

Le devenir contemporain du confucianisme

# Anshen liming ou la dimension religieuse du confucianisme

SÉBASTIEN BILLIQUOD ET JOËL THORAVAL

Le retour en Chine continentale de la référence au confucianisme prend notamment, dans les années 2000, une dimension « religieuse ». On évoque, sous cette appellation, des quêtes multiformes à travers lesquelles la recherche d'un « apaisement intérieur » fait aussi écho au souci d'un destin individuel ou collectif (*anshen liming*). Afin de mieux comprendre ces phénomènes, on considère dans cet article d'abord une histoire singulière, témoignant de ce que peut être aujourd'hui une expérience vécue se réclamant d'une religiosité confucéenne. Pour pouvoir mieux cerner le sens ainsi donné à la notion de « religion », on situe ensuite cette expérience dans le contexte désormais mouvant de catégorisations (religion, philosophie, science) longtemps acceptées comme allant de soi, mais aujourd'hui remises en question non seulement chez les élites mais dans certains segments de la société. Enfin, pour donner une idée des projets explicites et raisonnés visant à accorder à un confucianisme religieux une reconnaissance officielle et institutionnelle, on analyse trois tentatives faites en ce sens, au nom d'une « religion particulière », d'une « religion civile » ou d'une « religion d'État ».

Si il n'est pas douteux que se manifestent, dans la Chine des années 2000, de multiples formes d'un « renouveau confucéen » (*rujia fuxing*), que peuvent bien signifier les aspirations contemporaines à une réactivation de sa dimension religieuse ? Une fois aboli le culte impérial à l'autel du Ciel, une fois les académies traditionnelles transformées ou supplantées par des institutions modernes d'enseignement, une fois réduite l'ampleur des anciens cultes ancestraux, une fois les temples des lettres devenus, au mieux, de simples sites touristiques, comment ne pas se demander si toute religiosité d'inspiration confucéenne n'est pas aujourd'hui davantage imaginaire que réelle ? Les discours qui s'en réclament aujourd'hui ne se conjuguent-ils pas moins au présent qu'au passé ou au futur, que ce soit dans la commémoration des anciennes pratiques rituelles ou dans des rêveries utopiques sur leur possible restauration ?

De fait, les attitudes modernes qui pourraient se réclamer d'un passé aussi prestigieux ne peuvent être comprises que sur le fond d'une histoire séculaire dramatique où les transformations internes de la société et les influences venues de l'Occident moderne mêlent leurs effets pour affecter désormais l'ensemble du champ religieux. Un siècle de destructions massives laisse néanmoins la place à des recomposi-

tions qui se poursuivent aujourd'hui sous nos yeux : elles illustrent notamment le caractère problématique de l'usage, dans un contexte culturel chinois, de la catégorie de « religion », empruntée à la modernité occidentale<sup>(1)</sup>.

Comment dès lors percevoir, dans l'actuel bouleversement de la société chinoise, les phénomènes qui pourraient à bon droit attester d'une aspiration à un renouveau « religieux » du confucianisme ? Les enquêtes de terrain qui sont à l'origine de cette étude ne permettent de répondre que de manière imparfaite à cette question. Dans un espace social encore profondément marqué par la politique religieuse du gouvernement, il convient sans doute de suspendre un instant l'usage des catégories familières de la sociologie religieuse pour prêter attention, de manière plus empirique, à un ensemble de discours et de pratiques nécessairement ambigus, du fait des significations multiples dont ils peuvent être investis et de la rapidité des transformations qui les affectent.

Pour donner une idée de cette conjoncture nouvelle, il serait possible de considérer, à titre de symptôme, la prolifération d'un signe multivoque, celui de *xin* (confiance). Cette

1. Voir le tableau concis dressé par Vincent Goossaert, et sa précieuse bibliographie : « L'invention des "religions" dans la Chine moderne », in Anne Cheng (éd.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, col. « Folio », 2007, p. 185-213.

valeur, dont on déplore aujourd'hui l'absence ou le recul dans les interactions sociales, dénote une variété de significations allant de la confiance à la croyance.

Ainsi, un ouvrier originaire du Hubei, venu travailler dans une entreprise d'État fabriquant des chaussures et installée à Dongguan, dans un de ces nouveaux pôles industriels du delta de la rivière des Perles, décide un jour de quitter son usine. Il choisit de devenir employé dans une entreprise de restauration dirigée par une jeune femme gagnée aux idéaux confucéens et où il trouve un contentement quotidien, en s'adonnant tous les matins à la lecture solitaire ou collective des *Entretiens* de Confucius.

*Les conditions de travail étaient dures dans cette usine, explique-t-il. Pourtant, ce n'était pas un problème matériel : je gagnais mieux là-bas qu'aujourd'hui. Mais dans cette usine, les gens ne pensaient qu'à l'argent, il n'existait pas de confiance (xin). Je suis plus heureux ici<sup>(2)</sup>.*

À l'autre bout de l'échelle sociale, toujours dans le Guangdong, un entrepreneur gagné à l'idée d'un nouveau confucéen évoque aussi la nécessité de la confiance, tant au sein de son entreprise, où les employés sont encouragés à s'inspirer de l'enseignement des classiques, qu'au sein du monde économique et social en général<sup>(3)</sup>...

