

# Jiaohua : le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif

SÉBASTIEN BILLIQUOT ET JOËL THORAVAL

Cet article étudie la redécouverte du « confucianisme » en Chine continentale dans le domaine de l'éducation, comprise au sens large, entre formation de l'autre et culture de soi. Revenant sur le contexte général dans lequel s'insère ce phénomène, il examine comment il prend forme et s'institutionnalise. Sur cette base, il en présente l'un des traits dominants : son paradoxal anti-intellectualisme.

Dans les années 2000, on assiste en Chine continentale à un retour à la fois important et croissant de la référence à la tradition chinoise classique et notamment au « confucianisme »<sup>(1)</sup>. Ce phénomène ne se limite nullement à une utilisation politique de la culture et il n'est pas l'apanage d'une élite. Il se diffuse progressivement dans diverses strates de la société, présentant un caractère parfois massif, parfois simplement embryonnaire. Si ses formes sont variées, l'éducation constitue un domaine où il acquiert une certaine visibilité. Le mouvement actuel dit de la « lecture des classiques par les enfants », la redécouverte d'institutions anciennes, la formation continue d'entrepreneurs aux « études nationales » (*guoxue*) en constituent ainsi divers symptômes.

Le phénomène qui nous intéresse ici présente un double visage, bien exprimé dans l'expression traditionnelle *jiaohua* qui désigne à la fois la transformation de soi et la formation dispensée à autrui. Or, la conjoncture historique dans laquelle cette entreprise se déploie ne fait pas seulement intervenir le passé de la « tradition » mais aussi un avenir fait de projets, réalistes ou utopiques, visant à affirmer la place future de la culture chinoise. Les nouveaux engagements confucéens se développent dans un entre-deux, entre une « structure de l'expérience » post-communiste, en évolution, et un « horizon d'attente » brusquement élargi, rendu possible par le développement et l'ouverture de la société chinoise<sup>(2)</sup>.

Il faut donc caractériser brièvement le contexte de cette redécouverte « confucéenne » de l'éducation avant de s'intéresser à la façon dont elle prend forme et s'institutionnalise. Sur cette base, il sera alors possible d'en mieux comprendre l'un des traits dominants : son paradoxal anti-intellectualisme.

## Entre remémoration et anticipation : contexte et enjeux d'une redécouverte « confucéenne » de l'éducation

On s'intéressera tout d'abord ici à ce qui est nouveau dans l'historicité culturelle des années 2000 avant d'opérer un bref retour sur le devenir des institutions éducatives d'inspiration confucéenne au XX<sup>e</sup> siècle.

### La conjoncture nouvelle des années 2000

Il peut être commode, pour caractériser l'esprit nouveau, de comparer les sens différents qu'a pu revêtir le concept de « tradition » au cours des trois dernières décennies.

Dans les années 1980, aux lendemains du maoïsme, la notion de tradition (*chuantong*) est reconstruite par les intellectuels partisans d'un renouveau des « Lumières » chinoises (*qimeng*) comme étant l'objet d'un double refus : elle désigne non seulement le passé impérial conçu comme immobile et despotique mais également le communisme maoïste, interprété comme une rechute dans la tradition, après les espoirs déçus du mouvement du 4 mai 1919. Les années 1990 voient apparaître une situation très différente, après l'épi-

1. Produit d'une science moderne des religions née dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle, le « confucianisme » est un concept occidental qui ne recoupe que partiellement les notions chinoises de *rujia* ou *rujiao*. Ces dernières peuvent également revêtir des significations très différentes selon le contexte historique. Nous mettrons donc des guillemets à cette expression qui, dans un contexte moderne, traduit davantage une revendication identitaire qu'une réalité objective.
2. Reinhart Koselleck, « Erfahrungsraum und Erwartungshorizont : zwei historische Kategorien », *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp Taschenbuch, 1989, p. 349-375.

sode traumatique de la place Tian'anmen. Deux processus différenciés se manifestent, avant de mêler progressivement leurs effets autour de la catégorie, devenue de plus en plus vague, d'« études nationales » (*guoxue*). Il s'agit d'abord d'un mouvement qui affecte une élite universitaire. Il n'est pas d'emblée caractérisé par l'esprit néonationaliste qui s'affirmera plus tard : il met l'accent à la fois sur le dépassement d'un occidentalisme naïf, caractéristique de la décennie précédente<sup>(3)</sup>, et sur une volonté de dépolitisation. En effet, ces recherches nouvelles sur l'histoire et sur la culture chinoises se réclament d'abord du *xueshu*, c'est-à-dire de la valeur scientifique ou académique contre le *sixiang*, mot équivoque qui tout en signifiant la « pensée » a désigné sous le maoïsme « l'idéologie » officielle. Parallèlement à cette affirmation d'indépendance intellectuelle des années 1990, se développe dans la population, avec une puissance sans cesse accrue, une culture de masse (*dazhong wenhua*), rendue possible par la relance de l'économie de marché après 1992 : son appétit consumériste ne se porte pas d'abord vers des produits d'allure « traditionnelle », mais elle sera progressivement imprégnée par des références « chinoises », rendues plus légitimes par le progrès des études nationales mais aussi et surtout par l'inflexion ouvertement nationaliste de la politique officielle. Les années 2000 marquent un progrès notable dans l'appropriation de la « tradition », que l'on peut mesurer de deux manières. On est passé progressivement de l'imaginaire au réel. Là où l'ère post-maoïste ne pouvait donner naissance qu'à une « tradition rêvée », en raison des destructions effectives et massives affectant la culture traditionnelle, on est dorénavant à même de rétablir, au moins partiellement, des continuités historiques autrefois ignorées ou rejetées<sup>(4)</sup>. Parallèlement, on passe des discours aux pratiques. Les références creuses et incantatoires à la tradition laissent la place à des appropriations en acte de l'ancien héritage culturel, au prix naturellement d'une transformation ou d'une réinvention continue. On n'invoque plus seulement des valeurs traditionnelles, on s'efforce de les vivre, dans les domaines les plus divers, allant chez certains du ritualisme familial à la mode vestimentaire ou aux arts d'agrément<sup>(5)</sup>. Ces pratiques diversifiées sont encouragées par un nouvel environnement médiatique qui fait une large place aux références impériales, les feuilletons historiques à la télévision en constituant une illustration particulièrement frappante...

Dans ce contexte relatif à la « tradition culturelle » en général, qu'en est-il des appels au renouveau du confucianisme proprement dit ?

On ne peut qu'être vigilant devant les interprétations simplistes de ces phénomènes. D'abord en raison de leur caracté-

rière multiforme et relativement insaisissable, s'agissant d'une société aussi immense. Ensuite, parce que les mouvements dont il est ici question coexistent avec d'autres qui leur sont indifférents ou hostiles : le renouveau « confucéen » suscite aussi des anti-confucianismes de type nouveau, qui prennent le relais d'argumentaires parfois anciens. On en verrait une illustration dans le débat qui en 2007 voit s'opposer des intellectuels partisans d'une « renaissance » culturelle (*wenyi fuxing*) aux promoteurs d'une « reconstruction morale » (*daode chongjian*) d'inspiration néotraditionaliste : d'une certaine manière, les premiers sont les héritiers, libéraux et individualistes, de l'ancien courant des « Lumières »<sup>(6)</sup>.

On pourrait faire valoir qu'il ne s'agit pas là d'un phénomène nouveau : les années 1980 n'ont-elles pas vu fleurir en Asie orientale des pronostics qui en appelaient à une « renaissance confucéenne », sur fond de développement économique des « quatre petits dragons » et de redécouverte des fameuses « valeurs asiatiques » ?<sup>(7)</sup> Les effets de la crise financière de 1997 et les impasses du rêve singapourien avaient contribué à susciter des attitudes plus modestes ou plus nuancées. Mais plusieurs considérations devraient suggérer que nous avons affaire en Chine à une tendance de longue durée, une sorte de *trend* historique, susceptible

3. Sur le climat intellectuel de cette redécouverte de la « tradition culturelle » chinoise aux lendemains de la Révolution culturelle, et sur le comparatisme qui la met en rapport avec la « culture occidentale », voir Joël Thoraval, « La fièvre culturelle chinoise : de la stratégie à la théorie », *Critique*, n° 507-508, 1989, p. 558-572.
4. Joël Thoraval, « La tradition rêvée, réflexions sur *L'Élégie du fleuve* de Su Xiaokang », *L'Infini*, 1990, p.146-168.
5. On pourra citer de nombreux autres symptômes de ce retour fragmenté du passé : la mode actuelle des généalogies (*jiapu*), le renouveau de certaines fêtes populaires, l'engouement pour les antiquités chinoises, l'évolution des noms donnés aux entreprises (il était à la mode dans les années 1980 de donner des noms à consonances occidentales, on se réfère désormais beaucoup plus à des noms traditionnels), l'aménagement souvent traditionnel des restaurants, la remise à l'honneur de la culture du thé etc.
6. Voir par exemple : Liu Junning, « Zhongguo, ni xuyao yi chang wenyifuxing ! » (Chine, Tu as besoin d'une renaissance !), *Nanfang Zhoumou*, 7 décembre 2006, p. B.15 ; Shu Qinfeng, « Zhongguo zhen de xuyao yi chang wenyifuxing » (La Chine a vraiment besoin d'une renaissance), *Liaowang Zhoukan*, 28 décembre 2006, p. 74-76 ; Qiu Feng, « Zhongguo xuyao wenyifuxing hai shi bie de yundong ? » (La Chine a-t-elle besoin d'une renaissance ou d'un autre mouvement ?), *Nanfang Zhoumou*, 21 décembre 2006, p. 15.B ; Qiu Feng, « Zhongguo xuyao daode chongjian yu shehui jianshe yundong » (La Chine a besoin d'un mouvement de reconstruction morale et de construction sociale), *Nanfang Zhoumou*, 08 février 2007, p. 15.B ; Qiu Feng, « Daode chongjian, shehui jianshe yu geti zunyan » (Reconstruction morale, construction sociale et dignité de l'individu), *Nanfang Zhoumou*, 18 janvier 2007, p. 29.D ; Cui Weiping, « Women de zunyan zaiyu yongyou jiazhi lixiang » (Notre dignité tient au fait que nous possédons un idéal dans le domaine des valeurs), *Nanfang Zhoumou*, 11 janvier 2007, p. B.14. « Wenyifuxing haishi daode chongjian ? » (Renaissance ou reconstruction morale ?), éditorial du *Zhongguo xinwen zhouban*, 22 janvier 2007, p. 2. Li Jing, « Geren de jingshen chengshu yu Zhongguo wenyi fuxing » (Maturité spirituelle de l'individu et renaissance chinoise), *Nanfang Zhoumou*, 25 janvier 2007, p. B.15.
7. Parmi une immense littérature, voir notamment David Camroux et Jean-Luc Domenach (éd.), *Imagining Asia, The Construction of a Asian Regional Identity*, Londres, Routledge, 1997 et Mizoguchi Yûzô and Nakajima Mineo, *Jukyô ruessansu wo kangaeu* (Réflexion on Confucian Renaissance), Tokyo : Daishûkan shoten, 1991.

d'être affecté par une série de cycles d'allure et d'importance variables mais ne mettant pas en cause une évolution à plus long terme.

En effet, là où précédemment les références au renouveau confucéen trouvaient leur origine à l'extérieur des frontières chinoises (Asie de l'Est et du Sud-Est, diaspora), elles se sont désormais solidement implantées sur le continent, en raison de la tolérance calculée mais d'une importance décisive des autorités politiques<sup>(8)</sup>. Cette nouvelle donne rend possible un approfondissement de ces réappropriations de l'immense héritage « confucéen ». Trois changements caractérisent en effet les années 2000.

D'abord, le « confucianisme » cesse d'être perçu comme un simple moyen, mis au service d'une fin qui lui serait extérieure, celle du développement ou de la « modernisation ». La « fièvre wébérienne » des années 1990, qui croyait pouvoir relire les thèses sociologiques de Max Weber pour en tirer des enseignements sur les rapports positifs entre confucianisme et capitalisme, en restait encore à ce stade<sup>(9)</sup>. Désormais, c'est en elle-même que la nouvelle pensée ou idéologie confucéenne prétend trouver à la fois son fondement et ses perspectives d'avenir. Chez certains idéologues, elle ne vient plus compléter l'apport de « l'Occident », elle entend s'y substituer. Ensuite, la passion pour les textes et les pratiques d'inspiration « confucéenne » cesse d'être le privilège d'une élite intellectuelle pour revêtir l'allure d'un engouement de masse. On assiste en effet à l'affirmation consciente de mouvements se réclamant, à l'écart des intellectuels et des pouvoirs, d'un confucianisme « populaire » (*minjian rujia*). Enfin, le progrès et l'échelle croissante des pratiques, même lorsqu'elles restent d'importance locale ou régionale, pose désormais le problème de leur institutionnalisation. Cet appel à des formes institutionnelles nouvelles se heurte en conséquence aux pouvoirs en place, dont on attend une tolérance de fait ou une reconnaissance officielle. Cette question de l'institution, chez un confucianisme dont les structures organisationnelles ont été largement détruites au cours du siècle dernier, se pose, à des degrés divers, dans trois domaines : la politique, la religion et l'éducation. Notre examen portant sur ce troisième plan, il nous faut maintenant opérer un bref retour sur le destin de l'institution classique au XX<sup>e</sup> siècle.

