la sinologie, l'histoire et l'ethnologie. Parmi eux, Yang Kun, qui a obtenu en 1930 le diplôme de docteur de l'université de Paris, fut très actif pour introduire le point de vue scientifique français. En 1932, dans *介绍雷布儒的社会学学说* (« Une introduction aux théories de la sociologie de Lucien Lévy-Bruhl »), il présente les recherches de Lucien Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive. Ses deux articles : *法国民族学之过去与现在* (« Le passé et le présent de l'ethnologie française », 1936) et *法国民族学运动之新发展* (« Les derniers développements de l'ethnologie française », 1937) constituent les premiers documents en chinois présentant de manière relativement complète l'ethnologie française. En 1938, il publie un article intitulé *莫斯教授的社会学说与方法论* (« La théorie sociologique et la méthodologie du professeur Mauss »), où il retrace le background scientifique de Mauss, l'influence de Durkheim sur son travail et recense ses contributions scientifiques et méthodologiques. En 1943, il publie *葛兰言研究导论* (*L'introduction aux recherches de Marcel Granet*) qui présente de manière systématique les méthodes de recherche de cet auteur.

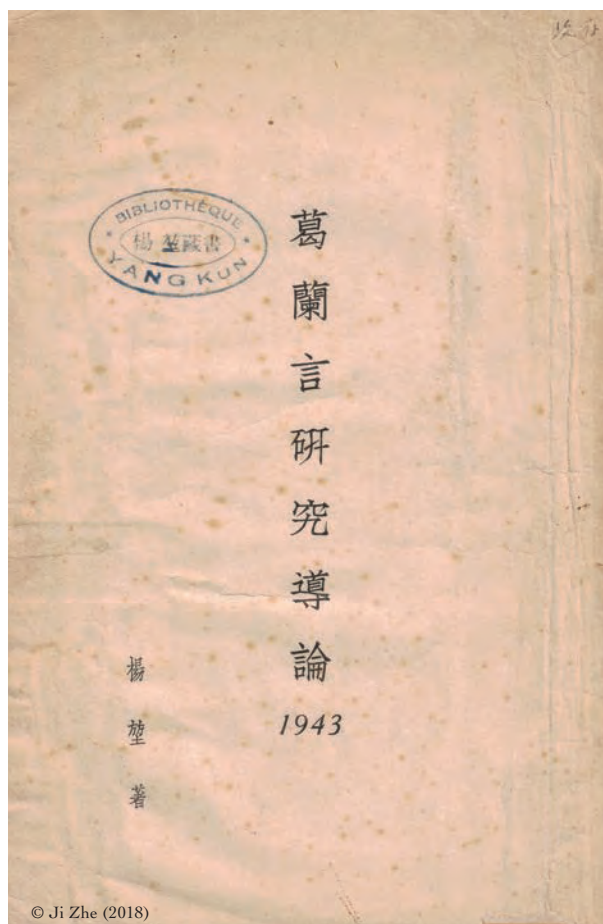


Fig. 1 - Yang Kun 杨堃, 葛兰言研究导论 (*L'introduction aux recherches de Marcel Granet*), Pékin, 1943

D'autres personnes, représentées notamment par Ling Chunsheng à l'Academia Sinica 中央研究院 de Nankin, mettent en œuvre des recherches ethnologiques inspirées par Mauss. Ling Chunsheng a d'ailleurs soutenu en 1929 une thèse dirigée par ce dernier. À son retour au pays, il rejoint le groupe de travail⁶ ethnographique de l'Institut de sociologie de l'Academia Sinica. Auparavant, il avait fait une enquête de terrain de trois mois auprès du peuple Hezhe vivant en aval de la rivière Songhua 松花江 dans le Nord-est de la Chine (Ling Chunsheng, 2012). Il a ensuite mené des enquêtes sur les sociétés et les modes de vie des Miao et des Yao dans l'ouest de la province de Hunan (Ling Chunseng, 2003).

Au même moment, d'autres étudiants revenus de France, dont Xu Yitang et Wei Huilin, se référant aux méthodes d'enquête ethnologique préconisées par Mauss, ont mis en commun leurs expériences pratiques du terrain pour rédiger un plan de recherche et un questionnaire d'enquêtes ethnographiques dans des zones frontières. En 1935, l'Academia Sinica a publié 民族调查表格 (« Questionnaire d'enquêtes ethnographiques ») préparé par Ling Chunsheng : ce questionnaire se divise en 23 parties et 842 questions qui englobent de multiples points liés à l'enquête sur les cultures des minorités ethniques, et il établit les bases pour développer de manière systématique des enquêtes ethnologiques en Chine (Hu Hongbao, 2006). En 1937, le ministère de l'Intérieur du gouvernement républicain a lancé une enquête nationale dirigée par Ling Chunsheng, Wei Huilin et Xu Yitang sur les folklores. L'enquête devait porter sur les modes de vie, l'organisation sociale, les coutumes, les religions, les mythes, les institutions professionnelles, etc. Son objectif était de dépasser les limites des enquêtes menées jusque-là de manière individuelle par les chercheurs et, en organisant des formations pour les enquêteurs à travers tout le pays, de réaliser une collecte de données systématique à grande échelle. Mais malheureusement, avec l'éclatement de la guerre sino-japonaise cette année-là, l'enquête minutieusement organisée selon les méthodes ethnologiques de Mauss n'a pu être réalisée comme prévu.

Il faut souligner que lors de la première moitié du XX^e siècle, la diffusion de la sociologie et de l'anthropologie françaises n'a pas été facile. Le paradigme de l'anthropologie sinologique de Granet a particulièrement suscité des rejets en Chine. Granet a étudié histoire à l'École Normale Supérieure, a suivi les cours de Durkheim et de Chavannes et fut également un ami proche de Mauss ; on peut dire qu'il incarnait à la fois les traditions historique, sociologique et sinologique de l'école française des *Annales* et de l'*Année sociologique* (Freedman, 1975 : 624-648). Au début des années 1920, alors que Granet était professeur à l'université de Paris et directeur de l'Institut des hautes études chinoises, pratiquement tous les Chinois étudiant l'ethnologie et la sociologie en France étaient ses élèves et ont été profondément influencés par lui. Cependant, sa manière d'interpréter selon une perspective sociologique et anthropologique les documents de la Chine ancienne a suscité de virulentes critiques de la part de certains historiens chinois⁷. Ils ont condamné ses interprétations erronées de documents historiques, dénonçant

⁶ Peu de temps après, ce groupe de travail a fusionné avec l'Institut d'enquêtes sociologiques de Beijing 北平社会调查所 pour former le célèbre Institut d'histoire et philologie à l'Academia Sinica 中央研究院历史语言研究所.