À suivre la variété des contextes où cette notion se trouve invoquée, on pourrait dessiner les linéaments d'une véritable « économie générale » du *xin*, tirant son efficacité tant des ressources de la tradition culturelle chinoise que des impératifs de la nouvelle société capitaliste. Il faudrait, dès lors, déployer les trois domaines possibles de cette vertu collective : la dimension de « confiance » qui s'exprime dans la relation sociale, la dimension de « crédit » qui s'affirme dans la relation économique et la dimension de « croyance » qui imprègne la relation religieuse en général<sup>(4)</sup>. C'est au sein d'un tel espace que le qualificatif de « religieux », appliqué à certains aspects de l'actuel engouement confucéen trouverait à la fois sa spécificité mais aussi ses limites.

La présente étude se limitera à présenter trois aspects d'une quête multiforme que traduit assez bien l'expression restée populaire d'*anshen liming*, où la recherche d'un apaisement intérieur renvoie aussi au souci d'un destin individuel ou collectif<sup>(5)</sup>. Afin de montrer la profondeur d'une expérience vécue se réclamant aujourd'hui d'une religiosité confucéenne, on considèrera d'abord une *histoire singulière*, celle d'une femme d'affaires « convertie » au confucianisme à l'issue d'un parcours long et complexe. Pour pouvoir mieux cer-

ner le sens ainsi donné à la notion de « religion », cette expérience demandera à son tour à être située dans le contexte désormais mouvant de *catégorisations* (religion, philosophie, savoir...) longtemps acceptées comme allant de soi, mais aujourd'hui remises en question non seulement chez les élites mais dans certains secteurs de la société. Enfin, pour donner une idée des projets explicites et raisonnés visant à accorder à un confucianisme religieux une *reconnaissance officielle et institutionnelle*, on analysera trois tentatives faites en ce sens, au nom d'une « religion particulière », d'une « religion civile » ou d'une « religion d'État ».

### « The varieties of religious experience »

Dans la foule des multiples commerces qui émaillent le tissu urbain de la ville nouvelle de Shenzhen, il faut avoir eu recours à l'intercession d'une personne amie ou partageant les mêmes engagements pour avoir accès au restaurant végétarien de Mme D., que rien ne distingue de beaucoup d'autres, sinon peut-être son nom qui évoque un certain « Monastère du Lac de l'Oie ». Le visiteur est cordialement accueilli par une jeune femme d'une quarantaine d'années, prête à faire part de son expérience personnelle et communautaire avec un singulier mélange de lucidité et de ferveur<sup>(6)</sup>...

Son histoire présente une succession d'événements dramatiques où l'on pourrait retrouver un schéma propre à beaucoup d'expériences religieuses, celle d'un bonheur factice, suivi d'une déchéance puis d'un accès douloureux au salut. Mais ce dont il s'agit ici, c'est de discerner le rôle particulier joué, dans un tel contexte, par la référence au confucianisme.

Sa jeunesse voit le passage de la fin de l'époque maoïste (à 14 ans, elle est engagée dans une troupe de danse de l'Armée populaire de libération) à la société nouvelle, engendrée par les réformes de l'ère denguiste. Comme elle l'explique :

*Je viens d'une famille de militaires du Liaoning, sans éducation. C'est une génération qui n'a connu que l'expérience de la lutte. Or quel avantage tire-t-on de*

2. Entretien, Shenzhen, juin 2007.
3. Entretien, Guangzhou, juin 2006.
4. L'analyse d'une telle « économie du *xin* » fait l'objet d'une étude en cours.
5. Sur cette notion voir l'ouvrage collectif *Anshen liming yu dongxi wenhua* (*Anshen liming et cultures orientale et occidentale*), Hong Kong, Fazhu chubanshe, 1992.
6. Entretiens, Shenzhen, juin 2007.

*la lutte, la lutte entre frères ou celle qui oppose ceux d'en haut et ceux d'en bas ? Aujourd'hui encore, mes parents représentent cette génération où l'on vénère Mao Zedong, où la vie spirituelle (jingshen shenming) a été détruite. Dans leur cœur, on ne trouve pas de paix....*

À 20 ans, elle quitte l'armée, et part chercher du travail dans plusieurs villes. Son esprit indépendant et entreprenant s'accommode au mieux des opportunités offertes par l'économie de marché qui prospère dans les années 1990. Partie simple servante dans un modeste restaurant, elle devient patronne (*laoban*) et, à 25 ans, entre dans la catégorie enviée des « plus de 10 000 renminbis » de revenu.

Mais cette vie plus facile engendre la dissipation et l'angoisse :

*J'avais toutes les choses matérielles possibles, mais je vivais dans un enfer. J'ai fait n'importe quoi, j'ai commis bien des fautes, vous savez... Quand on n'a pas d'éducation, de religion, ou de capacité d'être humain (zuoren) et qu'on a beaucoup d'argent, on peut faire n'importe quoi... Normalement, quand on commet un crime ou un péché (fanzui), on s'en repend (chanhui), n'est-ce pas ? Pas moi. Je m'en moquais. Ma vie était désordonnée, j'étais incapable d'une pensée rationnelle (lixing de sikao). Je me rendais compte que l'argent ne pouvait résoudre mes problèmes et je m'adonnais à diverses superstitions (mixin) ...*

C'est la rencontre avec le bouddhisme qui lui permet de sortir de cette période de déréliction. Un adepte lui fait comprendre qu'elle va à sa perte : « Tu es comme morte, tu peux avoir une nouvelle vie, mais je ne peux moi-même t'aider : tu dois d'abord lire les sutras bouddhistes ».