### Le destin paradoxal de l'institution classique au XX<sup>e</sup> siècle

L'engouement actuel pour la culture traditionnelle, le rêve projeté sur des pratiques et institutions anciennes ne surgissent pas *ex nihilo*. En effet, contrairement à une idée reçue,

qui n'est que le produit d'un récit anti-traditionaliste ayant dominé le XX<sup>e</sup> siècle en raison des caractères particuliers du nationalisme chinois, la transformation moderne du système éducatif ne s'est pas effectuée sans susciter des résistances, parfois au sein même du camp modernisateur. Un des avantages que présente l'actuelle résurgence de formes apparemment « traditionnelles » d'enseignement est précisément de permettre un regard rétrospectif nouveau sur une histoire plus complexe et plus riche de développements virtuels que ce qu'en laissait paraître le récit progressiste. De fait, depuis la fin de l'empire, on observe bien des tentatives de sauvegarder une tradition classique d'enseignement et de transformation de soi. Ces tentatives ont notamment pris la forme d'une réouverture de *shuyuan* ou académies traditionnelles. Ces institutions, qui ont joué un rôle fondamental dans l'éducation en Chine depuis plus de 1 000 ans, se sont fortement développées à partir des Song, du fait notamment de l'influence de penseurs néoconfucéens tel que Zhu Xi<sup>(10)</sup>. Elles ont pu être fondées par des lignages pour éduquer leurs membres, par des maîtres confucéens, voire surtout, à partir des Ming, par le gouvernement<sup>(11)</sup>. Au XVI<sup>e</sup> siècle, sous l'influence de figures comme Wang Yangming, les académies ont eu aussi pour objectif de promouvoir un accès plus général à l'éducation. Tout au long de leur histoire, elles ont été habitées par des tensions entre idéaux de culture de soi et objectifs de préparation aux examens officiels, entre intégration dans la sphère publique et résistance au pouvoir en temps de crise grave<sup>(12)</sup>.

8. Sur cette question voir : Sébastien Billioud, « Confucianisme, "tradition culturelle" et discours officiels dans la Chine des années 2000 », *Perspectives Chinoises* 2007/3, p.53-68.
9. Liu Dong, « The Weberian View and Confucianism », *East Asian History*, Australian National University, 25-26, 2003, p. 191-217.
10. Pour un aperçu synthétique de l'histoire des académies, on pourra consulter Li Hongqi (Thomas H.C. Lee), « Shuyuan, chuantong xueshu de zhongxin » (Les shuyuan, centre du monde académique traditionnel), in Wang Shouchang et Zhang Wending (éd.), *Zhongguo wenhua de zhuan Cheng yu chuangxin*, Pékin, Beijing daxue chubanshe, 2006, p. 355-64, ainsi que, sur le rapport entre politique étatique et initiative privée Alexander Woodside, « The Divorce Between the Political Center and Educational Creativity », in Benjamin Elman et Alexander Woodside, *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 458-492. Voir aussi Chen Wenyi, *You guanxue dao shuyuan* (Des écoles officielles aux académies), Taipei, Lianjing, 2004. Chen Wenyi présente notamment un bon tableau de l'état de la recherche sur les académies. Il y a eu de nombreuses discussions et beaucoup de divergences de points de vue sur la création des premiers *shuyuan*. Voir par exemple Li Caidong, *Zhongguo shuyuan yanjiu* (Recherches sur les académies en Chine), Nanchang, Jiangxi gaoxiao chubanshe, 2005, p. 319-322.
11. Thomas H.C. Lee relève que, sous les Ming, 60 % des académies ont été fondées à l'initiative du gouvernement. Thomas H.C. Lee, « Academies : Official Sponsorship and Suppression », in Frederik P. Brandauer et Chun-chieh Huang (éd.), *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, Seattle, University of Washington Press, 1994, p. 126.
12. *Ibid.*, p. 119. On pensera naturellement à l'académie *Donglin* au XVII<sup>e</sup> siècle. Voir aussi Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine, le social et le mental*, Paris, Gallimard, p. 112.

Les réformes des toutes dernières années de l'empire Qing entendent mettre fin aux structures traditionnelles d'enseignement. Paradoxalement, ce sont des lettrés profondément confucéens qui seront les maîtres d'œuvre de ce démantèlement<sup>(13)</sup>. Des édits de 1901, 1902 et de 1904, renouant avec les réformes avortées de 1898 et inspirés par l'exemple japonais, instituent un nouveau format d'écoles (notamment des *xuetang*, qui deviendront en 1912 des *xuexiao*) et évoquent l'établissement d'un système éducatif populaire. En 1905, le système des examens est aboli<sup>(14)</sup> et progressivement l'éducation s'affranchit, pour partie du moins, de l'emprise confucéenne<sup>(15)</sup>. Pour Chen Pingyuan, alors que l'arrêt du système des examens avait été mûrement réfléchi, la décision d'abandonner les académies fut, quant à elle, prise dans la précipitation, sans véritable discussion<sup>(16)</sup>. Dans les années 1920 et 1930, la question des *shuyuan* donne lieu à un vif débat et nombreux sont ceux qui regrettent alors leur disparition. C'est paradoxalement le cas de professeurs aussi occidentalisés que Hu Shi, souvent partis étudier aux États-Unis<sup>(17)</sup>. Il reste qu'un tournant est alors pris, que les autorités conçoivent comme irréversible. Pourtant, certains intellectuels, à l'instar de Zhang Taiyan, refusent de s'insérer dans le nouveau système universitaire et poursuivent alors leur entreprise éducative en parallèle, hors de tout véritable cadre institutionnel<sup>(18)</sup>. D'autres tentent de recréer des académies. C'est notamment le cas de Ma Yifu (1883-1967) qui, en 1939, avec un soutien financier personnel de Chiang Kai-shek, établit le *Fuxing shuyuan* à Leshan, dans le Sichuan. L'entreprise dure jusqu'en 1947, rencontrant bien des difficultés, notamment pour préserver son indépendance tant académique que financière<sup>(19)</sup>. On peut aussi évoquer le *Minzu wenhua shuyuan* de Zhang Junmai (1887-1969) et Zhang Dongsun, établi à Dali, dans le Yunnan, en 1938. Financé par des fonds du Guomindang, cet établissement avait pour objectif de combiner savoirs occidentaux et chinois afin de contribuer à la fois à une « renaissance culturelle » (*wenhua fuxing*) et à la création d'une Chine moderne<sup>(20)</sup>. Enfin, le *Mianren shuyuan* (Académie de l'encouragement à la bienveillance)<sup>(21)</sup> de Chongqing est ouvert en 1940 par un autre grand confucéen, Liang Shuming (1893-1988). Après 1949, il faut se tourner vers une Chine périphérique pour voir se perpétuer l'esprit humaniste d'une culture de soi basée sur les classiques. À Hong Kong est ainsi fondé le New Asia College (*Xin Ya shuyuan*) par Tang Junyi (1909-1978) et Qian Mu (1895-1990), qui préserve un certain temps l'idéal d'une académie adaptée à la modernité<sup>(22)</sup>. Il faut souligner que la plupart de ces penseurs sont en général associés au mouvement dit du « confucianisme contempo-

rain », dont on ne retient souvent que l'importante production intellectuelle. On ne peut que constater à quel point ils n'ont cessé d'aspirer également à un engagement dans le monde, même si celui-ci n'a pu se concrétiser qu'à la mesure, modeste, de ce que permettait une époque troublée. Les réformes du début des années 1980 offrent de nouveau un espace à la référence aux institutions classiques mais dans un contexte fondamentalement nouveau. Symboliquement placée sous l'égide de Liang Shuming, une Académie de la culture chinoise (*Zhongguo wenhua shuyuan*) est établie en

13. On pensera notamment à Zhang Zhidong qui, avec des pairs, utilise à plusieurs reprises le mémorial pour réclamer une réforme profonde du système éducatif conservant cependant un équilibre entre savoirs chinois et occidental. Zhang Zhidong sera nommé ministre de l'Éducation en 1907. Voir William Ayers, *Chang Chih-tung and Educational Reform in China*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 196-254.
14. Une analyse détaillée de tout ce processus figure dans l'ouvrage de Gan Chunsong, *Zhiduhua rujia ji qi jieti* (Le confucianisme institutionnalisé et son démantèlement), Pékin, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2003, p. 220-242. Voir aussi, Zheng Yuan, « The Status of Confucianism in Modern Chinese Education, 1901-49 », in Glen Peterson, Ruth Hayhoe et Yonglin Lu (éd.), *Education, Culture and Identity in Twentieth-Century China*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2001, p. 194-202.
15. À cet égard, on peut opérer une distinction entre les institutions et le contenu des enseignements. Une fois adoptées, les institutions nouvelles n'ont jamais été réellement menacées. Le contenu des enseignements liés au confucianisme (lectures des classiques, *dujing*, et culture de soi, *xiushen*) a, pour sa part, évolué fortement à des périodes différentes. Premier ministre de l'Éducation de la république, Cai Yuanpei procéda à une large « déconfucianisation » des cursus. Cependant, plus tard, tant Yuan Shikai que Chiang Kai-shek contribuèrent à les « reconfucianiser » dans une certaine mesure et dans un esprit nouveau. *Ibid.*, p. 202-16. Gan Chunsong, *Zhiduhua rujia ji qi jieti*, *op.cit.*, p. 236, tableau 5.2.
16. Chen Pingyuan, *Daxue hewei* (Pourquoi l'université ?), Pékin, Beijing daxue chubanshe, 2006, p. 5.
17. Chen Pingyuan explique qu'une cinquantaine d'articles sur le sujet sont publiés pendant cette période. *Ibid.*, p. 3. Il cite notamment un article de 1924 de Hu Shi : « L'abandon des académies, voilà une chose des plus malheureuses pour notre pays » (p. 6). De manière plus générale, Suzanne Pepper montre que dans les années 1920 et 1930 de plus en plus de voix, de toutes sensibilités politiques, ont critiqué l'adoption irréflective de modèles occidentaux pour les écoles chinoises. Suzanne Pepper, *Radicalism and Education in Twentieth-Century China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 90. Elle relate aussi que le jeune Mao, au tout début des années 1920, avait une opinion très nuancée sur le système des académies traditionnelles, dont il condamnait certains aspects tout en en louant d'autres. *Ibid.*, p. 98.
18. Zhang Taiyan dispense en 1935 et 1936 un enseignement dans le cadre d'un « séminaire d'étude et de discussion sur le études nationales » (*guoxue jiangxi hu*). *Ibid.*, p. 13.
19. Liu Mengxi, « Ma Yifu yu Fuxing shuyuan » (Ma Yifu et l'académie du Retour à la nature), in Wang Shouchang et Zhang Wending (éd.), *Zhongguo wenhua de zhuanheng yu chuangxin*, *op.cit.*, p. 418-435. Cet article qui analyse de très nombreux textes et lettres de Ma Yifu, donne une bonne idée de la nature de cette entreprise et de ses difficultés. On y apprend aussi beaucoup sur les relations entre Ma Yifu et Xiong Shili qui viendra enseigner dans l'académie. Voir aussi, pour des informations plus factuelles sur l'organisation du *shuyuan*, Hu Zhaoxi, *Sichuan shuyuan shi* (Histoire des académies du Sichuan), Chengdu, Sichuan daxue chubanshe, p. 383-86.
20. Voir Roger B. Jeans, Jr, *Democracy and Socialism in Republican China, The Politics of Zhang Junmai, 1906-1941*, Boston, Rowman & Littlefield, 1997, p. 72-94.
21. Hu Zhaoxi, *Sichuan shuyuan shi*, *op.cit.*, p. 387-88.
22. Voir notamment Cheung Chan Fai, « Tang Junyi and the Philosophy of General Education », in Wm. Theodore de Bary (éd.), *Confucian Tradition and Global Education*, Hong Kong, The Chinese University Press, p. 59 sq. Un recueil d'articles et de discours permet de percevoir l'activité d'éducateur de Qian Mu, à la tête du Collège New Asia : Qian Mu, *Xin Ya yiduo* (Échos passés de New Asia), Pékin, Sanlian shudian, 2004.

pleine « fièvre culturelle » et en marge de toute institution officielle, avec pour objectif d'initier un vaste public (cadres, ingénieurs, militaires etc.) à la culture classique et à ses ouvrages canoniques<sup>(23)</sup>. Depuis, dans un contexte plus ou moins favorable, l'engouement pour l'éducation traditionnelle n'a cessé de croître, se traduisant à la fois par une production intellectuelle foisonnante<sup>(24)</sup> et par tout un ensemble d'initiatives plus récentes de fondations de *shuyuan*, *sishu* et autres *xuetang*. Elles sont allées de pair avec un plus large regain d'intérêt, dans la société, pour les textes classiques. Il faut, à cet égard, souligner l'importance d'un mouvement actif de promotion de l'apprentissage par les enfants des classiques confucéens. Venu de Taiwan, dont l'impact est désormais très sensible sur le continent, ce mouvement (*ertong dujing yundong*) est probablement la manifestation la plus spectaculaire des différents appels à la « renaissance de la tradition ». Il est marqué par la figure d'un professeur taïwanais, Wang Caigui, qui se réclame de Mou Zongsan et dont l'engagement rappelle celui de Tu Weiming, tout en étant axé sur la diffusion du confucianisme à la base (*minjian shehui*) plutôt qu'en direction du monde académique et des institutions (Unesco, Parlement des religions...).