⁷ Sur les réactions des scientifiques chinois aux découvertes de Granet, voir Yang Kun, 1943 ; Wang Mingming, 2010a ; Li Xiaoqian, 2010.

comme incorrectes ses extrapolations historiques et jetant ainsi un discrédit sur la pertinence de l'ensemble de la méthode de Granet. En fait, le monde des historiens chinois de l'époque, appartenant à des courants modernes ou anciens, avait une préférence pour les méthodes philologiques et était extrêmement réservé vis-à-vis des méthodes sociologiques. D'un autre côté, parmi la première génération de sociologues et d'anthropologues chinois, la plupart des chercheurs étaient moins intéressés par la Chine ancienne que par la situation sociale contemporaine. Ainsi, l'« école de Yenching », représentée par Wu Wenzao, mettant l'accent sur les enquêtes de terrain dans les campagnes chinoises, s'est consacrée à l'application concrète de la sociologie pour répondre aux exigences politiques et est devenue dominante.

L'ethnologie de Mauss connaît un sort tout aussi cruel en Chine. Pendant la guerre sino japonaise, outre les nécessités urgentes de préserver la nation chinoise et de lutter contre les divisions, le centre de gravité des recherches anthropologiques s'est tourné vers les groupes ethniques de l'Ouest, où le gouvernement national s'est retiré, créant un engouement pour les « études politiques de la frontière » (bianzhengxue 边政学) ; l'ethnologie maussienne, qui insiste sur les recherches historiques comparées et la pluralité ethnique, fut minorée pendant ce mouvement scientifique à connotation politique. Après 1949, année où le Parti communiste prit le pouvoir, l'anthropologie fut remplacée par une « ethnologie » soviétique, dont le principal travail, sous l'influence de l'idéologie marxiste, était d'identifier et d'enquêter sur les minorités⁸, faisant complètement stagner l'anthropologie, en tant que science, en Chine populaire⁹. Cette situation s'est prolongée jusqu'à la fin des années 1970.

Le retour de la théorie française en Chine contemporaine

Avec la mise en oeuvre en 1978 de la Politique de réformes et d'ouverture, l'anthropologie et la sociologie regagnent progressivement une légitimité politique et scientifique en Chine. À partir du début des années 1980, quelques universités rétablissent la discipline d'anthropologie et des centres de recherche lui sont consacrés. Les chercheurs les plus âgés, éprouvés durant la période maoïste, s'emparent de cette nouvelle opportunité de carrière scientifique et s'investissent activement dans la reconstruction de la discipline. À cette époque, Yang Kun rentre des régions frontalières du Yunnan et se réinstalle à Pékin. Par la suite, il publie une série d'articles concernant les théories et les méthodologies de l'anthropologie française et se met au même moment à former de jeunes doctorants (Yang Kun, 1981, 1982). Mais, comparé à Fei Xiaotong, un personnage central dans la reconstruction de l'anthropologie et de la sociologie, Yang Kun a eu un statut moins éminent. Son appel à revenir à la tradition française a eu moins d'impact¹⁰.

⁸ Sur cette ethnologie et son destin, voir l'article d'Aga Zuoshi dans ce numéro.

⁹ En 1949, Yang Kun fait le choix de rester en Chine, alors que Ling Chunsheng, Li Huang et Li Xuanbo suivent l'Academia Sinica et s'établissent à Taiwan. La tradition française a continué à se développer dans la recherche anthropologique à Taiwan, mais cela ne fait pas l'objet de cet article. Sur de telles recherches, on peut consulter Wang Jianmin, Zhang Haiyang & Hu Hongbao, 1998.

¹⁰ Au cours d'une interview, Yan Ruxian 严汝娴 a comparé Yang Kun et Fei Xiaotong. Elle estimait que Yang Kun a joué un rôle de passerelle scientifique, faisant communiquer la Chine et l'étranger et présentant le courant durkheimien et d'autres courants scientifiques français ; tandis que Fei Xiaotong s'est situé moins à un niveau de chercheur qu'à un niveau de penseur, contribuant à guider les réalisations sociales. Voir Zeng Qiongshi, 2008.

Cependant, dans les années 1980, l'intérêt culturel de la société chinoise qui attire l'attention des jeunes Chinois sur la culture et la philosophie françaises est à l'origine d'un engouement pour les traductions et les discussions des œuvres témoignant de cette culture et de cette philosophie. Dans les années 1990, des courants de pensée français, allant de l'existentialisme et du structuralisme jusqu'au postmodernisme, forment une pensée d'avant-garde toute puissante en Chine. Les œuvres de référence de l'anthropologie et de la sociologie françaises sont systématiquement introduites dans le pays. Pratiquement tous les ouvrages importants de Durkheim sont progressivement traduits en chinois sous la direction de Qu Jingdong 渠敬东, un sociologue éminent qui a travaillé à l'Académie des sciences sociales de Chine avant d'enseigner à l'université de Pékin, et ils forment une collection de dix volumes en 2018 après un investissement continu de plus de vingt années. Des œuvres de référence de Marcel Mauss, comme *Essai sur le don*, *De quelques formes primitives de classification*, *Techniques, technologie et civilisation*, ont également été traduites en chinois au début du XXI^e siècle. La réception chinoise

de ces deux fondateurs de l'école française de l'ethnographie est enthousiaste. Ensuite, les autres membres importants de l'école durkheimienne, tels que Robert Hertz, Henri Hubert, Louis Gernet, Maurice Halbwachs et, une fois de plus, Marcel Granet, ont tous été introduits ou réintroduits dans le monde académique chinois. En plus, les héritiers de l'école durkheimienne, y compris Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont, voire Georges Dumézil, ont fait preuve d'ambition théorique et d'originalité géniale dans leurs recherches diverses et ont beaucoup attiré l'attention des anthropologues chinois qui cherchaient à adopter d'autres approches, au-delà de la tradition anglo-saxonne. Grâce aux travaux de ces chercheurs français, certains thèmes, tels que le corps, la parenté structurelle et la mémoire collective, se trouvent désormais au cœur des recherches anthropologiques chinoises. Aujourd'hui, la liste des auteurs français traduits en chinois ne cesse de grandir, et s'y ajoutent Maurice Godelier, Philippe Descola, Marc Augé, Marc Abélès, Florence Weber, etc.