*Pendant trois ans, j'ai vécu une existence de bouddhiste (jiaotu) et suis devenue différente des autres. J'ai compris que les actes mauvais (eguo) provenaient d'un cœur mauvais (exin). Le bouddhisme peut transformer les gens qui vivent dans la confusion en personnes qui comprennent. J'ai lu seule ces sutras, mais à cause de la vie que j'ai menée, je les ai compris... Le bouddhisme n'est pas une religion : il ne commande pas, il enseigne. On demande quelque chose à Dieu, on ne demande rien à Bouddha. C'est une haute sagesse qui consiste en un devenir éveillé, un devenir sage (chengfo chengsheng). L'homme ordinaire peut*

*devenir bouddha : il ne s'agit pas d'une superstition formelle, mais d'une transformation réelle...*

Cette rupture marque les débuts d'une existence nouvelle qui provoque d'abord l'incompréhension de son milieu d'origine :

*Aujourd'hui, je n'ai rien, je n'ai pas de voiture, je n'ai pas de salaire fixe, je ne m'occupe pas d'argent, et mes parents continuent de me croire folle ! Cela m'est égal.*

Pourtant, cette expérience bouddhiste ne constitue qu'un premier stade dans ce qui apparaît comme une rédemption. C'est le confucianisme qui donnera à sa vie une orientation qu'elle croit définitive, grâce aux enseignements du philosophe et pédagogue taïwanais, Wang Caigui. Connue d'abord par les CD promouvant la récitation des classiques, qu'elle destinait à sa propre fille, ce disciple de Mou Zongsan va jouer un rôle considérable dans sa vie. Elle le rencontrera en 2004, et se donnera désormais comme mission de propager l'enseignement confucéen de sagesse auprès des enfants comme auprès des adultes. Son entreprise organise en effet des cours de récitation de textes pour enfants, mais les employés du restaurant s'adonnent aussi à des exercices de lecture tandis qu'un public nombreux de clients ou d'amis assistent à des conférences sur les vertus d'une éducation confucéenne<sup>(7)</sup>.

Mais l'adhésion qu'elle accorde au confucianisme va bien au-delà d'une entreprise éducative. Ce que lui apporte la rencontre avec le penseur taïwanais, c'est la révélation qu'il s'agit avec l'enseignement confucéen du « destin de l'humanité tout entière » (*renlei de mingyun*).

*Si le confucianisme était seulement une doctrine particulière (yi men), si ce n'était qu'un problème d'idéologie, ça ne vaudrait pas la peine de l'étudier. Ce n'est pas une doctrine pour savants, c'est la direction où l'humanité peut trouver refuge (renlei guisu de fangxiang). Il n'existe pas de frontières raciales ou religieuses : le confucianisme peut résoudre les problèmes du monde...*

En dépit de sa singularité, l'expérience de Mme D. permet de se poser quelques questions sur ce qu'il faut bien appeler

7. Voir Sébastien Billoud et Joël Thoraval, « *Jiaohua* : Le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif », *Perspectives chinoises*, n° 2007/4, p. 14.

la dimension proprement religieuse du confucianisme. Remarquons en premier lieu qu'on ne peut guère appeler son adhésion au confucianisme autrement que comme une conversion. Cette adhésion délibérée aux idéaux ultimes de la sagesse confucéenne a été précédée d'une période de crise et de dépossession. Elle ne s'est définitivement fixée qu'après une longue quête spirituelle, la menant des « superstitions » (sur lesquelles elle ne dit rien) aux ressources du bouddhisme. Une telle expérience est plutôt exceptionnelle chez des femmes ou des hommes d'affaires s'étant attachés aux idéaux confucéens. Certes, il a déjà été question, à Zhuhai, de l'académie du « Pinghe shuyuan », offrant une existence communautaire à un petit groupe d'adeptes et un réseau de multiples sympathisants. Son fondateur et directeur, un entrepreneur prospère, avait trouvé la voie confucéenne après une expérience américaine, au cours de laquelle il avait embrassé la foi baha'i<sup>(8)</sup>... Mais pour la grande majorité des hommes d'affaires déclarant leur intérêt pour le confucianisme, celui-ci se présente comme un complément ou un accomplissement, davantage que comme un refuge après une expérience de rupture. Pour certains, la lecture de textes classiques et la participation à des conférences, organisées par de grandes universités viennent comme couronner une réussite dans les affaires en satisfaisant un besoin d'éveil intellectuel ou une aspiration à des valeurs moins matérialistes. Pour d'autres, devenus à leur tour des propagateurs occasionnels ou réguliers, c'est aussi l'occasion de mettre en valeur un capital culturel et social.

Remarquons aussi le rôle particulier joué par le bouddhisme. Cette strate de l'expérience de Mme D. n'est pas niée mais amplifiée et réorientée par l'enseignement confucéen. Il s'agit donc, à la fois, de restituer l'esprit commun qui se trouve au fondement des deux enseignements tout en soulignant la supériorité de la perspective confucianiste. Pour elle :

*Il ne faut pas, exagérer la différence entre la voie du bodhisattva (pusa) et celle du sage (shengxian). Ce sont deux mots différents pour désigner une même chose. Les deux enseignements sont dans la vie. Quand on devient bodhisattva, où aller sinon dans la vie même ? Il ne s'agit pas de se soucier seulement de soi, de rechercher un lieu loin des vicissitudes (fannao), un paradis d'Occident (Xitian). C'est pareil dans le confucianisme. Beaucoup l'étudient pour eux-mêmes (weile geren), pour des raisons académiques (xueshu). C'est une attitude d'homme de peu (xiaoren), ce sont de faux confucéens (ruzhe). On ne peut quitter la société...*