## Sortir ou rester dans l'espace académique ? La marche vers une nouvelle institutionnalisation

Comment cette aspiration à la formation de soi-même et des autres selon des références empruntées à l'héritage « confucéen » peut-elle se traduire, face à une institution d'éducation mise en place de manière rigide, sous les années de maoïsme ? La situation des années 2000 laisse apparaître une dynamique complexe, où les stratégies adoptées peuvent être très dissemblables. Les pratiques éducatives se réclamant, à divers titres du « confucianisme », peuvent considérer l'institution scolaire et universitaire moderne comme un allié ou comme un adversaire. On observera donc trois types de stratégies : celles qui s'affirment au sein même de l'actuel espace institutionnel, celles qui délibérément s'efforcent de mettre sur pied des institutions rivales et celles qui, au sein de la société, entreprennent de détourner ou d'enrichir le rôle d'organisations non académiques déjà existantes (comme les entreprises) en leur adjoignant une vocation éducative nouvelle. La question sous-jacente qui se trouve posée est celle de déterminer, à chaque fois, la relation qui se trouve ainsi construite avec l'ordre institutionnel officiel : complémentarité, rivalité ou substitution ?

## Les remises en cause au sein de l'institution académique

Dès la première moitié des années 2000, s'affirment, avec beaucoup de force, des mouvements divers pour relativiser l'héritage universitaire hérité du XX<sup>e</sup> siècle dans sa double dimension : le modèle libéral d'origine occidentale, apparu au début du siècle mais devenu hégémonique après le mouvement du 4 mai 1919, et le modèle communiste, un moment inspiré de l'Union soviétique mais remanié par le socialisme chinois et les spécificités de l'idéologie maoïste. Les appels à la « renaissance du confucianisme » dans le monde proprement universitaire revêtent des significations diverses et parfois contradictoires. Il faut ici distinguer les réformes institutionnelles entreprises au sein même de l'université à l'intention du public étudiant et plus largement intellectuel, et les entreprises militantes prenant l'université pour base mais s'adressant à l'ensemble de la société. Nous choisirons l'Université du peuple (*Renda*) et l'Université de Pékin (*Beida*) pour illustrer respectivement ces deux dimensions.

Les récentes initiatives en faveur de la « culture traditionnelle » entreprises au sein de l'Université du peuple, sont d'autant plus significatives qu'il s'agit, dès ses lointaines origines lors de la guerre sino-japonaise, d'une institution d'éducation étroitement liée au Parti communiste. Sa vocation première a été de former des cadres idéologiquement sûrs au service du Parti et de l'État. Or *Renda* est en 2001 la première université chinoise à ériger sur son campus une statue monumentale de Confucius, avant de créer l'année suivante un « Institut de recherches Confucius » (*Kongzi yanjiuyuan*), doté de moyens significatifs. Un tel phénomène témoigne de l'infléchissement actuel de la politique du Parti communiste à l'égard de la culture traditionnelle qui fait désormais l'objet d'une réappropriation critique et sélective<sup>(25)</sup>.

23. Voir notamment Liu Mengxue, « Zhexue, wenhua, rensheng, jinian zhongguo wenhua shuyuan chengli ershi zhou nian » (Philosophie, culture et vie, en commémoration des 20 ans de l'établissement de l'Académie de la culture chinoise) ; Wang Chaomian, « shuyuan yu jing shi zhi yong, zhi xing he yi » (Les académies, l'utilité des classiques dans le monde et l'unité de la connaissance et de l'action) ; « Bianzhe hou ji » (postface de l'éditeur), in Wang Shouchang et Zhang Liding (éd.), *Zhongguo wenhua de chuantong yu chuanguang*, op.cit., p. 587-98.

24. Depuis le tout début des années 1980, de nombreuses publications et conférences ont été consacrées aux académies traditionnelles. Voir Chen Pingyuan, *Daxue hewei*, op.cit., p. 3 note 1.

25. Sur les deux documents importants que constituent sur ce point le « Programme de mise en œuvre de la construction d'une morale citoyenne » (*gongmin daode jianshe shishi gangyao*) de 2001 et surtout le « Programme de développement de la culture » inscrit dans le 11<sup>e</sup> plan quinquennal (*Guojia « shiyiwu » shiqi wenhua fazhan guihua gangyao*) de 2006, voir Sébastien Billioud, « Confucianisme, "tradition culturelle" et discours officiels dans la Chine des années 2000 », op.cit.

La statue de Confucius  
sur le campus de Renda  
© Sébastien Billioud



Des discussions avec divers protagonistes de cette entreprise laissent cependant apparaître une situation complexe, non seulement parce que ces initiatives se heurtent à des résistances chez des cadres formés à l'idéologie marxiste-léniniste mais parce que le sens même de ces orientations reste imprécis et ne peut que faire l'objet d'interprétations différentes et parfois contradictoires.

Selon un des responsables du *Kongzi yanjiuyuan*, l'université se trouve elle-même située dans une conjoncture nationale qui voit se développer deux mouvements différents : « Il y a un mouvement qui est d'ordre académique (*xueshu yundong*) et ne concerne que les savants. Son intérêt est d'aller au-delà de disciplines comme la philosophie. Ce n'était pas possible avant. Le deuxième mouvement est social (*shehui yundong*). Il veut encourager la confiance en sa propre culture (*wenhua zixin*) et poser le problème de la vie spirituelle (*jingshen shenghuo*) au sein du développement matériel de la société. Le mouvement d'apprentissage des classiques par les enfants en est aussi un signe : ce que le système éducatif ne peut assumer tombe dans le domaine du populaire (*minjian*) ».

Deux instituts créés par Renda permettent de mieux percevoir la nature stratifiée des problèmes. Un Institut des études nationales (*guoxueyuan*) reste encore contesté. Son objectif est avant tout intellectuel : il s'agit de compenser la fragmentation introduite dans l'étude de la tradition culturelle chinoise par la logique disciplinaire d'origine occidentale. On souhaite que certains étudiants ne se cantonnent pas dans l'étude de la « littérature » ou de la « philosophie » étroitement définies mais reçoivent une formation faisant aussi bien sa part à la philologie ou aux disciplines historiques. Cette aspiration compréhensible à un savoir classique plus cohérent se heurte moins au danger de l'idéologisation nationaliste<sup>(26)</sup> qu'au problème de la validation ainsi obtenue : en 2007, l'autorisation de délivrer un master (et *a fortiori* un doctorat) reste discutée. Le deuxième institut, le *Kongzi yanjiuyuan*, dont le président est l'historien de la philosophie Zhang Liwen, entend à la fois organiser et régir la recherche sur la culture confucéenne (la constitution d'un « canon confucéen », *Ruzang*, plus ou moins concurrent de celui de *Beida*, fait partie de ses projets), mais aussi encourager l'enseignement de la culture traditionnelle chez les étudiants non spécialistes<sup>(27)</sup>. L'attitude officielle envers Confucius reste relativement ambiguë, compte tenu des divergences existant au sein même de l'institution. « L'esprit officiel, dit-on, est celui défini naguère par Zhang Dainian : on ne loue pas Confucius, on ne le critique pas, on l'étudie. Mais de jeunes spécialistes souhaiteraient aller plus loin. Pour eux,

Confucius n'est pas un homme ordinaire, c'est un sage ou un saint (*shengren*) : il n'est pas question seulement de recherche académique (*xueshu de yanjiu*) mais de recherche sur la voie ou la destinée de l'homme (*rendao de yanjiu*). Mais cette attitude suscite aussi des résistances...<sup>(28)</sup>. »

Mais l'université intéresse les aspirations à un renouveau confucéen d'une autre manière : la cible des universitaires engagés n'est plus seulement le public étudiant mais différents secteurs de la société. La manifestation la plus remarquable de cet activisme intellectuel est sans doute la floraison des formations offertes aux hommes d'affaires par beaucoup d'universités de Chine (*Beida* et *Qinghua* ayant joué un rôle pionnier dans la capitale, en raison de la qualité de leur personnel enseignant). Ainsi à l'université de Pékin (*Beida*), divers organismes (département de philosophie, Académie de la culture chinoise) s'associent pour organiser depuis 2003 des « classes d'études nationales » (*guoxue-*

26. Ce danger, naturellement, existe puisque le savoir classique chinois n'était pas « national » mais à prétention universelle. C'est la création par le nationalisme japonais d'études nationales (*kokugaku*) qui a contribué à susciter par contrecoup, au début du siècle dernier, des « études nationales » chinoises (*guoxue*) s'opposant au savoir occidental, mais partiellement infidèles, dans leur principe, à l'inspiration profonde de la tradition confucéenne.

27. Si cette curiosité envers la culture traditionnelle est aussi clairement marquée dans une université particulièrement liée aux autorités idéologiques, elle se développe d'autant mieux dans d'autres établissements supérieurs. Dans la plupart des universités chinoises, des cours supplémentaires sont ainsi organisés à destination des étudiants, dont les moins intéressés ne sont pas les scientifiques. Par exemple, à l'université Sun Yat-sen de Canton, en 2006, des conférences sur les études nationales se font régulièrement dans des amphithéâtres accueillant des centaines d'étudiants. Cette situation, que l'on retrouve également à la *Shandong shifan daxue* de Jinan semble devenir de plus en plus la norme partout...

28. Entretien, Pékin, mars 2007.

ban) pour des cadres et responsables d'entreprises. Il s'agit d'une formation intensive, sérieusement organisée et rémunérée en conséquence<sup>(29)</sup>. La majorité de ces entrepreneurs (*qiyejia*) viennent de province parfois fort éloignées de la capitale. Ce ne sont pas des cours magistraux mais des lectures de textes classiques commentés, comprenant non seulement les classiques confucéens mais aussi le *Yijing*, l'*Art militaire* de Sunzi ainsi que des textes taoïstes ou bouddhistes. Les séances auxquelles il nous a été donné d'assister en 2006 sont dénuées d'idéologie nationaliste et visent à familiariser l'auditoire avec la langue et la culture classique. Une telle expérience d'écoute permet d'aller au-delà de vérités trop simples. Certes, les entrepreneurs peuvent avoir en vue leur intérêt professionnel et ces professeurs trouvent ici une rémunération et une reconnaissance aujourd'hui plus difficiles à acquérir, s'agissant de disciplines littéraires. Mais la majorité de ces hommes et femmes d'affaires sont relativement peu préoccupés par les vertus d'un « management à la chinoise » (comme à l'époque des dragons du Sud-Est asiatique, dans les années 1980). Qu'il s'agisse d'entrepreneurs sans éducation et arrivés à la force du poignet ou au contraire de diplômés par ailleurs soucieux d'un *life style* à la dernière mode, leur point commun est de vouloir se donner cette formation, relativement coûteuse, après avoir déjà « réussi ». Leurs motivations sont avant tout d'ordre personnel : se donner une culture qui leur a été refusée et trouver les ressources d'un accomplissement existentiel ou spirituel (*anshen liming*). Le sérieux et le plaisir qui président à ces échanges traduisent un état d'esprit qui va bien au-delà d'un pur utilitarisme pragmatique<sup>(30)</sup>.