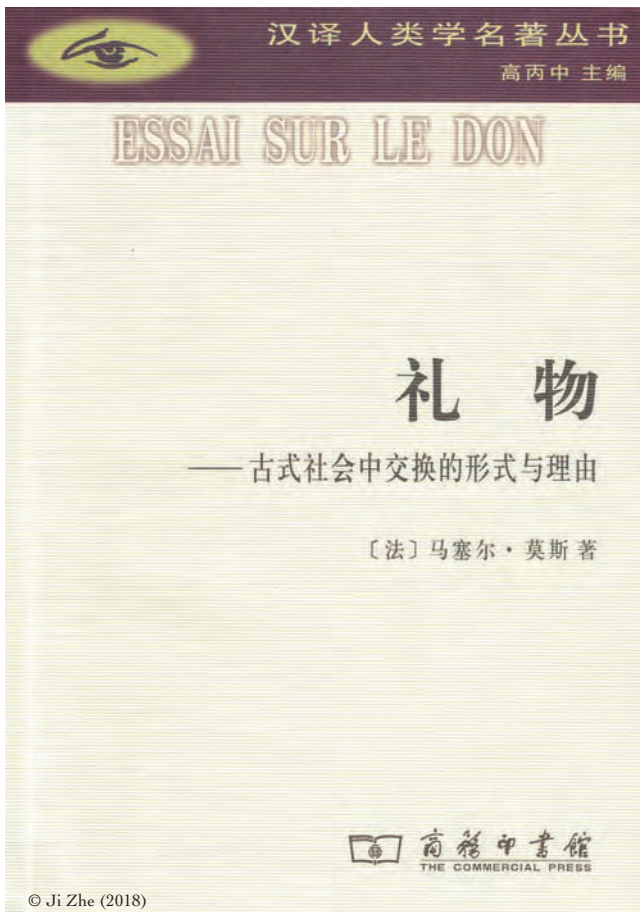


Fig. 2 - La version chinoise de Marcel Mauss, *Essai sur le don*, traduit par Ji Zhe, 2nd version, Pékin, 2016, avec la préface d'Alain Caillé et l'introduction de Florence Weber. La première version a été publiée en 2001 à Shanghai

La traduction d'auteurs français dans d'autres disciplines en sciences humaines et sociales a également beaucoup contribué à cette fièvre pour la théorie française. Il faut surtout mentionner les œuvres philosophiques de Michel Foucault, de Gilles Deleuze, de Jean Baudrillard et, récemment, de Bruno Latour, ainsi que les œuvres sociologiques de Raymond Aron, de Michel Crozier et, avant tout, de Pierre Bourdieu, autant d'auteurs qui ont exercé une influence considérable sur les travaux des anthropologues chinois contemporains.

En même temps, après les années 1990, le nombre d'étudiants chinois partant étudier la sociologie et l'anthropologie en Europe et en Amérique du Nord a augmenté progressivement. Et même si ceux qui vont en France restent très peu nombreux, certains étudiants découvrent les sources scientifiques françaises à partir des pays anglo-saxons.

Dans ce contexte, les nouveaux efforts pour développer localement une anthropologie proprement chinoise ont bénéficié dans une large mesure des ressources scientifiques françaises, favorisant la naissance de deux courants : l'« anthropologie sinologique » (*hanxue renleixue* 汉学人类学) et l'« anthropologie historique » (*lishi renleixue* 历史人类学).

L'émergence des anthropologies sinologique et historique

L'« anthropologie sinologique » existe depuis longtemps, mais le réexamen épistémologique des paradigmes de recherches doit être attribué à Wang Mingming 王铭铭, un des plus importants anthropologues de la Chine actuelle. Depuis son retour de sa formation doctorale en Angleterre en 1997, il enseigne à l'université de Pékin et initie des débats autour des liens entre la sinologie et l'anthropologie (Wang Mingming, 1997, 1998). Selon lui, l'anthropologie sinologique est le produit de l'introduction dans les recherches sur la société chinoise des théories sur la structure sociale et des méthodes ethnographiques fonctionnalistes ; elle tente de répondre aux questions suivantes : comment, à partir de recherches sur des sociétés relativement simples (tribu, clan, famille, village, etc.), l'anthropologie en est-elle venue à étudier la complexité d'une civilisation comme la Chine ? (Wang Mingming, 2005 : 2-13). Dans une certaine mesure, l'anthropologie chinoise peut combler les lacunes des méthodes de recherche sur les « communautés » proposées, entre autres, par Wu Wenzao et Fei Xiaotong de l'« école de Yenching ». En partant de recherches microsociologiques sur l'organisation sociale de la vie quotidienne et sur les communautés villageoises, les méthodes de recherche sur les communautés proposent de saisir la complexité de la société chinoise. Mais comme soulignait l'anthropologue anglais Edmund Leach dans son commentaire sur la recherche de Fei Xiaotong, les études sur une communauté à petite échelle « ne prétendent pas, ou ne devraient pas prétendre, être 'typiques' de quoi que ce soit de particulier » (Leach, 1982 : 127). Avec le même questionnement sur la représentativité des études sur les communautés, Maurice Freedman (1975), un autre anthropologue anglais, considérait que ce type de « sociologie ethnographique » avait tendance à évacuer la dimension historique, et il proposait comme solution d'introduire dans la tradition fonctionnaliste anglaise l'approche durkheimienne française et les recherches sinologiques de Granet. Profondément influencé par Freedman, Wang Mingming s'est également inspiré de la tradition disciplinaire française afin d'essayer de résoudre le problème de manque de

perspective historique des recherches anthropologiques chinoises. D'un côté, il a concentré ses efforts pour promouvoir les traductions en chinois des recherches de Mauss et de Granet. D'un autre côté, dans de nombreuses publications, il a souligné que, pour comprendre la complexité de cette société caractérisée par l'épaisseur de sa conscience historique et sa très longue histoire, l'anthropologie devait accorder une attention particulière à la sinologie, pour étudier les liens entre les structures sociales, les modèles culturels et l'histoire et enquêter à la fois sur l'« histoire objective » et l'« histoire subjective » des Chinois, afin de mieux comprendre les faits sociaux totaux dans la société chinoise.

Wang Mingming a remarqué que le mode à la fois diachronique et synchronique de narration utilisé par Mauss dans l'*Essai sur le don* et d'autres recherches permet de mieux comprendre la continuité et la rupture entre la société « archaïque » et la société moderne. Pour les chercheurs travaillant sur la Chine, Granet va plus loin. En tenant les rites de l'aristocratie comme des faits sociaux totaux qui trouvent leurs origines dans des fêtes de l'antiquité, il saisit ainsi les caractéristiques globales d'un processus historique de civilisation de la société chinoise (Wang Mingming, 2006). Wang Mingming estime que les recherches de Granet, malgré leurs défauts à cause de la connaissance indirecte et insuffisante de leur auteur, non seulement proposent une combinaison fructueuse de la sinologie et de l'anthropologie, mais représentent également une synthèse entre la pensée durkheimienne de la « société » et le concept du « social » de Mauss. Sous l'impulsion de Wang, 70 ans après l'introduction en Chine de Granet, celui-ci a été redécouvert et valorisé par les anthropologues chinois (Wang Mingming, 2007 ; Zhao Binxiang, 2008 ; Wu Yingling, 2011).