Il entre dans cette attitude des éléments très anciens, mais aussi des préoccupations plus contemporaines. Sans même remonter à la relation faite à la fois d'intimité et de tension qu'entretiennent les deux enseignements depuis la réforme néo-confucéenne des Song, on sait combien le bouddhisme a joué un rôle parfois décisif au siècle dernier dans la reformulation moderne d'un message confucéen. À l'heure où les cadres institutionnels du confucianisme étaient peu à peu démantelés, il apparaissait à certains lettrés comme le seul contrepoids possible à la puissance occidentale, à la fois par la complexité de ses constructions théoriques et par ses pratiques caritatives orientées vers le peuple ; à l'occasion, et paradoxalement, cette doctrine non violente pouvait encourager la mobilisation nationaliste<sup>(9)</sup>. Mais on pouvait aussi trouver dans un enseignement bouddhiste la réponse à une crise existentielle engendrée par les bouleversements de la société, qui ne soit pas contradictoire avec l'engagement social confucéen. De fait, par ses références à Liang Shuming, notre restauratrice a bien conscience de se rattacher aussi à cette double filiation<sup>(10)</sup>.

Mais la conjoncture des années 2000 laisse aussi apparaître des raisons supplémentaires à cette complicité délibérée du bouddhisme et du confucianisme. Sur le Continent, un certain nombre de sites Internet ou de publications propageant les classiques confucéens sont en réalité animés par des fidèles bouddhistes. Il entre dans cette alliance un mélange de conviction et de calcul : de conviction, en raison d'une conception de l'enseignement de sagesse adaptant ses préceptes en fonction du niveau de compréhension dont est capable le public potentiellement visé (les publications du maître taïwanais Nan Huaijin pouvant ici servir d'exemple<sup>(11)</sup>), mais de calcul aussi puisque le bouddhisme, étant reconnu comme religion officielle, se voit théoriquement interdire tout prosélytisme par le régime postmaoïste. En présentant un visage confucéen, l'enseignement bouddhiste peut en revanche apparaître davantage comme une incitation à la sagesse et à la moralité, dans l'esprit de la tradition culturelle nationale.

L'expérience de Mme D. soulève aussi une autre question, celle de la légitimation d'un tel enseignement. Cette question met à son tour en lumière le rôle central joué par une

8. *Ibid.*, p. 13.

9. Voir notamment Chan Sin-wai, *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*, Hong Kong, Chinese University Press, 1985.

10. Pour une explication par Liang Shuming de ses rapports avec le confucianisme et le bouddhisme, cf. l'entretien avec Wang Zongyu, « Shi rujia haishi fojia ? » (Confucéen ou bouddhiste ?), *Zhongguo wenhua yu Zhongguo zhexue*, Pékin, Dongfang chubanshe, 1986, p. 560-565.

La lignée  
des maîtres  
dont se réclame  
Mme D.



Wang Yangming



Liang Shuming



Mou Zongsan

figure particulière, celle du maître. Le discours tenu à ce sujet n'est pas sans ambiguïté. En effet, Mme D. peut à l'occasion relativiser la fonction du maître, en mettant l'accent sur la dimension d'auto-libération que comporte le confucianisme :

*Lorsqu'on étudie le bouddhisme, l'erreur est de vouloir quitter ce monde ; lorsqu'on étudie le confucianisme, l'erreur est de se poser en maître. Sans rectifier cette erreur, on n'a aucune possibilité d'étudier le véritable enseignement (zhengzheng de xuewen). Il ne s'agit pas d'obéir au maître mais de suivre son « cœur originel » (benxin). C'est là la grandeur du confucianisme (rujia de weida)..*

Ainsi qu'on le verra à propos de l'usage particulier qui est fait par elle de la notion de « religion », une telle attitude s'explique aussi par la volonté de ne pas laisser confondre l'enseignement confucéen (*jiao*) avec une conception d'institution religieuse (*zongjiao*) apportée par l'Occident chrétien. De même qu'on n'« obéit » pas à un dieu ou à un bouddha, de même on n'« obéit » pas au maître : on y trouve l'instrument de son propre développement. Il reste que cette relativisation théorique du rôle du maître s'accompagne d'une valorisation pratique qui peut revêtir des formes extrêmes. Depuis sa rencontre personnelle avec Wang Caigui, Mme D. reste, au moins dans son esprit, dans une relation permanente avec ce professeur. Cette communication à distance avec le maître taïwanais va au-delà de simples conseils demandés au téléphone ou par Internet :

*Nous ne communiquons pas longuement. Mais à chaque fois existe une relation de résonance réciproque (xiangying). On peut sentir cela dans la méditation bouddhique. Le maître a une existence transcendante (chaoyue de cunzai), il est toujours là (yongyue zai)...*

C'est probablement cette médiation du maître qui rend compte de l'efficacité propre reconnue par elle au confucia-

nisme. En effet, son expérience du bouddhisme était celle d'une autodidacte, lisant en solitaire les sutra ou les commentaires écrits de maîtres inconnus et menant un style de vie qui l'éloignait de son entourage. Mais l'intercession vivante du maître confucéen lui apporte à la fois la confirmation recherchée de sa vocation (« tu as atteint le niveau ou *jingjie* nécessaire ») et la possibilité de s'insérer à son tour dans une lignée de maîtres, tirant eux-mêmes leur légitimité de sages passés ou présents. Interrogée sur l'existence de tels sages, elle mentionnera notamment Wang Yangming, Liang Shuming, Mou Zongsan, Wang Caigui lui-même... Il est clair qu'il existe, dans son esprit, une sorte de *continuum* entre le maître véritable et le sage capable d'incarner dans son existence l'enseignement confucéen.