Ainsi, pour cette minorité d'activistes ou d'intellectuels engagés dans la promotion de valeurs confucéennes, l'université d'aujourd'hui fonctionne non seulement comme lieu de formation de la population étudiante mais aussi comme une véritable base à partir de laquelle multiplier les entreprises éducatives en direction de la société. La conscience se fait pourtant jour que cette institution moderne est peu adaptée à ces objectifs nouveaux. Ne faudrait-il pas sortir de l'université pour établir une base nouvelle, qui rayonnerait à son tour sur l'université ? De fait, le rêve de faire renaître sous une forme nouvelle ces anciens halls d'études ou académies qui avait assuré la transmission du savoir ancien est souvent évoqué<sup>(31)</sup>.

Le cas de l'université Sun Yatsen de Canton évoque à la fois la séduction de cet idéal ancien et les difficultés de sa mise en œuvre. Au milieu des années 2000, un certain nombre d'enseignants spécialistes de culture chinoise, mais nullement acquis aux formes idéologiques du renouveau confu-

céen, ont formé le projet d'établir une « académie » en dehors de l'université, dans un ancien sanctuaire devenu lieu touristique. Ce *Lingnan wenhua shuyuan* avait pour but de dispenser un enseignement complémentaire à destination d'étudiants mais aussi d'un public cultivé. Bien qu'ayant reçu un soutien formel des autorités, ce projet n'a pu être réalisé faute de ressources financières<sup>(32)</sup>.

Il existe ainsi comme une « zone grise », entre un contrôle politique d'une rigueur inégale et des ressources économiques aléatoires, où peuvent se former des rêves plus ou moins aboutis de structures d'enseignement complémentaires ou alternatives. À vrai dire, tout semble indiquer que la réussite d'entreprises de ce genre suppose un volontarisme et un activisme qui s'alimentent à d'autres sources que le seul intérêt intellectuel et académique.

## Vers l'autonomisation ? Entre complémentarité et substitution

C'est du dehors de l'institution universitaire qu'émergent aujourd'hui les entreprises les plus originales. Encore faut-il souligner que celles-ci négocient à chaque fois une relation particulière avec les autorités locales, selon des modalités toujours spécifiques selon les endroits. On observe une sorte de *continuum* entre les initiatives menées à l'ombre des pouvoirs locaux, en collaboration avec ceux-ci, et celles qui tendent à réaliser autant que possible un désir d'autonomisation.

Le cas de petites écoles privées (*sishu*) développées dans le delta de la Rivière des perles, grâce au soutien de membres du gouvernement d'un secteur (*qu*) dépendant de la municipalité de Dongguan, montre le rôle, en ce domaine, d'initiatives personnelles nouées au niveau local. Une responsable des affaires culturelles, désireuse de diffuser la culture traditionnelle dans une ville industrielle connaît une véritable « révélation pédagogique » concernant la formation à donner aux très jeunes enfants en entrant en contact avec le philosophe et éducateur taïwanais Wang Caigui, dont il a déjà été

29. A Beida, en 2006, les entrepreneurs s'inscrivent pour une année afin de suivre des cours une semaine par mois (chaque fois 3 ou 4 jours). Un tel cycle de 12 sessions mensuelles revient à 26 000 RMB. Un cycle sur deux ans est également offert.

30. Ces universitaires donnent aujourd'hui également des conférences sur la pensée et la culture classiques aux cadres d'administrations centrales.

31. Du reste, la notion de « *shuyuan* » est devenue suffisamment vague pour devenir acceptable dans un environnement académique conventionnel : le *Zhongguo wenhua shuyuan* établi à Beida dans les années 1980 relevait davantage d'une institution patrimoniale que d'une communauté vivante, et le *Xinya shuyuan* (New Asia College) de Hong-Kong, malgré des débuts prestigieux, n'est plus que l'un des « collègues » d'une Université chinoise fonctionnant sur le modèle anglo-saxon.

32. Entretien avec le « directeur honoraire » du *Lingnan wenhua shuyuan*, Canton, décembre 2006.



Une petite école traditionnelle privée (sishu)  
dans une ville du delta de la Rivière des perles

© Sébastien Billioud

question. « C'est ici un véritable désert culturel, dit cette jeune femme énergique venue du Nord : la pollution n'est pas que matérielle, il est urgent de propager la culture traditionnelle. La lecture des classiques que nous encourageons doit relever du bénévolat, non d'intentions commerciales. Elle repose sur des initiatives individuelles. » Dans les locaux d'un parc dédié à la commémoration des vertus d'un général de la fin des Ming, Yuan Chonghuan, deux classes réunissent des enfants de trois et cinq ans. Chaque jour, trois sessions sont consacrées à la « lecture des classiques », c'est-à-dire à une récitation en vue d'une mémorisation, et deux autres à des connaissances élémentaires et au bon comportement (petits rituels de respect envers les maîtres, etc). Le mouvement est présenté comme « populaire » (*minjian*), mais l'engagement de cadres locaux a permis la bienveillance des autorités qui ne s'opposent pas à des enseignements présentés comme des « classes d'éveil complémentaires » (*kewai xingqu ban*) et fournit gratuitement les locaux nécessaires<sup>(33)</sup>...

Si ces petites écoles établies localement se donnent des objectifs encore modestes, d'autres entreprises visant non des enfants mais des jeunes gens et des adultes au nom d'une réinvention de halls d'études (*xuetang*) ou d'académies (*shuyuan*) présentent de plus grandes ambitions. Tel est le cas du *Yidan xuetang*, fondé en 2001, par un diplômé de *Beida* aujourd'hui connu dans les médias, Peng Fei, et dont

les ambitions ne sont pas seulement locales mais nationales. Située significativement à côté de l'université de Pékin mais à l'extérieur du campus proprement dit, cette organisation se pense clairement comme une entreprise de reconstruction progressive d'un réseau d'institutions permettant de retrouver non seulement un apprentissage de la culture classique mais aussi une expérience vécue de nature communautaire et rituelle. Figure charismatique aux yeux de ses partisans, Peng Fei vient d'une famille modeste d'ouvriers du *Dongbei* et n'a découvert qu'assez tard la pensée chinoise après des études à *Beida* où il s'intéressait davantage à la philosophie occidentale<sup>(34)</sup>. Il est en 2007 à la tête d'un réseau mobilisant dans plusieurs provinces de très nombreux sympathisants et bénévoles occasionnels<sup>(35)</sup>. Si son ambition affichée est la création dans un avenir indéterminé d'une hiérarchie

33. L'existence de ce parc culturel permet de présenter cette petite école comme « jardin d'études nationales de la Grande paix » : *Datong guoxueyuan* (selon une homonymie qui fait du mot « yuan » un parc, et non une académie). 20 enfants, qui sont aussi logés, sont envoyés par des familles soucieuses de culture traditionnelle ou de formation morale (*zuoren*) ; en 2007, elles payent 600 RMB par mois. Le premier « classique » étudié par ces très jeunes enfants est le *Dizi gui*, écrit des Qing qui énonce les devoirs de l'élève. L'encadrement est de trois maîtres par classe.

34. Entretien, Pékin, juin 2006.

35. Il est difficile de se faire une idée précise du nombre de sympathisants et bénévoles, mais ils sont peut-être plusieurs milliers. Le noyau central d'activistes est néanmoins beaucoup plus réduit.



d'écoles et d'académies, les activités actuelles du *Yidan* sont plus limitées et s'organisent dans deux directions. Il s'agit d'abord de promouvoir des cours et des conférences dans des écoles, des entreprises ou des médias à l'intention d'un large public, mais il s'agit aussi de créer un noyau d'activistes partageant des activités communes (séminaires de formation, assemblées non dépourvues de rituels, voyages d'étude, etc). La nature de cette organisation pourrait être dite amphibie<sup>(36)</sup>, puisque tout en bénéficiant du soutien de personnalités intellectuelles en vue et d'un statut officiel précaire mais légal<sup>(37)</sup>, son orientation se veut opposée à ce qui constitue l'esprit même de l'université moderne, qu'elle soit d'inspiration libérale ou communiste. La « renaissance nationale » (*minzu de fuxing*) qu'elle appelle de ses vœux passe par une « renaissance culturelle » (*wenhua de fuxing*) mettant en cause certains paradigmes fondamentaux du savoir et de la pédagogie occidentales :

*Nous savons que les écoles et les schémas d'enseignements contemporains se sont développés à partir d'un mouvement d'urbanisation et d'associations professionnelles datant en Europe de la fin du Moyen Âge. Il s'agit d'un système axé sur la connaissance et la transmission des techniques, d'un mécanisme éducatif adonné à une fabrication rapide et industrielle de « produits intellectuels ». L'important est alors de noter que nous sommes devant une rationalité instrumentale, sans rapport avec la vie spirituelle. On met en œuvre une grande foire aux connaissances, non pas une transmission de la sagesse<sup>(38)</sup>.*

Cette revendication d'une « sagesse » (*zhihui*) opposée à une « connaissance » (*zhishi*) est une constante chez beaucoup des mouvements se réclamant d'une « renaissance confucéenne ». Elle est le principe qui devrait inspirer un renouvellement des établissements d'enseignement chinois. Mais la pesanteur de ceux-ci et le conformisme d'élites attachées aux modèles occidentaux fait que c'est depuis « l'espace du peuple » (*minjian*)<sup>(39)</sup> que pourra se faire progressivement cette entreprise de régénération :

*Aussi limité que je puisse être, écrit ainsi Peng Fei, je pense que le système de diffusion de l'esprit de la culture chinoise est lié à une relation disciple/maître et à une transmission orale, à l'instar de l'enseignement qu'un père peut dispenser à son fils. La mise en œuvre, au sein de la société, d'une telle diffusion incombe au système des académies et des halls d'étude.*

*Voilà ce dont les systèmes universitaire et éducatif modernes, modelés sur les États-Unis et l'Europe, sont bien incapables. L'éducation en Chine aujourd'hui souffre elle aussi d'un manque en la matière, qu'elle est impuissante à combler. Parce que la substance même de l'esprit de la culture chinoise s'ancre dans la société civile et dans les masses, c'est seulement en partant de la situation<sup>(40)</sup> locale et de méthodes concrètes que l'on pourra retourner à nos racines pour regarder vers de nouveaux horizons et perpétuer des idéaux de sagesse. C'est là le point le plus critique dans la Chine d'aujourd'hui. Sur de telles bases, il y aura une renaissance culturelle, et s'il y a une renaissance culturelle, il y aura une renaissance nationale<sup>(41)</sup>.*

Nous reviendrons sur l'esprit éducatif qui anime le *Yidan xuetang* ainsi que sur sa vision du « peuple », mais on ne peut que constater la nature ambiguë des rapports qu'il entretient avec l'institution universitaire. Si son idéal à long terme l'éloigne du type de rationalité qui préside à cette dernière, il reste qu'il repose aussi sur des échanges permanents avec l'univers scolaire qu'il met en cause. Comme le montre aussi l'antenne qu'il est parvenu à développer, en marge de l'université Sun Yat-sen, ses actions de propagation et de bénévolat associent aussi des enseignants bien insérés dans leur institution, depuis l'instituteur jusqu'au professeur d'un département de philosophie. Du reste, les propositions énoncées par son *leader* ne rencontrent pas toujours un assentiment unanime et peuvent faire l'objet d'interprétations divergentes<sup>(42)</sup>. Un pas supplémentaire vers l'autonomisation se trouve accompli lorsque la structure mise en place par les adeptes d'une

36. Sur le caractère « amphibie » de la « société civile » en Chine, voir X.L. Ding, « Institutional Amphibiousness and the Transition from Communism : The Case of China », *British Journal of Political Sciences*, vol. 23, n° 3, 1994, p. 293-318.

37. Administrativement, le *Yidan xuetang* relève d'une unité de travail dénommée « Association chinoise pour la promotion internationale de la science et de la paix » (*zhongguo guoji kexue yu heping cujin hui*) qui est elle-même enregistrée auprès du ministère des Affaires civiles (*minzhengbu*).

38. *Yidan Xuetang tongxun* (Lettre du *Yidan Xuetang*), n° 5, décembre 2003, p. 1.

39. Selon l'expression proposée par Thierry Pairaut.

40. De l'état d'esprit (*xintai*) local.

41. *Yidan Xuetang tongxun*, n° 4, juillet 2003, p. 1.