Quant à l'« anthropologie historique », comme l'affiche ce courant de pensée, elle injecte clairement une dimension historique à l'anthropologie. Le terme d'« anthropologie historique » provient de la troisième génération de l'*École des Annales*, représentée par Jacques Le Goff (1924-2014), et est employé pour désigner la fusion dans une nouvelle discipline des trois domaines proches des sciences humaines que sont l'histoire, l'anthropologie et la sociologie (Le Goff, 1988 : 35). Les productions de l'anthropologie historique sont particulièrement riches ces dernières années en Chine¹¹. Parmi elles, on doit citer les recherches d'un groupe de chercheurs brillants qui travaillent sur les sociétés locales, groupe qui est désigné sous le terme de l'« École de Chine du Sud » (*huanan xuepai* 华南学派). Parmi les représentants de cette école, on compte entre autres Chen Chunsheng 陈春声, Liu Zhiwei 刘志伟, Zheng Zhenman 郑振满, qui collaborent avec les chercheurs étrangers David Faure, Helen Siu et Keneth Dean. Ils utilisent des documents produits par les populations locales et combinent les enquêtes de terrain, l'ethnographie de la culture écrite, pour reconstituer les croyances religieuses, l'économie, la société, les clans villageois dans le Sud et Sud-Est de la Chine depuis la fin de l'empire. L'« École de Chine du Sud » a ses propres sources conceptuelles (Faure, 2005), notamment issues des recherches historiques de l'économie sociale effectuées par Fu Yiling 傅衣凌 (1911-1988) et Liang Fangzhong 梁方仲 (1908-1970). Dans leurs travaux, les membres de cette école

¹¹ Pour une recension plus complète des études de l'anthropologie historique en Chine contemporaine, voir dans ce numéro l'article de Zhang Yahui.

privilégient les relations complexes de co-construction entre les sociétés locales et l'État chinois moderne (Faure, 2016). Mais d'un point de vue théorique et méthodologique, ils ont assimilé certains résultats de l'*École des Annales*, contribuant à implanter dans l'école d'anthropologie de Chine du Sud des concepts inspirés par la théorie française, tels que l'« anthropologie historique », l'« histoire au quotidien » ou la « microhistoire ».

Au XXI^e siècle : vers une anthropologie de la civilisation

Il faut demeurer attentif au fait que si l'anthropologie historique et l'anthropologie sinologique essayent toutes les deux de prendre à nouveau en compte la dimension historique dans l'anthropologie en Chine, elles ne combinent pas de la même manière les deux disciplines, à savoir l'histoire et l'anthropologie. Pour le dire simplement, en reprenant Zhang Xiaojun 张小军, l'anthropologie sinologique est une « anthropologie historicisée », alors que l'« anthropologie historique » de l'« École de Chine du Sud » est une « histoire anthropologisée » (Zhang Xiaojun, 2003). La plupart des membres de cette école sont des historiens. Leur travail se rattache, dans une certaine mesure, à ce que des historiens occidentaux ont désigné depuis les années 1960 comme « le tournant anthropologique » (Xiao Fengxia, 2001 ; Cheng Meibao, 2016). Il illustre, d'un côté, le recours par les historiens à des concepts et des méthodologies anthropologiques et en particulier aux termes de *structuring* (*jiégou guocheng* 结构过程), de *significant ritual marker* (*liyi biao zhi* 礼仪标识), etc. (Liu Zhiwei, 2003) ; d'un autre côté, il traduit leur intérêt pour la vie quotidienne des classes populaires, ainsi que pour la compréhension du pouvoir central à partir des sociétés locales périphériques. Cependant, la visée de cette histoire n'est pas l'anthropologie. Par rapport à l'anthropologie qui a toujours une ambition de généralisation pour mieux comprendre la condition de l'homme, l'anthropologie historique en Chine se focalise sur la spécificité locale. Ainsi, depuis une dizaine d'années, face à l'augmentation progressive des réflexions critiques sur la « fragmentation » et « le repli sur soi » de l'« École de Chine du Sud », certains, de l'intérieur, proposent de ne pas tout miser sur la Chine du Sud et de s'ouvrir à l'ensemble du pays, voire de l'histoire mondiale, afin de tenter d'établir des connexions heuristiques entre l'anthropologie historique, centrée sur des sociétés locales, et les courants de la « World history » ou de la « Global history » (Faure, 2004 : 9-11).

L'anthropologie sinologique qui s'historicise est aussi confrontée à des défis. Son ambition est de « considérer la Chine ou la société chinoise comme un objet ayant une histoire, et d'essayer d'établir à partir de l'expérience chinoise un paradigme théorique à portée générale » (Huang Xiangchun, 2013 : 135). Mais la Chine est extrêmement hétérogène, et la tradition anthropologique qui est depuis très longtemps principalement consacrée aux recherches sur les minorités ethniques à l'intérieur du pays – et en particulier sur les minorités ne parlant pas les langues han – rend ce type d'hétérogénéité particulièrement sensible. Sous l'influence des études orientales et du discours de l'État-nation, le sujet de la sinologie – « *hanxue* 汉学 », qui a souvent été comprise en chinois comme des recherches sur les traditions en langues han – semble uniquement circonscrit aux populations han. Mais alors où se situent les études d'anthropologie sur les autres peuples, telles que les études tibétaines, mongoles ou sur les Miao ? À cet égard, il est possible de douter de la

capacité de l'« anthropologie sinologique » de représenter vraiment la recherche anthropologique sur « la société chinoise » tout en reflétant sa diversité. En outre, il reste à clarifier où situer la distinction entre l'anthropologie sinologique et la sinologie tout court. Wang Mingming, un des représentants de l'anthropologie sinologique, a déjà indiqué qu'actuellement la différence entre l'anthropologie sinologique et la sinologie classique n'est pas claire ; il est fréquent que les travaux des anthropologues sinologues soient publiés dans des revues de recherche sinologiques et ne soient pas pris en compte par les autres anthropologues (Wang Mingming, 2005 : 19). Autrement dit, la question centrale est : quelle contribution l'anthropologie sinologique peut-elle apporter à l'anthropologie ?