Un dernier aspect concerne l'horizon d'attente que cet enseignement rend possible dans l'esprit de ses auditeurs. Il existe certainement des degrés d'initiation différenciés entre les employés du restaurant qui confessent le réconfort que leur apporte la lecture quotidienne des classiques et les parents, originaires d'une classe plus aisée, qui sont prêts à retirer leurs enfants du système éducatif officiel pour les confier à une nouvelle communauté, où l'éducation est conçue comme une véritable « incorporation », dans la vie quotidienne, du sens des textes confucéens<sup>(12)</sup>. C'est chez cette minorité d'adeptes que les accents presque messianiques de l'entreprise se font entendre. Cette perspective utopique s'exprime au travers d'une triple conviction. On y trouve d'abord affirmée la supériorité du maître sur le chef de famille, la légitimité plus grande d'un *shidao* (voie du maître) sur le *xiaodao* (piété filiale) : « le maître est plus important que les parents ; les parents donnent la vie, mais le maître apporte la sagesse ». Ce rôle dévolu au maître s'accompagne, du reste, d'un sentiment d'urgence particulière,

11. Né en 1918 à Wenzhou, Nan Huaijin a suivi une carrière militaire sous l'ère républicaine, avant de se tourner vers l'étude des différentes écoles bouddhistes. Réfugié à Taïwan en 1949, il entretient avec le continent des relations d'affaires et des activités privées d'enseignement depuis les années 1990.

12. Sur le rôle du corps, de l'enfant et du peuple dans cette éducation, voir Sébastien Billioud et Joël Thoraval, « *Jiaohua* : Le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif », *art. cit.*, p. 14-21.

compte tenu de la discontinuité introduite par l'époque communiste et postcommuniste :

*le maître a aujourd'hui 57 ans... Si on ne peut éduquer les enfants selon ses principes, c'est l'avenir du confucianisme qui est compromis...*

Le relâchement volontaire de l'emprise familiale sur les enfants promis à l'éducation nouvelle rend ensuite possible une ouverture sur un horizon démesuré : « ce ne sont pas nos enfants, ce sont les enfants de la nation (*minzu*), les enfants de l'humanité (*renlei*) ». Enfin, cette vision s'accompagne d'un rêve trans-générationnel : « les enfants qui ont récité les classiques épouseront des enfants qui ont fait comme eux, et ils auront des enfants à leur tour... ». En somme, dans ces moments d'exaltation, c'est l'horizon d'une humanité régénérée qui se profile, grâce à ce qu'on pourrait appeler une production de sages ou de saints... D'autant plus qu'en dépit de sa générosité, l'action entreprise se déploie sur le fond d'une dénonciation permanente, auprès des parents, de la pollution ambiante (*wuran*) : celle-ci affecterait irrémédiablement tant le système d'éducation en vigueur que les communications de masse dont il faudrait protéger les enfants. Si ce devenir sectaire constitue une virtualité chez un mouvement de ce type, il demeure malgré tout exceptionnel, sous cette forme, dans les diverses entreprises se réclamant aujourd'hui d'un renouveau confucéen.

## Inventions et remises en causes des catégorisations modernes

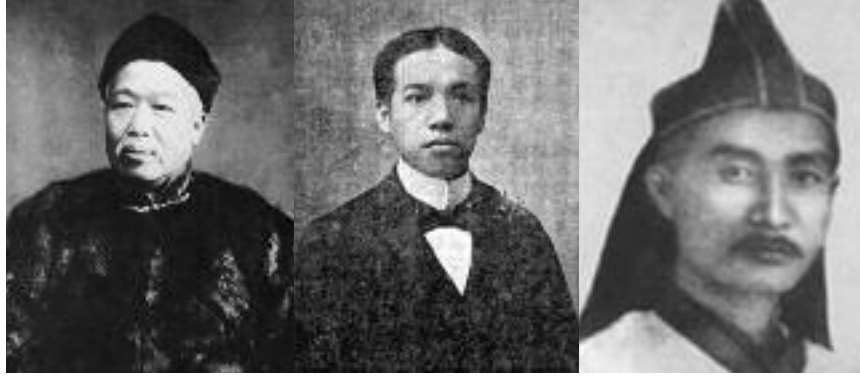
La réémergence actuelle d'un confucianisme se voulant religieux, fût-ce sous des formes encore embryonnaires, n'est intelligible que si elle est replacée dans une histoire plus que séculaire où la notion occidentale moderne de « religion » joue un rôle central dans la redéfinition moderne de la civilisation chinoise. Il existe naturellement une sorte de préhistoire à ces débats, où la confrontation de la Chine impériale à l'Europe des XVI<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles pose déjà le problème de la spécificité religieuse du confucianisme : la « querelle des rites », produit des interprétations audacieuses des missionnaires de la Compagnie de Jésus, porte déjà témoignage de ce premier âge de perplexité mais aussi de dialogue relatif entre Chine et Occident. Mais ce qui fait le caractère dramatique des transformations qui s'opèrent à la fin de la dynastie mandchoue, c'est naturellement le contexte des entreprises impérialistes européennes et la suprématie

d'un savoir occidental dont la Chine se voit obligée, pour sa propre survie, de faire l'apprentissage. Il serait hors de propos de retracer ici cette histoire complexe. On ne peut en rappeler que quelques caractères essentiels, dans la mesure où leur incidence se fait encore sentir de nos jours.