42. En dépit des qualités d'inspirateur et d'organisateur que l'on reconnaît à Peng Fei, le réseau qu'il a suscité à Canton rassemble des personnalités très différentes : activistes bénévoles, étudiants, employés. Un professeur de philosophie fait ainsi clairement la part entre l'esprit de formation de soi et de renaissance morale, qu'il approuve, et les valeurs scientifiques et démocratiques auxquelles il reste attaché (entretien, décembre 2006). On retrouve ailleurs ce phénomène partout où le *Yidan Xuetang* est présent. Les individualités qui s'engagent dans cette organisation sont loin d'avoir des avis homogènes sur les questions sociales ou politiques. La direction du *Yidan Xuetang* ne leur demande d'ailleurs rien dans ce domaine, privilégiant toujours l'action concrète et la culture de soi.

« renaissance confucéenne » se dote non seulement de son lieu propre mais d'éléments permanents de vie communautaire. C'est le cas d'une institution du Guangdong, revendiquant le titre d'académie, le *Pinghe shuyuan*. Fondé en 2005 à Zhuhai par un scientifique devenu homme d'affaires à la tête d'une école de langues prospère, cette institution occupe deux vastes appartements d'un grand ensemble moderne. Son fondateur, qui a étudié aux États-Unis et n'a embrassé la cause « confucéenne » qu'après une période de foi dans le baïanisme, cumule un esprit d'entreprise qui le met en rapport avec des hommes d'affaires prospères du Guangdong et une conception visionnaire et dénuée de toute érudition. Il est ouvert, quoique de manière assez vague, aux aspects non seulement éducatifs mais aussi religieux et politiques du confucianisme. Sans être universitaire, il entretient des rapports cordiaux avec des professeurs connus pour leur « conservatisme culturel », comme Jiang Qing, le principal théoricien du « confucianisme politique ». Un des appartements sert de lieu de travail pour l'étude ou des réunions, qui peuvent s'accompagner de quelques rituels simples, tandis que l'autre sert de *guesthouse* pour des résidents séjournant pour des durées variables. L'académie emploie plusieurs personnes à plein temps ou à temps partiel, dont les profils sont fort divers mais qui partagent un même enthousiasme dans la diffusion des enseignements confucéens : ancien maître d'école appelé dans la région à organiser des cérémonies (naissances, mariages...), spécialiste de gestion allant diffuser auprès d'entreprises la théorie des bonnes « relations humaines » (*lunli*), enseignant spécialiste d'anglais mais aussi propagateur des « vêtements Han », informaticien spécialisé dans le site de l'académie et dans les nombreuses relations qui se nouent aujourd'hui sur internet entre partisans d'une « renaissance confucéenne »... Cette institution peut être considérée comme étant purement privée, alimentée par des dons et par les ressources de son directeur, elle n'en est pas moins formellement rattachée à une « association de recherche sur la culture traditionnelle » (*Chuantong wenhua yanjiuhui*), enregistrée auprès d'un département du gouvernement local<sup>(43)</sup>.

Par son mélange d'activisme idéaliste et de réalisme économique, cette académie nous met également sur la voie d'un troisième vecteur des engagements éducatifs se réclamant du confucianisme : celle des firmes et des sociétés en général (*gongsi*). Parfois par calcul commercial ou stratégie sociale, mais le plus souvent par conviction et engagement personnel, des hommes et des femmes d'affaires ajoutent une vocation éducative et culturelle à leur entreprise économique. Sans doute y a-t-il parfois, à l'existence d'une telle situation, un problème d'ordre juridique. Il est difficile en Chine de se voir re-

connaître un statut légal lorsqu'on entreprend de mettre sur pied une institution privée dont les domaines d'action peuvent couvrir un champ assez large, du social au culturel ou même au religieux. Il est significatif que le directeur d'une des principales sociétés chinoises spécialisées dans la diffusion de matériaux audio-visuels destinés à la récitation et mémorisation des classiques par les enfants (la *Ertong jingdian songdu gongcheng*), converti aux méthodes pédagogiques de Wang Cai-gui, insiste sur le fait que son organisation n'est pas principalement commerciale : « c'est le modèle d'une ONG qui nous aurait convenu, mais la seule possibilité était d'être reconnue comme une société (*gongsi*).<sup>(44)</sup> » Cette société développe ses activités à l'échelle nationale, apportant un soutien aux petites écoles séduites par ses programmes, organisant des compétitions de lecture des classiques, des « clubs de lecture du Lun Yu », et agissant aussi comme un lobby en vue d'une meilleure reconnaissance officielle de ses objectifs. Mais elle partage avec les nouveaux *xuetang* ou *shuyuan* le fait d'appliquer à soi-même les principes éducatifs et moraux dont elle fait la promotion : la vingtaine d'employés de la société commencent la journée de travail par une récitation des classiques et participent à une discussion hebdomadaire...

À cette circonstance juridique vient s'ajouter un changement des mentalités dans le monde économique où l'ancien modèle du *rushang*, le « marchand lettré », connaît un devenir moderne imprévu. Cette notion ancienne, qui traduit le statut nouveau des marchands dans la société impériale à partir des Ming, et leurs relations croissantes avec le milieu des lettrés confucéens<sup>(45)</sup>, est naturellement dans la Chine d'aujourd'hui une sorte de « signifiant flottant », donnant lieu à des plaisanteries ou, plus sérieusement, à des stratégies de reconnaissance sociale<sup>(46)</sup>. Mais l'homme d'affaires qui assume (ou plus fréquemment, car l'appellation est jugée flatteuse, ne refuse pas) un tel titre n'agit pas seulement pour

43. Observation de terrain, décembre 2006.

44. Entretien, Pékin, juin 2006. Naturellement, il faut prendre en compte qu'il s'agit là d'un discours destiné à des chercheurs étrangers travaillant sur le confucianisme. Cette société est décrite par d'autres sources comme animée par des intérêts avant tout commerciaux. Il est probable que sa création fait appel à des motivations de divers ordres : il s'agit bien d'une entreprise d'abord commerciale, mais néanmoins animée par des individus ayant par ailleurs un intérêt sincère dans la promotion des classiques.

45. Sur l'émergence de ce nouvel « esprit des marchands », cf. Yu Ying-shih, *Zhongguo jinshi zongjiao lunli yu shangren jingshen* (L'éthique religieuse intra-mondaine et l'esprit des marchands en Chine), Taibei, Lianjing, 1987, p. 99-166.

46. Sous le nom de « Rushang », un institut de formation de l'université du Zhejiang s'efforce d'apporter aux diplômés en gestion un complément indispensable en matière d'éthique commerciale. Selon son responsable, « la mentalité de ces jeunes diplômés en MBA est souvent épouvantable et leur ignorance des règles de comportement élémentaires (sans même parler de la vie économique) leur porte un préjudice considérable » (Entretien, Qufu, octobre 2007).

ajouter à son succès économique un capital symbolique utile à son renom. Chez certains, c'est l'expression d'une responsabilité et d'un engagement qui se traduit dans la vie quotidienne de leur entreprise. Ainsi, à Canton, le PDG d'une entreprise d'éducation prospère (*jiāoyu jītuan*) est un homme réaliste et informé des débats intellectuels contemporains. Refusant les dimensions religieuses et politiques du confucianisme, il en retient le message de formation morale, visant à l'indépendance du caractère (*rengé de duli*) et à l'éducation « existentielle » (*shengming de jiāoyu*). Tout en affectant une attitude libérale, il n'hésite pas à faire dispenser à son millier d'employés des cours d'études nationales (*guoxue*), en ayant recours à des incitations salariales pour encourager les plus méritants...<sup>(47)</sup>

S'il est toujours difficile de faire la part de ce qui relève du calcul réfléchi et de l'engagement personnel, certaines expériences laissent entrevoir l'existence de véritables vocations missionnaires s'affirmant dans le cadre de la *gongsi*. C'est ainsi le cas d'une jeune femme venue du Dongbei et ayant traversé une crise existentielle la conduisant au bouddhisme. Son engagement actuel en faveur du confucianisme, comme *manager* d'un restaurant de Shenzhen, la conduit à une œuvre de prosélytisme systématique en direction de ses employés, de certains clients et de leur famille. Dans sa passion d'autodidacte (les œuvres de philosophes comme Mou Zongsan figurent dans sa bibliothèque), elle ne se borne pas à organiser des classes de récitation des classiques pour enfants mais attache une importance extrême à la formation et au bien-être personnel de ses employés, dont certains ont pu connaître la dureté de la condition ouvrière dans des usines de la région de Dongguan. Au-delà même de ses conceptions pédagogiques, dont on dira un mot ci-dessous, nous avons ici un cas, certes mineur mais significatif, d'une petite entreprise assumant sa vocation communautaire et entièrement mise au service d'un idéal de « renaissance confucéenne » d'une profondeur presque messianique<sup>(48)</sup>.

On voit ainsi la variété des solutions choisies pour donner une forme institutionnelle à une espérance de renouveau des enseignements confucéens qui peut prendre aujourd'hui les formes les plus imprévues. Mais qu'il s'agisse de structures universitaires repensant ou élargissant leur vocation enseignante, d'institutions nouvelles inspirées de modèles classiques ou d'entreprises assumant des fonctions éducatives, ces mouvements militants se produisent dans un contexte nouveau sans lequel la rapidité et l'échelle de leurs engagements serait impensable : l'espace de communication rendu possible par Internet. Il n'est pas en effet d'orga-

nisation « confucéenne » de quelque ampleur qui ne dispose de son propre site, parfois visité quotidiennement par des milliers de navigateurs<sup>(49)</sup>. Plus encore, Internet devient également l'outil privilégié par des activistes isolés pour commencer à exister. De Shenzhen à Qufu, nous avons pu constater l'efficacité de ces réseaux virtuels, de ces « académies immatérielles » dans l'organisation de débats mais aussi d'activités organisées en commun avec des participants venant de toutes régions de la Chine<sup>(50)</sup>. Les développements qui précèdent nous présentent un tableau de la pluralité des formes que revêt le renouveau confucéen quand il se présente sous la forme d'un projet éducatif. Nous pouvons désormais en présenter l'un des traits dominants : son paradoxal anti-intellectualisme.

## Un anti-intellectualisme moderne : le corps, l'enfant, le peuple

### Contre le théorétique : le corps

« Moins de paroles creuses, agissons d'abord » : ce mot d'ordre du *Yidan xuetao* reflète très largement la méfiance profonde à l'égard du théorétique qui caractérise ce renouveau du confucianisme aujourd'hui. La transformation de soi n'est pas une opération intellectuelle, même si le texte est assurément l'un de ses vecteurs. Elle doit engager toute la personne, c'est-à-dire aussi le corps. Le *Yidan xuetao* organise régulièrement dans des parcs des séances de lectures matinales, en petits groupes, de textes classiques (comme la *Grande Étude*), auxquelles les promeneurs sont invités à se joindre. L'organisation des séances, longues en général de 50 minutes, commence par de la gymnastique : « Cette gymnastique dérive d'antiques pratiques physiques de perfectionnement que nous avons simplifiées et modifiées et que nous ne cessons de tenter d'améliorer. Son objectif est de dé-

47. Entretien, Canton, décembre 2006.

48. Entretiens, Shenzhen, décembre 2006. Nous reviendrons, dans une prochaine étude, sur la dimension religieuse de cette entreprise.

49. Parmi les principaux sites sur lesquels il est souvent question du retour du confucianisme on peut citer : Yuandao, Guoxue luntan (bbs.guoxue.com), Huaxia fuxing (hxfx.net), hanminzu.com, Confucius 2000 (site plus académique), etc.