Ces dernières années, Wang Mingming a successivement publié une série de réflexions sur la « civilisation » (2010b, 2011), qui, dans un certain sens, témoignent de ses efforts pour répondre à cette question et trouver une issue à l'« anthropologie sinologique » et l'« anthropologie historique ». Les sources théoriques centrales de son exposé proviennent de Mauss.



Fig. 3 - Wang Mingming 王铭铭,
professeur en anthropologie,
Université de Pékin

Wang Mingming a analysé les points de vue de plusieurs anthropologues sur la notion de la « civilisation » et les différents problèmes auxquels ils sont confrontés. Il apprécie particulièrement les articles « Note sur la notion de civilisation », publié en 1913 par Mauss et Durkheim et « Les civilisations. Éléments et formes », publié en 1929 par Mauss. En particulier, l'expression de Mauss dans le second de ces articles sur la civilisation, présentée comme « une sorte de système hypersocial de systèmes sociaux », a été à l'origine de son utilisation du terme « système supra-sociétal » (*chaoshehui tixi* 超社会体系), qui a inspiré sa réflexion sur l'« anthropologie de la civilisation » (Wang Mingming, 2015)¹². Selon ce concept, la civilisation est un phénomène social transversal, un système lié aux régions qui comprend des caractéristiques matérielles et symboliques et qui est formé par les partages, les influences et les emprunts réciproques entre différentes sociétés. La théorie de la civilisation « supra-sociétale » a deux objectifs. D'un côté, il s'agit d'une tentative pour dépasser les horizons de recherche de la plupart des études de cas sociologiques et ethnographiques, circonscrivant une société donnée comme objet d'étude ; d'un autre côté, il s'agit d'éviter le piège de la pensée d'un « monde » unique et unifié. La civilisation dépasse les tribus et la nation, mais elle n'a pas besoin d'un système mondial pour se maintenir ; en même temps, la nation est inévitablement constituée d'éléments qui proviennent de différentes civilisations. Par conséquent, la civilisation ne peut être identifiée à un « monde », selon le sens donné par les économistes et les politistes. La civilisation est plurielle par nature, à l'opposé de toute notion réductrice du monde et, d'autant plus, de l'objectif d'unification du monde (*ibid.* : 2).

Les réflexions sur la civilisation de Wang Mingming ont suivi certaines pistes. Premièrement, aucune réponse n'a été jusque-là apportée à la question de savoir comment l'anthropologie traite une grande société telle que la Chine, qui a des institutions d'État complexes et une histoire écrite si longue. L'anthropologie de la civilisation est une réponse apportée à cette question, elle prend pour objet de recherche les relations entre les sociétés ainsi que les fusions et mélanges d'éléments matériels et symboliques qui traversent les sociétés. Deuxièmement se pose une question qui embarrasse toujours les anthropologues : comment les résultats de recherche obtenus à partir de sociétés locales peuvent-ils permettre de construire des interprétations sur un monde plus vaste, à l'époque de la globalisation ? Les nouvelles théories de l'évolution et le structuralisme, entre autres, s'efforcent de relier les communautés et le monde, tandis que certains points de vue extrêmes considèrent qu'il n'y a que la communauté qui forme la base de l'éthique, que le monde n'est qu'une fiction. L'anthropologie de la civilisation propose une voie intermédiaire, elle refuse la dichotomie entre une communauté individuelle et un monde unique et attire notre attention sur la diversité de l'humanité ainsi que sur la multitude de niveaux et de frontières à l'intérieur de chacun des mondes qu'elle forme. Troisièmement, en tant qu'horizon intermédiaire entre l'échelle du monde et de la communauté, la civilisation se construit à partir de l'*histoire*. Cela permet d'ouvrir une voie pionnière, une perspective diachronique pour l'anthropologie, qui réutilise pleinement les savoirs produits par l'étude des classiques et de l'histoire, fournissant les bases d'une nouvelle épistémologie pour l'anthropologie historique et l'anthropologie sinologique.

¹² Voir dans ce numéro le compte rendu de ce livre.

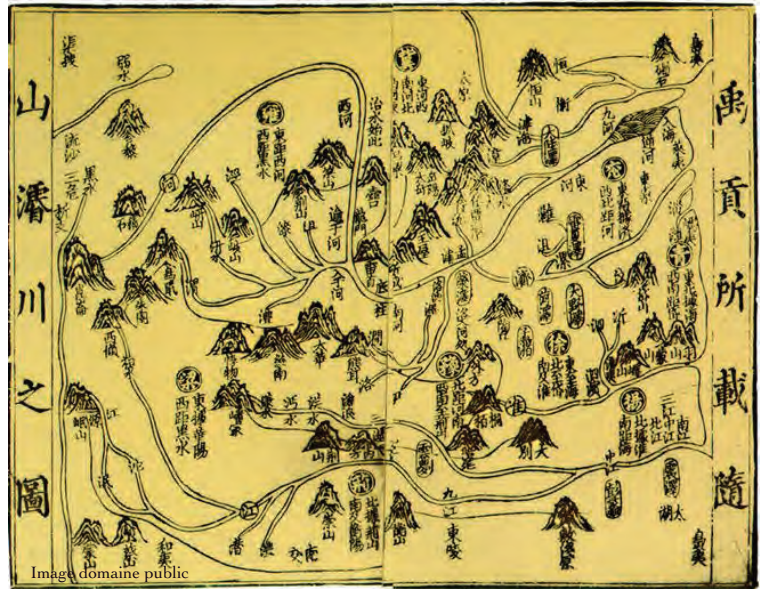


Fig. 4 - Une carte chinoise datée de la dynastie des Song du Sud (1127-1279). Elle représente l'empire du Milieu sans frontière, composé de neuf régions situées entre les montagnes et les rivières qui servent de médiateurs au Ciel et à la Terre