## Un enseignement en quête de catégories

Il est remarquable, en premier lieu, que la notion inconnue en Chine de « religion » ne soit pas introduite isolément mais avec l'ensemble des catégories structurant alors la culture et la société européenne : religion, science, politique, beaux-arts, littérature, philosophie... -chaque concept ne prenant naturellement son sens que de sa confrontation à tous les autres. Cette panoplie catégorielle introduite dans un temps remarquablement court, en général grâce à la médiation du Japon de l'ère Meiji, rend nécessaire une réorganisation complète de l'ordre culturel et social de la Chine, ce qui signifie une destruction et une réinvention de pans entiers de sa civilisation. Au risque du schématisme, il est possible de reconstruire, plus logiquement que chronologiquement car les étapes de cette évolution se chevauchent, les différents moments de la confrontation de l'héritage confucéen à la catégorie nouvelle de religion.

La première période voit une longue résistance, du fait de l'État impérial puis des lettrés restés attachés à cette tradition, de la catégorie native et de nature inclusive de *jiao* (« enseignement ») au néologisme de nature plus exclusive de *zongjiao* traduisant la notion européenne de « religion organisée ». Ce qui rend cet affrontement particulier, et qui n'est pas toujours suffisamment souligné, c'est que ce n'est pas la « religion occidentale » en général dont l'ombre plane désormais sur la Chine, mais la catégorie *moderne* de religion, produit d'une société européenne progressivement sécularisée. Là où au XVIII<sup>e</sup> siècle l'empereur Yongzhen, confronté aux entreprises missionnaires, croyait pouvoir opposer de manière globale le confucianisme et le monothéisme chrétien comme deux variétés d'« enseignement », le *jiao* chinois s'opposant au *jiao* occidental, l'État impérial déclinant se voit défier par des institutions occidentales différenciées et devenues relativement autonomes quant à leurs sphères de valeurs respectives, qu'il s'agisse des églises ou sectes religieuses, des institutions savantes et universitaires ou encore des partis et mouvements politiques. L'ancien « enseignement » confucéen, qui englobait dans un esprit ritualiste aussi bien l'ordre cosmique et politique que les prescriptions du bon comportement éthique et social, se voit confronté à un dispositif institutionnel beaucoup plus



Kang Youwei

Liang Qichao

Chen Huanzhang

étroit : le sous-système religieux européen, restructuré dans un contexte social marqué par la sécularisation et le nouvel horizon démocratique.

Dès la fin de l'Empire s'accroît la distinction entre ce qui relève du « savoir » (*xue*) et de l'« enseignement » proprement dit (*jiao*), lequel, devant l'importance grandissante de la science et de la technique occidentale, acquiert de fait un sens plus restrictif, centré sur les valeurs fondamentales de la tradition chinoise<sup>(13)</sup>. À cet égard, les toutes dernières années de l'ère impériale voient s'affirmer avec le plus d'éclat, pendant un court moment, la différenciation en cours entre les dimensions culturelles et religieuses de l'ancien héritage. En effet, si la suppression du système des examens, en 1905, signifie désormais la fin d'une institution essentielle de l'ordre culturel confucéen, la prééminence du confucianisme comme enseignement ou religion d'État (*guojiao*) se trouve, comme par compensation, confirmée quand le culte rendu à Confucius est promu, pour la première fois dans l'histoire, au rang de Grand rituel impérial, à égalité avec celui rendu au Ciel et à la Terre...

La nouvelle donne introduite par l'instauration de la République après 1911 place naturellement les défenseurs d'une conception inclusive de l'enseignement traditionnel (*baojiao*), comme Kang Youwei, devant une situation nouvelle. L'ambiguïté était encore possible lorsque Liang Qichao défendait dans son exil japonais les projets réformateurs de son maître, promu au rang d'un nouveau Luther du confucianisme : on a pu montrer comment, un court instant, le principal introducteur en chinois du néologisme japonais traduisant le terme de religion (*shukyo*) utilisait cette notion nouvelle tout en lui conservant la signification plus ancienne et plus englobante d'enseignement (*jiao*). Il s'agissait alors moins de souligner la religiosité présumée de Kang Youwei que de justifier sa reformulation complète du confucianisme, orientée avant tout vers un programme intramondain (égalitarisme, progressisme, altruisme, etc.<sup>(14)</sup>). Si cette ambiguïté devient ensuite de plus en plus difficile, ce n'est pas seulement en raison de l'approfondissement du débat intellectuel – Liang Qichao,

dès 1902, refuse de voir en Confucius un personnage religieux<sup>(15)</sup> – c'est aussi et surtout en raison du nouvel ordre politique. Dorénavant, en effet, l'élaboration d'une constitution républicaine exige de poser en termes précis et de nature *juridique* le problème du statut futur du confucianisme en Chine : est-il une doctrine susceptible de devenir une religion nationale ? Ces débats constitutionnels, rendus chaotiques par les événements politiques, n'aboutiront qu'à une formule de compromis, bientôt dépassée par la sécularisation plus radicale introduite par les partis nationaliste puis communiste<sup>(16)</sup>.

C'est à cette époque que le terme de *Kongjiao*, déjà utilisé à la fin de l'Empire, commence à désigner à proprement parler ce que nous appellerions une « religion confucéenne », invoquant dans son titre le nom même de Confucius. De manière assez ironique, l'invention occidentale de la notion de « confucianisme », élaborée par l'érudition européenne du XIX<sup>e</sup> siècle, sur le modèle des religions universelles créées par Jésus ou Mahomet, trouve ainsi à retardement sa réalisation effective sur le sol chinois... Fondée en 1912, l'Association de la religion confucéenne (*Kongjiaohui*) se propagera rapidement pendant les premières années de la République sous l'impulsion d'un des disciples de Kang Youwei, Chen Huanzhang (1880-1933) : deux ans après sa création, 132 branches avaient été ouvertes en Chine et à

13. La proposition de Wang Zhao, pourtant adversaire de Kang Youwei, de constituer, dès 1898, un ministère de l'Enseignement confucéen (*jiaobu*), distinct du ministère de l'Éducation (*xuebu*) illustre déjà cette situation. Voir Hsi-yuan Chen, « Confucianism Encounters Religion : The formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China », thèse de doctorat en histoire et études de l'Extrême-Orient, Harvard, UMI Microform 9936192, 1999, p. 89.