50. Entretiens, Qufu, mars et octobre 2007 ; Shenzhen, décembre 2006. Un symbole d'une telle situation est peut-être la création d'une « académie » encore immatérielle, le *Zhusi shuyan*, fondé par des gens simples (ouvriers spécialisés, instituteurs) dans l'ancienne « ville sainte » de Qufu, dans la province du Shandong. Un autre exemple d'initiative individuelle est le développement du nouveau site shiru.cn qui fait la promotion d'un confucianisme pratique. Ces sites ne sont pas nécessairement importants, mais témoignent de ce que sont les nouvelles formes d'activisme.

tendre le corps et l'esprit, de réguler la respiration [...] <sup>(51)</sup>.» Les petits groupes alternent des modes différents de lecture (lecture de l'animateur aux autres membres, lecture collective, alternée, solitaire ; variation des rythmes, valorisation de la lenteur etc.). Ces méthodes permettent de prendre en compte la variété des origines et des « niveaux » des participants tout en stimulant le plaisir de l'apprentissage et en s'imprégnant des textes de différentes façons <sup>(52)</sup>. Les objectifs de ces lectures sont expliqués dans les termes suivants :

*L'un des objectifs de la lecture matinale est de parvenir à unir notre connaissance et nos actes (zhi xing he yi). Ainsi, nous ne lisons chaque semaine qu'un chapitre des Entretiens de Confucius. Nous le lisons et le relisons pour arriver à l'intégrer dans notre cœur et être à même de le réciter. En établissant ainsi doucement un lien entre notre quotidien et les passages des Entretiens, ceux-ci innervent alors véritablement notre vie. Le second objectif est de cultiver notre tempérament : si nous consacrons un peu plus de temps pour nous rendre dans un lieu offrant un vaste panorama, un paysage agréable et pratiquons une séance préalable de gymnastique ; si, de plus, nous choisissons un rythme de lecture lent, aspirant ainsi à toucher quelque chose d'éternel, tout cela est en premier lieu pour purifier nos cœurs, cultiver notre tempérament et nourrir notre « énergie vitale débordante (hao ran zhi qi) <sup>(53)</sup>. »*

*En continuant à lire les classiques le matin, il est possible de faire en sorte que notre énergie négative [littéralement « boueuse »] parvienne à se purifier. Cette énergie (qi) et notre dimension d'esprit (shen) peuvent, à partir de là, atteindre un état de clairvoyance et d'apaisement (shen qing qi shuang). Non seulement notre corps se renforce, mais nous accédons à une plus grande authenticité et à une humanité plus complète, non divisée. À partir des classiques, nous prenons conscience des racines de notre culture et nous sommes surpris de découvrir que les anciens ont été confrontés aux mêmes problèmes que les nôtres, même s'ils se présentent désormais différemment. Ils n'en demeurent pas moins en réalité identiques et, dès lors, nous pouvons puiser dans les classiques une sagesse qui demeure opératoire. À travers ces pratiques quotidiennes de lecture, nous entrons dans un échange quotidien avec les sages <sup>(54)</sup>.*

Ces témoignages ne se veulent pas explications théoriques, mais partage et réflexion sur une expérience vécue de trans-

formation de soi, qui part du corps. Il s'agit d'une *incorporation* du texte, d'une expérience de savouration, d'imprégnation, facilitée par des exercices physiques, par la respiration, par la lenteur. Ces témoignages s'accompagnent d'une tentative d'explication (purification de « l'énergie boueuse », évocation de l'authenticité et de l'accès à une humanité plus complète etc.), mais l'essentiel n'est pas là : l'accès temporaire à un autre état (apaisement, clairvoyance) et le sentiment plus durable d'une transformation de soi, loin d'être des actes de foi, sont décrits comme des expériences réelles, accessibles à tous. Elles se nourrissent du mouvement d'aller-retour entre la vie quotidienne et des textes sans cesse ressassés et ainsi progressivement mémorisés. Chez la plupart des personnes que nous avons pu rencontrer, le caractère opératoire de cette démarche était vécu comme une évidence.

Cette valorisation de l'expérience concrète, d'un engagement complet de la personne et de l'action se retrouve aussi dans les activités du *Yidan xuetang* en direction des campagnes. Il y a pour certains confucéens aujourd'hui une sorte de « mystique » du monde paysan et de la terre, investis d'une forte dimension imaginaire. Liang Shuming, avec son projet de reconstruction de la civilisation chinoise à partir des campagnes, est ainsi une figure tutélaire de ces généalogies réinventées. L'exemple de paysans quasi incultes accédant à la sagesse, à l'illumination, à partir de leur propre expérience et loin des pédanteries intellectuelles, est aussi érigé en modèle pour le *Yidan xuetang*. Il n'est dès lors pas étonnant que le mouvement invite ses participants à un retour aux campagnes, notamment en organisant des voyages de découverte. N'ayant pas les moyens de mettre en œuvre dans les campagnes des actions vraiment structurées, cet appel revêt surtout une dimension initiatique : plonger dans le monde paysan, arpenter les chemins de traverse devient, pour ces jeunes citadins, une expérience beaucoup plus tangible, presque physique, de la civilisation chinoise dont ils rêvent.

L'anti-intellectualisme du renouveau confucéen populaire peut donc prendre la forme d'une culture de soi engageant toute la personne. Cependant, il s'incarne aussi spectaculairement dans une entreprise de transformation et de modelage de l'autre : son foyer d'attention est alors l'enfant.

51. *Yidan Xuetang tongxun* (Lettre du Yidan Xuetang), n° 9, janvier 2006, p. 2.

52. *Ibid.*, p. 2.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

Une affiche de promotion pour la lecture des classiques par les enfants. Il est écrit sur la droite : « As-tu lu les *Entretiens de Confucius* ? »

© Sébastien Billioud

## Transformation de soi, transformation de l'autre : l'enfant

Le mouvement dit de « lectures des classiques par les enfants » (*xiao er dujing*) est l'un des phénomènes les plus spectaculaires du retour actuel de la culture traditionnelle. S'il ne se limite pas à l'apprentissage de textes exclusivement confucéens<sup>(55)</sup>, les quatre livres (*La Grande étude*, *Les Entretiens de Confucius*, *Le Zhongyong* et *Le Mencius*) y occupent néanmoins une place prépondérante. On a vu que le mouvement se développe dans des environnements très variés : écoles privées (à but lucratif) où les enfants vont suivre quelques heures hebdomadaires de lectures en complément de leur cursus obligatoire ; écoles publiques, quand un directeur aménage un moment entre deux cours ou après les cours ; associations informelles d'amis et de voisins qui trouvent un répétiteur ; structures traditionnelles (*sishu*, *xuetang*, *shuyuan*) réactivées ; entreprises où des dirigeants inspirés par le confucianisme invitent leurs employés et les enfants de ceux-ci à lire les classiques. Il est difficile de donner des chiffres sur ce mouvement, mais il tend aujourd'hui à revêtir une importance massive, puisqu'il toucherait des millions d'enfants.

Le rôle d'un disciple taïwanais de Mou Zongsan, Wang Caigui, a déjà été évoqué. Il est à la fois un artisan important de la promotion de ces lectures des classiques et un « théoricien » de l'éducation. L'enseignement qu'il préconise consiste à se fonder sur les capacités des enfants à chaque âge<sup>(56)</sup>. Ces capacités ne se mesurent pas à l'aune d'une capacité à comprendre un savoir, mais à partir d'une analyse du développement de l'enfant en (quatre) phases successives. L'une d'elles, la seconde, sur laquelle est centré le mouvement de lecture des textes classiques, correspond aux enfants de quatre à 13 ans. Elle se caractérise par une très forte capacité de mémorisation et par une assez faible capacité de compréhension. Pour tirer parti de cet état de fait, il faut dès lors inculquer aux enfants un savoir fondamental qui, même s'ils ne sont pas à même de le comprendre pour l'instant, leur servira ensuite toute leur vie. Ce savoir, qui vise à nourrir « l'intelligence morale des sages », à « cultiver la rectitude du cœur/esprit, de la nature et des actions » consiste à assimiler progressivement les classiques, « en partant des plus difficiles pour aller vers les plus simples (*cong nan dao yi*) », c'est-à-dire dans un ordre inversement proportionnel aux capacités de compréhension. Ce n'est que bien plus tard, quand progressivement leur capacité de comprendre les choses se développera, que les classiques deviendront alors pour ces enfants des ressources



intelligibles, éclairant leur vie quotidienne, leurs actes et leurs choix.

Nous avons pu assister à plusieurs séances d'apprentissage des textes classiques dans des contextes variés et discuter avec des enseignants. Les enfants lisent et relisent collectivement - et donc à haute voix - les textes, jusqu'à les mémoriser complètement. Le ton est en général monocorde et mécanique, le rythme souvent rapide, tranchant en cela avec le culte délibéré de la lenteur développé par les jeunes participants du *Yidan xuetang*. La mémorisation est en fait moins un objectif qu'un résultat. Les enfants ne sont pas incités à essayer de retenir, pour ensuite réciter mais, parce qu'ils ne cessent de revenir sur les textes, ils finissent par les mémoriser et ce, de plus en plus rapidement, jusqu'à être capables d'en réciter des fragments considérables, voire la totalité<sup>(57)</sup>. Cela est vrai non seulement pour les classiques confucéens, mais aussi pour les « classiques occidentaux » : ainsi, nous avons pu écouter des enfants réciter des sonnets entiers de Shakespeare, retenus à l'aide de transcriptions phonétiques chinoises et de documents sonores, sans parler un seul mot d'anglais ! Parents et enseignants insistent tous sur la dimension ludique et joyeuse associée à

55. Nos interlocuteurs nous ont souvent dit que les enfants pouvaient être aussi initiés aux textes taoïstes et aux « classiques » occidentaux, parmi lesquels Shakespeare.

56. Wang Caigui, « Ertong jingdian songshu de jiben lilun » (Théorie fondamentale des lectures des classiques à haute voix par les enfants), in *Jingdian daodu shouce*, Pékin, Beijing shifan daxue yinxiang chubanshe, 2005, p. 4-10. Dans le même manuel voir (anonyme, mais inspiré par les théories de Wang Caigui), « Wanmei de rencai, rensheng si jieduan jiaoyu linian » (L'homme parfait, conceptions des quatre phases de l'éducation de l'individu), p. 1-3.

57. Jacques Gernet souligne d'ailleurs que le terme *du* (utilisé dans l'expression *dujing*) possède ce double sens à la fois de lire et d'apprendre par cœur. Jacques Gernet, « L'éducation des premières années (du XI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles.) », in Christine Nguyen Tri et Catherine Despeux (éd.), *Éducation et instruction en Chine, vol. 1, L'éducation élémentaire*, Paris et Louvain, Éditions Peeters, 2003, p. 41.

Sur cette affiche de promotion de la lecture des classiques, on peut lire : « Avancer avec les classiques, se lier d'amitié avec les Sages ». Le premier des volumes présentés sur cette affiche comporte trois textes célèbres du corpus confucéen : *La Grande étude*, *l'Invariable milieu*, et *le Classique de la piété filiale*

© Sébastien Billioud

ces lectures (*le zai qi zhong*)<sup>(58)</sup>. Le contre-exemple absolu, cité de tous côtés, est l'enseignement des mathématiques dans le système éducatif moderne<sup>(59)</sup> où les enfants sont décrits comme peinant à assimiler des connaissances inutiles (tant professionnellement que pour la formation de l'individu) dépassant largement leurs facultés. La lecture des classiques s'accompagne également d'un apprentissage de « rites » qui sont le plus souvent de petites règles de vie (saluer les adultes en s'inclinant légèrement, prendre soin de sa tenue, ranger etc.) Un tel esprit n'est pas infidèle à celui d'un Zhu Xi qui, comme d'autres réformateurs néoconfucéens, insistait sur l'importance de faire acquérir aux enfants des habitudes corporelles et un meilleur contrôle d'eux-mêmes<sup>(60)</sup>.

Les conceptions de l'éducation promues dans le cadre de la lecture des classiques ont bien sûr de fortes racines historiques<sup>(61)</sup>. Jacques Gernet, dans une étude sur *L'éducation des premières années*, fondée sur des textes allant des Song aux Qing, explique que « les auteurs chinois prennent soin de distinguer les âges en relation avec le développement de l'enfant ». Le rôle de la mémoire avant la puberté est mis en avant : ainsi, pour Lu Shiyi (1611-1672), « avant 14 ans, les enfants n'ont pas été touchés par les désirs et leur connaissance ne s'est pas encore éveillée. Ils ont beaucoup de mémoire et peu de compréhension<sup>(62)</sup>. » Il faut donc tirer partie de la forte malléabilité des plus jeunes années – particulièrement avant dix ans – pour leur inculquer les enseignements fondamentaux. Cependant, Jacques Gernet montre également que les théories ont pu différer quant à la nécessité de faire comprendre le contenu des textes aux enfants. Si un auteur comme Xie Zhaozhe (1567-1624) insiste sur les bienfaits de l'apprentissage mécanique sans compréhension, d'autres, à l'instar de Wang Yun (1764-1854), ont pu le critiquer sévèrement<sup>(63)</sup>. La dissociation assez forte entre apprentissage des textes et compréhension que l'on retrouve souvent chez les confucéens contemporains est loin d'avoir été systématiquement consacrée par l'histoire. L'importance à accorder aux textes jugés les plus précieux semble en tout cas avoir été bien souvent soulignée. Pour Cheng Duanli (1271-1345) ou plus tard Lu Shiyi, on doit par exemple laisser de côté les commentaires des textes pour se concentrer sur les quatre livres et les cinq classiques, pièces maîtresses du corpus confucéen<sup>(64)</sup>.