Pour appliquer dans la recherche en Chine ce type d'anthropologie de la civilisation, Wang Mingming propose de décrire la Chine à partir de la « théorie des trois cercles » : la société han forme le cercle central, les régions des minorités nationales constituent le cercle intermédiaire, les sociétés encore plus lointaines représentent le cercle extérieur. Les limites géographiques de ces trois cercles ne sont pas fixes et celles du cercle extérieur est particulièrement floue car elle peut désigner tout ce qui est au-delà de la Grande muraille ou ce qui est au-delà des eaux territoriales, comme par exemple le Japon, la Corée, l'Asie du Sud-Est (Wang Mingming, 2013). Wang Mingming estime que ce n'est que sur une longue durée que l'on peut saisir les relations à l'intérieur de chacun des cercles et entre ces derniers, que l'on peut comprendre la pluralité des situations, en termes de « mythologies, religions et rites » de la civilisation chinoise. Il attribue le mérite de ce type de recherches anthropologiques sur la civilisation chinoise directement à Granet et à sa conception d'un « monde chinois » (Granet, 1994), qui a poussé les anthropologues chinois contemporains à se concentrer sur la complexité culturelle à l'intérieur du territoire chinois. La « théorie des trois cercles » tente d'enrichir la notion du « monde chinois » ; elle a pour but d'aider les anthropologues à surmonter les explications dualistes de la Chine qui s'appuient sur l'économie politique et réduisent le système de relations complexes à l'intérieur du monde chinois à des oppositions entre l'infrastructure et la superstructure, entre les autorités centrales et locales, entre la population majoritaire et les ethnies minoritaires ou, encore, entre l'inertie historique et le défi extérieur. Dans le cadre du travail empirique de terrain, Wang Mingming a amené ses étudiants à s'orienter vers les régions du sud-ouest de la Chine et à s'intéresser au « cercle intermédiaire » de la zone où vivent

les peuples tibétains et Yi (Wang Mingming, 2008a). L'objectif de ces travaux a été de compenser les biais, liés à l'intérêt centré sur l'ethnie han, qui ont été produits par l'« anthropologie sinologique » et l'« anthropologie historique », longtemps concentrées sur les religions et les clans du sud-est, et d'essayer d'établir des liens scientifiques entre les recherches sur la Chine du sud-est et celle du sud-ouest (Wang Mingming, 2008b).

Actuellement, bien qu'on ne puisse pas dire que l'« anthropologie de la civilisation » ou que « la théorie des trois cercles » soient largement reconnues en Chine, on ne peut nier qu'elles représentent une des tendances les plus importantes et les plus fécondes de l'anthropologie chinoise. Dans les recherches portant sur le cercle central, les sujets jusque-là courants de l'anthropologie sinologique, tels que les communautés, les lignages, les régions, les rituels, etc., peuvent être renouvelés en prenant en compte la question de la « civilisation » ; ils peuvent être situés à l'intérieur de réseaux larges et multiscalaires de relations entre les sociétés, permettant de faire ressortir les connexions complexes entre l'ensemble et les parties. Pour les recherches sur le cercle intermédiaire portant sur les minorités ethniques et les espaces frontaliers, cela permet de s'extraire d'une vision centrée sur l'État-nation ou sur les tensions entre « les périphéries et le centre », puis de mettre l'accent sur des facteurs essentiels de la civilisation dans des relations fluides à l'intérieur d'un « corps civilisationnel » plus grand. Ce point de vue a déjà suscité de nouvelles recherches (par exemple, Hu Rui, 2017). En outre, non seulement la sinologie occidentale, mais également les recherches sur les peuples non han, tels que les Tibétains ou les Miao, qui ont toutes des dimensions de sciences sociales et d'études classiques, peuvent également devenir des partenaires de discussion pour l'anthropologie de la civilisation chinoise. Enfin, en ce qui concerne le cercle extérieur, les recherches ethnographiques récentes sur les sociétés étrangères, c'est-à-dire aussi bien les enquêtes effectuées dans la diaspora chinoise d'outre-mer que dans les communautés non chinoises, battent leur plein, enrichissant la compréhension des rapports entre la civilisation chinoise et ses autres¹³. Pour résumer, l'« anthropologie de la civilisation » représente la dernière synthèse de l'anthropologie chinoise : entre l'« anthropologie sinologique » et l'« anthropologie historique », entre les traditions française et anglo-américaine, entre les recherches sur les sociétés chinoises et celles portant sur des sociétés non chinoises.

Il faut souligner que la « civilisation » n'est pas un concept nouveau de l'anthropologie. En fait, à cause des implications liées à l'idéologie évolutionniste de l'anthropologie naissante, certains anthropologues occidentaux ont vite rejeté ce concept, lui préférant celui de « culture », qui paraissait plus neutre et facile à utiliser dans des cas concrets. Wang Mingming, en réemployant le concept de « civilisation » de Mauss, sait clairement qu'il a été, au début du XX^e siècle en France, en concurrence avec le concept de « culture » mis en avant par la pensée allemande de l'époque. Du concept de civilisation, Wang ne garde globalement que le côté descriptif et élimine le côté normatif, considérant la civilisation comme une sorte d'espace humain. Il est clair que le concept de « civilisation » de Wang a une portée politique, lié à son insatisfaction vis à vis des discours du « système mondial » et de l'État-nation, et à la redéfinition des caractéristiques chinoises et de la place

¹³ Consulter Wang Jianmin, 2013 et, dans ce numéro, l'article de Chen Bo.

civilisationnelle de la Chine dans le monde. Wang Mingming a auparavant utilisé le concept confucéen de Tout-sous-le-ciel (*Tianxia* 天下), le considérant comme une source chinoise susceptible de neutraliser l'occidentocentrisme et les discours du conflit des civilisations (Wang Mingming, 2000, 2004). Mais finalement, il semble qu'il préfère reprendre le concept de « civilisation » comme point d'entrée pour comprendre les caractéristiques de la Chine, afin d'éviter les polémiques associées au terme de Tout-sous-le-ciel, critiqué par certains comme étant normatif et sinocentriste¹⁴.

Conclusion

Yang Kun, en 1943, se demandait :

« Si un sociologue chinois ne peut pas utiliser les documents historiques chinois, s'il n'a pas une conception claire de l'histoire culturelle chinoise, ou encore plus concrètement, s'il ne peut pas suivre l'exemple de Granet et utiliser les méthodes sociologiques pour analyser l'histoire culturelle et la culture contemporaine chinoises, peut-on encore le considérer comme un sociologue chinois ? » (Yang Kun, 1943 : 46).

Cet appel est finalement entendu à la fin du XX^e siècle par la nouvelle génération d'anthropologues. Les deux grandes catégories de l'« histoire » et de la « civilisation » arrivent à point ; elles enrichissent la capacité de compréhension du monde et de la Chine par une anthropologie en prenant en compte plus attentivement les dimensions spatiales et temporelles.

Dans le processus de renouvellement académique qui se déroule actuellement, l'attention portée aux sources françaises représentées par Mauss et Granet n'est pas fortuite. Les recherches de Granet – comme le souligne l'historien français Henri Berr dans l'avant-propos de *La civilisation chinoise* (Berr, 1929) – veulent rendre compte de « l'originalité de la Chine ». En revanche, la compréhension par Mauss de la civilisation incarne une synthèse ingénieuse entre le particularisme et l'universalisme. Mettre en lumière ce point nous permet probablement de comprendre les attentes des anthropologues chinois contemporains.