14. *Ibid.*, p. 62.

15. Sur l'évolution complexe de Liang Qichao à l'égard de la notion de religion, voir Marianne Bastid-Bruguière, « Liang Qichao yu zongjiao wenti » (Liang Qichao et le problème de la religion), in Hazama Naoki (éd.), *Liang Qichao, Meiji Riben, Xifang* (Liang Qichao, le Japon de Meiji et l'Occident), Pékin, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2001, p. 400-457.

16. Loin d'avaliser la proposition des partisans du confucianisme comme religion d'État (*guojiao*), l'article 11 de la nouvelle rédaction de 1923 se contente d'indiquer, en termes vagues, que les citoyens de la République de Chine jouissent de « la liberté de rendre un culte à Confucius et de professer toute religion... en conformité avec la loi ». Hsi-yuan Chen, *Confucianism Encounters Religion*, op. cit., p. 187.

l'étranger<sup>(17)</sup>. On peut parler, à son sujet d'un rapport de rivalité mimétique avec les pratiques du christianisme protestant, dont il cherchera à élaborer des équivalents confucéens : depuis les services hebdomadaires réunissant des adeptes dûment répertoriés comme croyants (*jiaotu*) jusqu'à l'institution de vêtements, de symboles et de fêtes religieuses particulières<sup>(18)</sup>...

Dès cette époque, l'affirmation d'une religion confucéenne au sein de l'espace politique chinois devra apporter des réponses à un triple problème, que retrouveront, dans d'autres termes, leurs successeurs lointains des années 2000 : comment concilier l'aspiration à une prééminence de la religion nationale et la nécessaire liberté des confessions religieuses ? Comment faire en sorte qu'un confucianisme ainsi promu ne fragilise pas l'unité de la nouvelle nation, en raison des religions particulières à certaines populations non-han (lamaïsme, islam...) ? Enfin, comment retrouver des lieux de culte spécifiques dans l'espace public après la destruction ou le détournement à d'autres fins d'institutions aussi essentielles que les temples des lettres ou les académies (*shuyuan*) où se transmettait l'ancien enseignement ? S'il convient d'ajouter un mot sur ce dernier point, c'est en raison de ce qu'on pourrait appeler un préjugé lettré, dont les effets se feront sentir tout au long du XX<sup>e</sup> siècle.

En effet, ce qui souvent domine les préoccupations des lettrés partisans d'une « religion confucéenne » dans les années 1910-1920, c'est la crainte que les masses chinoises ne se trouvent pas au rendez-vous. N'y a-t-il pas là une sorte de paradoxe, s'agissant d'une population profondément marquée par des siècles de confucianisme impérial<sup>(19)</sup> ? C'est que ces lettrés regrettent avant tout les anciennes institutions fréquentées par l'élite, temples ou académies, où la couche sociale des anciens *shidafu* trouvait la légitimation de sa fonction directrice au sein de la société. Ces lettrés, dont le statut sociologique change progressivement au sein du nouvel espace républicain, devenant ainsi des hommes politiques, des intellectuels ou des universitaires, n'accordent désormais qu'une attention secondaire à l'univers immense des pratiques populaires, dans le monde des temples lignagers ou des associations culturelles locales. Ne trouveraient-ils pas pourtant matière à réflexion devant la vitalité des rituels pratiqués dans le monde des *citang* de clan ou de lignage, où les classiques ritualistes ne cessent de faire l'objet d'interprétations de la part des membres les plus éduqués de la communauté locale ? À cette mise à distance de pratiques centrées sur la parenté, de la part d'élites devenues progressivement urbaines et se projetant dans un espace national, s'ajoute une méfiance traditionnelle devant des

croyances populaires soupçonnées d'être « superstitieuses » ou hérétiques. La nouvelle religion confucéenne s'attache donc à reconquérir et à encadrer de manière sectaire des milieux populaires qui lui apparaissent comme « déconfucianisés » et à les protéger des séductions rivales des églises et sectes chrétiennes, particulièrement actives dans leur action éducative et caritative<sup>(20)</sup>. D'une certaine manière, il faudra attendre l'apparition d'une autre communauté intellectuelle, la brillante école chinoise de sociologie et d'anthropologie des années 1930-40, pour que l'univers brisé des croyances et des pratiques de la population chinoise puisse se voir restituer une manière de cohérence, au-delà des politiques modernes relatives à la « croyance », à la « religion » ou aux « superstitions ».