Cette valorisation des textes fondamentaux est également très prononcée dans le mouvement que nous observons en Chine contemporaine. Si ce dernier peut ainsi se réclamer à bon droit de pratiques plus anciennes, on ne peut que noter l'accent mis délibérément sur un accès direct à la lettre



des textes de l'Antiquité, qui prétend pouvoir faire l'économie de toute médiation interprétative. Une telle mise à l'écart des exégètes et des commentateurs, et avec eux de toute une tradition herméneutique qui était une part importante de l'enseignement confucéen pose un problème plus général : le développement possible dans la Chine actuelle d'une forme particulière de « fondamentalisme confucéen ». De fait, on ne peut qu'être frappé par l'efficace particulière qui se trouve attribuée à cette approche sans médiation des textes canoniques. C'était déjà le sentiment des jeunes adultes du *Yidan xuetang* que nous avons évoqués. Mais des parents que nous avons rencontrés voient également là une source fondamentale de l'éducation de leurs enfants. Pour la petite frange de militants les plus radicaux, qui vont jusqu'à sortir leurs propres enfants du système d'éducation obligatoire pour les mettre dans des *sishu* privés, l'apprentissage de

58. Historiquement, de nombreux auteurs ont pourtant souligné le caractère extrêmement pénible de ce mode d'apprentissage mécanique et ce, même quand ils ont pu au fond être convaincus de son efficacité. Voir par exemple un peu plus bas le cas de Xie Zhaozhe (1567-1624).

59. L'enseignement des mathématiques est particulièrement poussé en Chine. Il est dénoncé avec vigueur par Wang Caigui, « Ertong jingdian songshu de jiben lilun », *op.cit.*, p. 8-9.

60. *Ibid.*, p. 25.

61. De nombreux travaux ont été consacrés à l'éducation des enfants et aux méthodes d'apprentissage en Chine classique. Voir par exemple les travaux de Thomas H.C. Lee sur les Song ou, plus récemment, l'ouvrage très informé de Bai Limin, *Shaping the Ideal Child*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2005.

62. Jacques Gernet, « L'éducation des premières années (du XI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles.) », *op.cit.*, p. 38.

63. Jacques Gernet traduit un texte de Wang Yun : « Les élèves sont des être humains et non des chiens ou des porcs. Apprendre des textes par cœur sans explication sur leur sens, c'est comme psalmodier des sutras ou mâchonner un bout de bois ». Jacques Gernet, « L'éducation des premières années », *op.cit.*, p. 42. Dans le même esprit, Jacques Gernet montre qu'un auteur des Qing comme Tang Biao critique lui aussi fortement l'apprentissage mécanique tandis que Wang Rixiu, à la fin des Song du nord, insiste sur l'explication devant être donnée aux enfants des textes qu'ils apprennent par cœur.

ces textes se voit parfois reconnaître une performativité singulière, qui est presque d'ordre magique: l'enfant qui les lit sera nécessairement plus rapide que les autres, ses capacités d'intégration dans la société (*hequn*) en seront démultipliées, la voie des sages lui sera ouverte.

Le mouvement des classiques s'articule dans une relation triangulaire associant enfants, parents et maîtres. Le foyer de diffusion des textes est en réalité non l'individu mais la famille. En effet, les parents sont invités à accompagner les enfants dans leurs lectures, chez eux. Ils participent parfois également à des récitations collectives où se mélangent donc les générations. Ce faisant, ils en viennent eux aussi à reprendre contact avec leur tradition culturelle. L'enfant devient dès lors, pour le maître, le point d'entrée d'une diffusion plus large des textes. Cependant, évoquer la figure du maître demande d'opérer des distinctions.

Le « maître » peut bien sûr être directement celui qui dirige la lecture, mais il peut aussi être l'activiste qui assure la promotion des classiques et fait presque stratégiquement ou politiquement de l'enfant le levier d'une renaissance culturelle. Ces deux figures du maître contrastent radicalement, mais leur complémentarité permet de réfléchir au type de « charisme » à l'œuvre dans ce mouvement de *dujing*. Dans un travail sur les mouvements du *qigong* qui se développent dans les années 1990, David Palmer évoque le lien qui existe entre les maîtres, les adeptes et le *qi* (souffle/énergie) lui-même. Il montre ainsi que le *qi*, parce qu'il est un pouvoir dont on peut physiquement faire l'expérience, « amorce et renforce des relations charismatiques » ; le *qi* devient le substrat du charisme du maître, même si cela peut avoir pour effet subsidiaire de miner son autorité personnelle<sup>(65)</sup>. Le rôle du *qi* peut être rapproché de celui de la lecture/récitation (*du*) des classiques même si l'aspect proprement physique des deux expériences diffère sensiblement. Néanmoins, nous avons déjà évoqué l'*incorporation* du texte, son caractère opératoire et la lecture/récitation comme pratique de transformation de la personne : il y a un pouvoir objectif du texte incorporé, dont chacun peut faire l'expérience, comme il y en a un du *qi*. Le charisme vient avant tout du texte lu<sup>(66)</sup>. A cet égard, la figure du maître qui dirige les lectures est éclairante, puisqu'il peut souvent ne posséder qu'un bien faible charisme personnel. Nous avons pu l'observer en visitant plusieurs *sishu* privés dans le delta de la rivière des Perles : dans l'un d'entre eux, les parents avaient choisi comme « maîtres » des jeunes filles d'une vingtaine d'années, sans aucune éducation universitaire, ayant elles-mêmes découvert les textes confucéens depuis relativement peu de temps. Leur principale « qualification » était de

partager cette aspiration à une culture de soi et donc de présenter des gages de moralité.

## Le confucianisme à l'écart des élites : le peuple

L'actuel renouveau du confucianisme a des racines très largement populaires. De nombreux activistes sont d'extraction très simple, paysanne ou ouvrière. Peng Fei, le charismatique dirigeant du *Yidan xuetang*, en est un exemple et nous avons déjà évoqué ses racines ouvrières, qu'il met volontiers en avant. Aujourd'hui, les activistes qui créent des sites web confucéens, initient des groupes de lecture des classiques dans la société, invitent leurs employés à lire les classiques dans leur entreprise ou encore ouvrent des écoles ont bien souvent des origines sociales comparables. S'ils sont parfois passés par l'université, cette situation est cependant loin d'être systématique et leur redécouverte de la tradition confucéenne peut avoir emprunté des chemins très variés<sup>(67)</sup>. Il est clair qu'il ne s'agit pas dans l'ensemble d'un mouvement organisé du sommet vers la base et animé par quelque « élite » (*jingying*) institutionnalisée, que celle-ci soit académique ou politique, mais d'un phénomène populaire (*pingmin*), à la fois par ses origines et par sa vocation. À côté des activistes, les adhérents ou sympathisants de ce mouvement peuvent bien se recruter parfois dans des classes plus privilégiées de la société (étudiants, cadres et entrepreneurs), mais on rencontre aussi beaucoup d'employés et d'ouvriers<sup>(68)</sup>.

Ainsi, dans l'entreprise de restauration de Shenzhen à laquelle il a déjà été fait allusion, lors d'une discussion organisée autour de la culture traditionnelle et du confucianisme, le public était constitué d'une cinquantaine de personnes d'origine modeste et d'âges variés. Parmi elles figuraient des ouvriers, des petits marchands, des employés de restaurants (serveurs, cuisinier). Certains, détenteurs d'un « livret de résidence de paysan » (*nongmin hukou*) étaient venus chercher du travail en ville, tandis que d'autres avaient travaillé

64. *Ibid.*, p. 37.

65. David Palmer, « Rationalizing Re-enchantment : Charisma, Affiliation and Organization in Contemporary Body Cultivation Movements », texte présenté à *The International Conference on Religion and Social Integration in Chinese Societies*, Hong Kong, 28-30 juin 2007, p. 7, à paraître dans *Nova Religio*.

66. Le charisme vient également, à travers le texte lu, de l'autorité que lui ont conférée l'histoire et la tradition chinoises. Les deux éléments jouent évidemment pour les parents.

67. Nous n'avons pas d'étude statistique sur les origines sociales des activistes confucéens, mais nous avons constaté, lors de nombreux entretiens approfondis avec des activistes et dans des régions de Chine variées, la fréquence de ce phénomène.

68. Des enquêtes dans les campagnes seraient nécessaires pour compléter cette étude, largement menée en milieu urbain ou péri-urbain.

comme ouvriers dans des d'entreprise d'État. Plusieurs nous ont dit désormais s'adonner à des lectures quotidiennes des *Entretiens de Confucius*, allant jusqu'à les apprendre par cœur (en chinois classique, non en langue vernaculaire). Ils n'ont pas hésité à faire part de leur joie d'accéder à une culture ou encore de leur regret que cette découverte ait été si tardive. Nous avons observé des phénomènes comparables dans d'autres villes et d'autres contextes<sup>(69)</sup>.

Quelles sont les références d'un tel « confucianisme populaire » ? Elles sont rarement des traités universitaires savants. L'accès direct aux textes anciens étant le plus souvent privilégié, lorsque des commentaires sont pris en compte c'est d'abord parce qu'ils permettent d'éclairer le lien entre les enseignements des sages et la vie quotidienne et concrète. À cet égard, on ne peut que souligner l'importance du rôle de l'intellectuel Nan Huaijin spécialiste et propagateur du bouddhisme réfugié à Taïwan en 1949 : ses ouvrages connaissent une grande popularité sur le continent depuis les années 1990, tant en raison de sa personnalité que de ses lectures personnalisées des classiques qui, pour beaucoup, ont constitué une porte d'entrée vers la culture traditionnelle. Dans un esprit un peu comparable, le *Yidan xuetang* a récemment édité trois ouvrages de la fin des Qing, écrits par un certain Wang Fengyi, un paysan ayant pris conscience de la « Voie » (*wu dao*)<sup>(70)</sup>. Dans son introduction à ces ouvrages, Peng Fei insiste sur le fait que Wang n'a jamais reçu d'éducation formelle et que sa sagesse est avant tout une expérience de vie : « Cette langue de la campagne dans laquelle il s'exprime, déclare Peng, est une langue qui vit » En d'autres termes, cet enseignement part du peuple pour revenir au peuple. Il évite le détour par les discours sophistiqués d'une prétendue élite. C'est la diffusion au sein du peuple de cette tradition retrouvée qui rendra possible une renaissance de la culture - et de la nation.

Le rapport entre « peuple » et « élite » ne présente plus aujourd'hui la belle simplicité qui le caractérisait encore dans les années 1980, où les intellectuels, unis dans une vision largement partagée de leur rôle comme défenseurs des « Lumières », se pensaient spontanément comme représentant les intérêts supérieurs de la nation face à l'autoritarisme du pouvoir politique et idéologique. L'ancien « intellectuel universel » a laissé la place à des personnages beaucoup plus diversifiés : universitaires indépendants, intellectuels médiatiques, conseillers du prince, militants engagés dans la reconnaissance de droits spécifiques... Le rapport de l'intellectuel au « peuple » n'a pas moins évolué que le rapport de l'intellectuel à l'État. On peut y percevoir des tensions naguère à peine pensables : l'idée de « l'intellectuel contre le peuple »

(et inversement) est aujourd'hui un cas de figure parfaitement reconnu.

Les intellectuels se réclamant à des titres divers d'un renouveau confucéen peuvent diverger dans leur appréciation des phénomènes de « confucianisme populaire » (*minjian rujia*). Certains conservateurs culturels radicaux prônent une confucianisation autoritaire du pays sous le contrôle d'une élite à la fois consciente des intérêts nationaux et des ressources idéologiques de la tradition culturelle<sup>(71)</sup>. D'autres intellectuels portent un regard critique sur la vulgarisation des enseignements et sur les dérives populistes qu'elle peut entraîner. Ainsi Peng Guoxiang, un professeur de Qinghua met-il en garde fin 2006 contre le risque d'un « nationalisme étroit » qui serait, selon lui, « un baiser de la mort » pour le confucianisme<sup>(72)</sup>. Il en appelle à une étude sérieuse de la tradition confucéenne pour que celle-ci puisse être authentiquement « réinstituée » (*chongjian ruxue chuantong*). Naturellement, cette étude sérieuse passe par la qualité de la formation intellectuelle de ceux qui parlent au nom du confucianisme. Ce rapport ambigu de l'intellectuel « confucéen » à l'égard de mouvements populaires s'est exprimé de façon particulièrement manifeste à l'occasion d'un véritable phénomène de société : la lecture des classiques par Yu Dan.