¹⁴ Pour une analyse concise des significations politiques du concept de *Tianxia* 天下 (Tout-sous-le-ciel) en Chine contemporaine, voir Ji Zhe, 2008. Sur les dernières discussions dans le monde francophone à ce sujet, voir « *Tianxia* : la mondialisation heureuse ? », Dossier thématique du *Monde chinois, nouvelle Asies*, n°49, 2017. Bien que nous critiquions en partie « *Tianxia* 天下 » pour ses connotations sinocentristes implicites, nous considérons cependant que ce concept peut contribuer pleinement à la construction d'une sorte de cosmopolitisme. Voir Ji Zhe, 2013.

Références bibliographiques

Arkush, R. David,

1981, *Fei Xiaotong and Sociology in Revolutionary China*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Berr, Henri,

1929, « Avant-propos » in Granet M., *La Civilisation Chinoise*, Paris, La Renaissance du Livre.

Cheng, Meibao 程美宝,

2016, « Dang renleixuejia zoujing lishi: du Xiao Fengxia *Taji xunzhong: sibinian huanan tianye zbilü* 当人类学家走进历史——读萧凤霞《踏迹寻中：四十年华南田野之旅》 », *Ershiyi shiji* 二十一世纪, 12 : 128-140.

Fan, Jianghong 樊江宏,

2017, « Faguo nianjian xuepai zai zhongguo de liangzhong duili xingxiang 法国年鉴学派在中国的两种对立形象 », *Yangzhou daxue xuebao* 扬州大学学报, 1 : 108-113.

Faure, David 科大卫,

2004, « Gaobie huanan yanjiu 告别华南研究 » in *Xuebu yu chaoyue: huanan yanjiuhui lunwenji* 学步与超越：华南研究会论文集, Hong Kong, Wenhua chuangzao chubanshe : 9-30.

2005, « Renleixue yu Zhongguo jindai shehuishi: yingxiang yu qianjing 人类学与中国近代社会：影响与前景 », *Dongwu lishi xuebao* 东吴历史学报, 14 : 21-36.

2016, « Dayitong yu chayihua: lishirenleixue shiyexia de zhongguo shehui yanjiu 大一统与差异化——历史人类学视野下的中国社会研究 », *Minsu yanjiu* 民俗研究, 2 : 21-23.

Freedman, Maurice,

1975, « Marcel Granet, sinologue et sociologue », *Critique*, 337 : 624-648 (Traduction : Pétilion P. Y.).

Granet, Marcel,

1994 (1929), *La civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel.

Hamilton, Gary & Chang Xiangqun,

2011, « China and World Anthropology: A Conversation on the Legacy of Fei Xiaotong (1910-2005) », *Anthropology Today*, 27/6 : 20-23.

Hu, Hongbao 胡鸿保 (dir.),

2006, *Zhongguo renleixue shi* 中国人类学史, Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe.

Hu, Liangang 胡炼刚,

2011, « Zhongguo shehuixueshi shang de yanjingxuepai 中国社会学史上的“燕京学派” », *Zhongguo shehuikexue bao* 中国社会科学报, 24 février.

Hu, Rui 胡锐,

2017, « Faguohanxue yu renleixue de jiaocha: yi huanan kuajing shaoshuminzu zongjiao de yanjiu weili 法国汉学与人类学的交叉——以华南跨境少数民族宗教的研究为例 », *Shijie zongjiao wenhua* 世界宗教文化, 5 : 49-52.

Huang, Xiangchun 黄向春,

2013, « 'Liudong de tazhe' yu hanxuerenleixue de 'lishigan' '流动的他者'与汉学人类学的'历史感' », *Xueshu yuekan* 学术月刊, 1 : 134-141.

Ji, Zhe,

2008, « Tianxia, retour en force d'un concept oublié. Portrait des nouveaux penseurs confucianistes », *La Vie des Idées* [en ligne]. Publié le 3 décembre 2008.

URL : <http://laviedesidees.fr/Tianxia-retour-en-force-d-un.html>

2013, « Return to Durkheim: Civil Religion and the Moral Reconstruction of China » in Hausner S. L. (ed.), *Durkheim in Disciplinary Dialogue: A Centenary Celebration of 'The Elementary Forms of Religious Life'*, Oxford, Berghahn Books : 47-66.

Le Goff, Jacques,

1988, « L'histoire nouvelle » in Le Goff J. (dir.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Éditions Complexe.

Leach, Edmund,

1982, *Social Anthropology*, London, Fontana Paperbacks.

Li, Xiaoqian 李孝迁,

2010, « Gelanyan zai minguo xuejie de fanxiang 葛兰言在民国学界的反响 », *Huadong shifandaxue xuebao* 华东师范大学学报, 4 : 37-43.

Ling, Chunsheng 凌纯声,

2003, *Xiangxi miaozu diaocha baogao* 湘西苗族调查报告, Beijing, Minzu chubanshe.

2012, *Songhuajiang xiayou de bezhezu* 松花江下游的赫哲族, Beijing, Minzu chubanshe.

Liu, Zhiwei 刘志伟,

2003, « Diyushehui yu wenhua de jiegou guocheng: Zhujiang sanjiaozhou yanjiu de lishixue yu renleixue duihua 地域社会与文化的结构过程——珠江三角洲研究的历史学与人类学对话 », *Lishi yanjiu* 历史研究, 1 : 54-64.

Ma, Rong 马戎 (dir.),

2009, *Fei Xiaotong yu zhongguo renleixue* 费孝通与中国社会学人类学, Beijing, Shehuikexue wenxian chubanshe.

Rouleau-Berger, Laurence & Liu Zhengai,

2012, « La théorie de la religion de Durkheim et la sociologie chinoise », *Archives de sciences sociales des religions*, 159 : 135-151.

Wang, Jianmin 王建民,

2013, « Zhongguo haiwai minzu zhi yanjiu de xueshushi 中国海外民族志研究的学术史, *Xibeiminzu yanjiu* 西北民族研究, 3 : 18-27.

Wang, Jianmin 王建民, Zhang Haiyang 张海洋 & Hu Hongbao 胡鸿保,

1998, *Zhongguo minzuxue shi xiajuan 1950-1997* 中国民族学史 (下卷) 1950-1997, Kunming, Yunnan jiaoyu chubanshe.

Wang, Mingming 王铭铭,

1997, « Shehuirenleixue de zhongguoyanjiu : renshilun fanshi de gaiguan yu pingjia 社会人类学的中国研究：认识论范式的概观与评价 », *Zhongguo shehui kexue* 中国社会科学, 5 : 106-125.