Professeur dans un département d'études des médias, Yu Dan n'est pas une spécialiste du confucianisme. Personnage doté d'un fort charisme, elle est invitée en octobre 2006 par la télévision centrale (CCTV) à réaliser une émission sur les *Entretiens de Confucius*. Elle y présente le texte, de façon vivante, assorti de commentaires mettant l'accent sur l'expérience personnelle et la vie quotidienne. L'émission est un triomphe et le livre qui en est tiré se vend à plusieurs millions d'exemplaires. Les réactions à ce phénomène sont contrastées. Quelques figures du monde intellectuel soutien-

69. Le confucianisme populaire se veut souvent « utile », à même de résoudre des problèmes concrets. La réunion que nous venons d'évoquer portait largement sur le rôle positif que pouvait jouer la culture traditionnelle pour l'éducation des enfants. Elle se voulait à ce titre partage d'expérience, chacun exposant ses problèmes, l'animateur de la séance proposant des solutions. Un site web confucéen s'appelle même *shijian ruxue*, le confucianisme pratique (voir note 48).

70. Wang Fengyi, *Cheng ming lu* (Propos sur l'éclat de l'authenticité - tome 1), *Du xing lu* (Propos sur une pratique fermement établie - tome 2), Changchun, Jilin sheying chubanshe, 2003. Wang Fengyi, *Jiating lunli jiangyanlu* (Propos sur la morale familiale, tome 3), Pékin, Yishu yu renwen kexue chubanshe, 2006.

71. Voir par exemple Kang Xiaoguang, *Renzheng, Zhongguo zhengzhi fazhan de di san jiao daolu* (Une politique basée sur le sens de l'humain : la troisième voie du développement politique chinois), Singapour, Global Publishing, 2005.

72. Peng Guoxiang, « Ruxue fuxing de shensi » (Réflexions sur la renaissance du confucianisme), in *Ershiyi shiji jingji baodao*, n° du 18 décembre 2006, p. 34-35. Contrairement à certains radicaux qui voient en premier lieu un rôle institutionnel pour le confucianisme (politique et religieux), Peng Guoxiang met en avant la ressource spirituelle qu'offre cette tradition (*an shen li ming*).



ment Yu Dan. Ainsi, le philosophe Li Zehou, dans une tribune sur le sujet <sup>(73)</sup> souligne que « son apport était de susciter de nouveau un intérêt pour les classiques ». Il décrit son rôle non pas comme celui de l'intellectuel, mais comme celui du prêcheur ou de l'évangéliste (*budaoshi*) qui doit servir de pont entre les élites et le peuple (*jingying yu pingmin zhijian de qiaoliang*). La dimension religieuse du confucianisme, explique encore Li Zehou, a certes été fort bien mise en lumière par les ouvrages savants de confucéens contemporains comme Mou Zongsan, mais ceux-ci, du fait de leur complexité et de leur abstraction, ne peuvent guère exercer leurs effets au sein de la société... Ce qui se trouve ici reconnu, c'est le caractère inévitable et sans doute souhaitable d'une sorte de division des tâches entre le savant et le vulgarisateur médiatique. De son côté, l'historien de la pensée Ge Zhaoguang reconnaît aussi certains aspects positifs du phénomène tout en soulignant néanmoins la responsabilité des élites dans la présentation et la diffusion populaire (*tongsuhua, pujihua*) des classiques. Elles doivent maîtriser davantage le difficile art de la vulgarisation « pour progresser de concert avec le peuple, et non sombrer avec lui » (*yao gongtong tisheng bu neng jiti chenlun*) <sup>(74)</sup>. Dans le monde académique, cependant, de nombreuses critiques se font entendre, qui soulignent de manière acerbe les erreurs commises par Yu dans son interprétation des textes et la superficialité de ses analyses. Pour ses détracteurs, Yu ne serait tout simplement pas qualifiée pour s'exprimer sur ce sujet. Dix doctorants signent même un appel, largement diffusé, afin que le texte soit retiré : on y dénonce une trahison des enseignements du vieux maître, ainsi jetés en pâture à l'ignorance des masses.

*Pingmin* (peuple) et *zhisi jingying* (élites intellectuelles) : aujourd'hui, ces deux pôles du renouveau confucéen communiquent encore assez peu. Certes, il existe des zones de porosité et de nombreux intellectuels participent au mouvement actuel du *ru xue fuxing*. Nous l'avons notamment vu en évoquant le retour de l'institution classique dans l'université. Nombre de professeurs sympathisent en outre avec l'idée d'un engagement social et éducatif, inspiré par le confucianisme et dépassant l'horizon étroit de leurs obligations professionnelles. Force est cependant de constater un décalage entre un monde académique qui a relativement peu anticipé le regain d'intérêt pour la tradition culturelle et les formes que celui-ci prend aujourd'hui pour une population qui se la réapproprie progressivement.

Les années 2000 en Chine voient ainsi se développer un ensemble de mouvements éducatifs se réclamant de certaines formes de « confucianisme » et qui ne peuvent que frapper tant par leur ampleur que par leur variété. Il ne s'agit pas pour autant

d'un rejet de la révolution éducative accomplie au XX<sup>e</sup> siècle mais de sa relativisation. Celle-ci se traduit par un remaniement de la conscience historique accordant au siècle qui vient de s'achever une place plus modeste, entre la gloire de l'ère impériale et les promesses incertaines d'une future puissance à l'échelle mondiale. Elle se traduit aussi non par la simple remise à l'honneur d'un héritage prestigieux, mais par l'exploration active, inventive, imprévisible de types nouveaux de formation qui ne sont pas toujours des formes d'endoctrinement. Que ces initiatives émanent souvent du peuple (quel que soit le sens qu'on donne à ce mot) indique qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène purement idéologique, que l'on pourrait réduire à une instrumentalisation politique ou à l'invention d'un nouveau marché culturel. Il s'agit d'un mouvement certes très minoritaire dans ses formes les plus extrêmes, mais dont les motivations sont plus profondes et méritent un examen attentif.

Si nous avons commencé cette analyse des aspirations actuelles à un « renouveau confucéen » en prenant en considération sa dimension éducative, c'est notamment parce que cette dimension peut s'exprimer avec une liberté relative dans l'espace institutionnel officiel ou dans un rapport d'éloignement calculé avec celui-ci. Mais la pratique éducative fait naturellement partie d'un ensemble culturel plus vaste. La « transformation de soi » porte également l'espoir de pouvoir justifier une telle entreprise par une référence explicite à des valeurs qui ne sont pas que mondaines et qui puissent se voir reconnues, de quelque manière, par l'autorité de l'État : le religieux et le politique sont nécessairement à l'horizon de telles ambitions.

Dans un article récent, l'historien Yu Yingshi insistait sur l'importance, dans la tradition culturelle chinoise, d'une hiérarchie de notions et de rôles que la sécularisation n'est sans doute pas parvenue à faire disparaître : « Ciel, terre, prince, parents, maître »... Ces cinq caractères donnent encore parfois lieu, dans des villages, à l'écriture de « sentences parallèles », même si depuis l'ère républicaine, le prince (*jun*) a été remplacé par l'État national (*guo*) : « Aujourd'hui, que l'on fasse des recherches sur la culture de l'élite (*shangceng*) ou sur celle du peuple (*minjian wenhua*), le système de valeur qu'exprime le « *Tian di jun qin shi* » mérite notre attention <sup>(75)</sup> ». Les bouleversements du XX<sup>e</sup> siècle ont certes par-

73. « Li Zehou : tamen shi jingying he pingmin zhijian de qiaoliang » (Li Zehou : ils constituent des ponts entre les élites et le peuple), Entretien avec Li Zehou, in *Nanfang Zhoumou*, 22 mars 2007, p. 28.

74. « Ge Zhaoguang : yao gongtong tisheng bu neng jiti chenlun » (Ge Zhaoguang : nous devons tous progresser de concert, nous ne pouvons sombrer ensemble), Entretien avec Ge Zhaoguang, in *Nanfang Zhoumou*, 22 mars 2007, p. 28.

75. Yu Yingshi, «Tan "Tian di jun qin shi" de qi yuan », *Xiandai ru xue lun* (Sur le confucianisme contemporain), Taibei, Global Publishing, 1996, p. 101.

tiellement déréalisé cet univers hiérarchisé, mais pour tout appel à un avenir « confucéen », cet ordre imaginaire constitue comme la trame d'entreprises nouvelles et solidaires appelées, les unes à se réaliser, les autres à rester sans doute partiellement virtuelles.

D'une certaine manière, seul le personnage du maître (*shi*) et les multiples pratiques dans lesquelles il s'insère ont jus-

qu'à présent retenu notre attention, jusque dans la forme paradoxale de l'anti-intellectualisme. Deux prochaines études essaieront de le mettre en rapport avec de nouveaux personnages, attachés à redonner un sens au mot « confucianisme » dans les deux dimensions du religieux et du politique. •

Caractères chinois					
An shen li ming	安身立命	Li Zehou	李澤厚	shi	師
Beida	北大	Liang Shuming	梁漱溟	shuyuan	書院
budaoshi	布道師	Lingnan wenhua shuyuan	嶺南文化書院	sishu	私塾
Chen Pingyuan	陳平原	Lu Shiyi	陸世儀	sixiang	思想
Cheng Duanli	程端禮	lunli	倫理	Tang Biao	唐彪
chongjian daode	重建道德	Ma Yifu	馬一浮	Tang Junyi	唐君毅
chongjian ruxue chuantong	重建儒學傳統	Mianren shuyuan	勉仁書院	tian di jun qin shi	天地君親師
chuantong	傳統	minjian rujia	民間儒家	tongsuhua	通俗化
Chuantong wenhua yanjiuhui	傳統文化研究會	minjian shehui	民間社會	Wang Caigui	王財貴
cong nan dao yi	從難到易	minjian wenhua	民間文化	Wang Fengyi	王鳳儀
dazhong wenhua	大眾文化	minzu de fuxing	民族的復興	Wang Rixiu	王日休
Donglin	東林	Minzu wenhua shuyuan	民族文化書院	Wang Yangming	王陽明
du	讀	Mou Zongsan	牟宗三	Wang Yun	王筠
dujing	讀經	Nan Huaijin	南懷瑾	wenhua fuxing	文化復興
ertong dujing yundong	兒童讀經運動	nongmin hukou	農民戶口	wenhua zixin	文化自信
Ertong jingdian songdu gongcheng	兒童經典誦讀工程	Peng Fei	逢飛	wenyi fuxing	文藝復興
Fuxing shuyuan	復性書院	Peng Guoxiang	彭國翔	xiao'er dujing	小兒讀經
Ge Zhaoguang	葛兆光	Pinghe shuyuan	平和書院	Xie Zhaozhe	謝肇淛
gongsi	公司	pingmin	平民	Xin Ya shuyuan	新亞書院
guo	國	pujihua	普及化	xiushen	修身
guoxue	國學	Qian Mu	錢穆	xueshu	學術
guoxueban	國學班	qi	氣	xueshu de yanjiu	學術的研究
guoxueyuan	國學院	qigong	氣功	xueshu yundong	學術運動
hao ran zhi qi	浩然之氣	qimeng	啟蒙	xuetang	學堂
Hu Shi	胡適	qiyejia	企業家	xuexiao	學校
Jiang Qing	蔣慶	qu	區	yao gongtong tisheng, bu neng jiti chenlun	要共同提升， 不能集體沉淪
jiaohua	教化	Renda	人大	Yidan xuetang	一耽學堂
jiaoyu jituan	教育集團	rendao de yanjiu	人道的研究	Yu Dan	于丹
jiapu	家譜	renge de duli	人格的獨立	Yu Yingshi	余英時
jingshen shenghuo	精神生活	rujia	儒家	Zhang Dainian	張岱年
jingying	精英	rujiao	儒教	Zhang Dongsun	張東蓀
jingying yu pingmin	精英與平民	rushang	儒商	Zhang Junmai	張君勱
zhijian de qiaoliang	之間的橋梁	ruxue fuxing	儒學復興	zhihui	智慧
jun	君	Ruzang	儒藏	zhishi	知識
kewai xingqu ban	課外興趣班	shangceng	上層	zhishi jingying	知識精英
Kongzi yanjiuyuan	孔子研究院	shehui yundong	社會運動	zhi xing he yi	知行合一
le zai qi zhong	樂在其中	shen	神	Zhongguo wenhua shuyuan	中國文化書院
		shengming de jiaoyu	生命的教育	Zhu Xi	朱熹
		shengren	聖人		