1998, « Hanxue yu shehuirenleixue: yanjiu fanshi bianyi de gaiguan yu pingjia 汉学与社会人类：研究范式变异的概观与评价 », *Shijie hanxue* 世界汉学, 1 : 23-45.

2000, « Le renversement du Ciel. De l'Empire devenu une nation, et de la pertinence de la compréhension réciproque pour la Chine », *Alliage*, 45-46 : 65-80.

2004, « Zuowei shijietushi de tianxia 作为世界图式的“天下” » in Zhao Tingyang 赵汀阳 (dir.), *Niandu xueshu* 年度学术 2004, Beijing, Zhongguo renmindaxue chubanshe : 3-66.

2005, *Shehuirenleixue yu zhongguo yanjiu* 社会人类学与中国研究, Beijing, Sanlian shudian.

2006, « Wu de shehui shengming ? Mosi lunliwu de jieshili yu juxianxing 物的社会生命？莫斯《论礼物》的解释力与局限性 », *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, 4 : 225-238.

2007, « Cong liyi kan zhongguoshi shehui lilun 从礼仪看中国式社会理论 », *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 2 : 121-157.

2008a, *Zhongjianquan: "zang yi zoulang yu renleixue de zaigou" 中间圈——“藏彝走廊”与人类学的再构思*, Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe.

2008b, « Dongnan yu xinan – xunzhao “xueshuqu” zhijian de niudai 东南与西南——寻找“学术区”之间的纽带 », *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, 4 : 32-54.

2010a, « Gelanyan hegu shaoyou zhuisuizhe ? 葛兰言何故少有追随者？ », *Minzu xuekan* 民族学刊, 1 : 5-11.

2010b, « Chaoshehui tixi: dui wenmingrenleixue de chubu sikao 超社会体系——对文明人类学的初步思考 », *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 15 : 1-53.

2011, « Zai tan chaoshehui tixi 再谈‘超社会体系’ », *Xibeiminzu yanjiu* 西北民族研究, 3 : 41-55.

2013, « Sanquanshuo: lingyizhong shijieguan, lingyizhong shehui kexue 三圈说——另一种世界，另一种社会科学 », *Xibeiminzu yanjiu* 西北民族研究, 1 : 82-99.

2015, *Chaoshehui tixi: wenming yu zhongguo* 超社会体系：文明与中国, Beijing, Sanlian shudian.

2017, « Fei Xiaotong » in Turner B. S. (ed.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, John Wiley & Sons, Ltd.

Wu, Yingling 吴银玲,

2011, « Yangkun bixia de Gelanyan: du gelanyan yanjiu daolun 杨堃笔下的葛兰言——读《葛兰言研究导论》 », *Xibeiminzu yanjiu* 西北民族研究, 1 : 180-187.

Xiao, Fengxia 萧凤霞,

2001, « Nianzai huanan yanjiu zhilü 廿载华南研究之旅 », *Qinghua shehuixue pinglun* 清华社会学评论, 1/3 : 181-190.

Yang, Kun 杨堃,

1932, « Jieshao Leiburu de shehuixue xueshuo 介绍雷布儒的社会学学说 », *Biance zhoukan* 鞭策周刊, 2/10, republié dans Yang Kun 杨堃, 1991, *Minzuxue yanjiu wenji* 民族学研究文集, Beijing, Minzu chubanshe : 19-28.

1936, « Faguo minzuxue zhi guoqu yu xianzai 法国民族学之过去与现在 », *Minzuxue yanjiu jikan* 民族学研究辑刊, 1 : 101-233.

1937, « Faguo minzuxue yundong zhi xinfazhan 法国民族学运动之新发展 », *Zhongfa daxue yuekan* 中法大学月刊, 10 : 1-26.

1938, « Mosi jiaoshou de shehuixue xueshuo yu fangfalun 莫斯教授的社会学学说与方法论 », *Shehuixue jie* 社会学界, 10, version augmentée publiée dans Yang Kun 杨堃, 1991, *Minzuxue yanjiu wenji* 民族学研究文集, Beijing, Minzu chubanshe : 102-161.

1943, « Gelanyan yanjiu daolun 葛兰言研究导论 », *Shehui kexue jikan* 社会科学季刊, 3-4 : 1-96.

1981, « Lun Liewei Sitelaosi de jiegourenleixuepai 论列维·斯特劳斯的结构人类学派 », *Minzu yanjiu* 民族研究, 1 : 300-318.

1982, « Fafuo shehuixuepai minzuxue shilve 法国社会学派民族学史略 », *Huaiyang shizhuan xuekan* 淮阳师专学刊, 1 : 18-26.

Yang, Qingmei 杨清媚,

2010, *Zuibou de shenshi: yi Feixiaotong wei ge'an de renleixueshi yanjiu* 最后的绅士——以费孝通为个案的人类学史研究, Beijing, Shijie tushu chubanshe.

2015, « Yanjing xuepai de zhishi shehuixue sixiang jiqi yingyong - weirao Wuwenzao, Feixiaotong, Lianzhai zhankai de bijiaoyanjiu 燕京学派的知识社会学思想及其应用——围绕吴文藻、费孝通、李安宅展开的比较研究 », *Shehui* 社会, 4 : 103-133.

Zeng, Qiongshi 曾穷石,

2008, « Renleixuejia Yan Ruxian fangtanlu 人类学家严汝娴访谈录 », *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 6 : 140-164.

Zhang, Guangda 张广达,

2008, « Shawan - diyiwei quancai de hanxuejia 沙畹——第一位全才的汉学家 » in *Shijia, shixue yu xiandai xueshu* 史家、史学与现代学术, Guilin, Guangxi shifandaxue chubanshe : 134-175.

Zhang, Jing 张静,

2017, « Yanjing shehuixuepai yinhe dute ? yi Fei Xiaotong *Jiangcun jingji* weili 燕京社会学派因何独特？以费孝通《江村经济》为例 », *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, 1 : 24-30.

Zhang, Xiaojun 张小军,

2003, « Lishide renleixuehua he renleixue de lishihua - jianlun bei shixue qiangzhu de lishirenleixue 历史的人类学化和人类学的历史化——兼论被史学“抢注”的历史人类学 », *Lishi renleixue xuekan* 历史人类学学刊, 1 : 1-28.

Zhao, Binxiang 赵丙祥,

2008, « Cengjing canghai nan weishui: chongdu Yang Kun *Gelanyan yanjiu daolun* 曾经沧海难为水——重读杨堃《葛兰言研究导论》 », *Zhongguo nongye daxue xuebao* 中国农业大学学报, 3 : 171-177.