Si ce deuxième temps, qui voit s'affirmer pleinement une « religion confucéenne » de style occidental, marque aussi son échec relatif, c'est parce que les années 1920 voient également le triomphe d'une deuxième catégorie occidentale, celle de science (*kexue*) : c'est désormais à son aune qu'une partie de la nouvelle intelligentsia se met à réévaluer l'héritage culturel<sup>(21)</sup>. Ce débat, lancé notamment par la revue *Xin qingnian* où se retrouvent les animateurs du Mouvement du 4 mai 1919, a pour conséquence, au nom de l'idéal scientifique, de refuser toute légitimité à la religion dans la société chinoise à venir, qu'il s'agisse du christianisme ou du confucianisme sous ses nouveaux habits religieux – les deux rivaux se trouvant ainsi renvoyés dos à dos. En 1930, l'Association pour une religion confucéenne n'attire plus les nouvelles élites et Chen Huanzhang quitte le continent pour se rendre à Hong Kong : son mouvement connaîtra des suites qui ne sont pas sans effet sur la situation contemporaine qui nous intéresse. Ainsi que le remarque notamment Zheng Jiadong,

17. Sur ce personnage, cf. Nicolas Zufferey, « Chen Huanzhang et l'invention d'une religion confucianiste au début de l'époque républicaine » et sur le contexte, cf. Vincent Goossaert, « Les mutations de la religion confucianiste, 1898-1937 », in Flora Blanchon et Rang-Ri Park-Barjot (éd.), *Le nouvel âge de Confucius*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2007, p. 173-188.
18. Gan Chunsong souligne l'influence que le christianisme a pu avoir sur le développement et la transformation des « religions locales » et particulièrement du confucianisme. Il donne également des éléments sur l'organisation de cette religion confucéenne. Gan Chunsong, « Cong Kang Youwei dao Chen Huanzhang » (de Kang Youwei à Chen Huanzhang), in Gan Chunsong (éd.), *Rujia, rujiao yu zhongguo zhidu ziyuan*, Nanchang, Jiangxi chuban jituan, 2007, p. 35 sq et p. 75-76.
19. Ainsi, Yan Fu observe qu'en dépit de son emprise sur la société depuis les Han, le confucianisme n'est jamais devenu une foi populaire : « Yan Fu noted that "most females and children know about the ideas of heaven, hell, Buddha and Yama" but none of them has ever heard the names of any of Confucius' disciples ». Chen Hsi-yuan, *Confucianism encounters religion*, op. cit., p. 85.
20. Chen Hsi-yuan note aussi que le programme de Chen Huanzhang s'oriente vers les jeunes, les travailleurs et marchands, les femmes et les villages. *Ibid.*, p. 223-224. On retrouve de telles ambitions chez bien des activistes du renouveau confucéen actuel.
21. D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought : 1900-1950*, Yale University Press, 1965.



les publications de la majorité des spécialistes n'aborderont plus le confucianisme en termes de « religion » jusque vers 1950<sup>(22)</sup>. Des appellations plus séculières désignent désormais majoritairement la tradition confucéenne dans les publications académiques, que ce soit en termes d'école (*rujia*) ou de savoir (*ruxue*) : la « religion de Confucius » (*Kongjiao*) connaît en revanche une éclipse durable.

Mais ce contexte polémique antireligieux encourage à son tour un troisième moment, marqué désormais par la suprématie de la catégorie de « philosophie » (*zhexue*). Dès la fin de l'Empire, suivant l'exemple du Japon de l'ère Meiji depuis au moins l'époque des Inoue Tetsujirō, de grands lettrés comme Wang Guowei avaient déjà reconnu dans la « case philosophique » du savoir occidental l'espace conceptuel le moins inadapté au *scholarship* issu de la tradition confucéenne. Mais l'essor des universités modernes en Chine, l'accentuation des échanges académiques avec l'Europe et l'Amérique ainsi que la confrontation avec les grands systèmes philosophiques occidentaux vont contribuer à développer une sorte d'âge d'or d'une nouvelle « philosophie chinoise », dont le représentant le plus prestigieux est sans doute Feng Youlan, aussi capable de systématiser conceptuellement l'enseignement confucéen que d'en retracer l'histoire, de manière rétrospective. Pourtant c'est dans le relatif exil de Hong Kong ou de Taïwan que le « confucianisme philosophique » connaîtra son plus grand éclat, avec des penseurs de l'envergure d'un Mou Zongsan. On verra que l'appauvrissement simultané qu'implique cet enfermement de l'ancien « enseignement » confucianiste dans l'espace disciplinaire du département de philosophie ne deviendra clairement apparent qu'un demi-siècle plus tard.

L'épisode maoïste, au nom d'un anti-confucianisme forcé trouvant son paroxysme lors de la Révolution culturelle et n'accordant épisodiquement à Confucius que le qualificatif d'« éducateur » (*jiaoyujia*) aura aussi pour effet de couvrir d'un voile d'amnésie la complexité de cette évolution. Il sera alors nécessaire, pour les jeunes historiens de l'après-maoïsme, de retrouver la mémoire de ces trois grands moments du destin contemporain du confucianisme : la résistance d'une conception exhaustive d'un enseignement (*jiao*) étendu aux diverses dimensions de l'expérience, la tentation d'un véritable devenir ecclésial propre à un confucianisme religieux (*Kongjiao*) et ce qu'on pourrait appeler le refuge ou la position de repli philosophique de cette tradition, capable de systématiser abstraitement, sous formes de philosophèmes, un idéal de sagesse ultime auquel on prétend néanmoins rester fidèle (*rujia zhexue*).

## Une fluidité retrouvée : la remise en cause des catégorisations du XX<sup>e</sup> siècle

C'est progressivement, à partir des années 1980, que le « confucianisme » acquiert une visibilité nouvelle. Mais le souvenir de l'ancien enseignement plénier (*jiao*) ne ressort que mutilé de trois décennies de critique radicale : il ne survit guère que sous la forme d'un savoir fragmenté, confié à l'érudition de milieux universitaires. Certes, la politique d'ouverture permet progressivement une réappropriation des développements intellectuels relatifs au confucianisme poursuivis au-delà du continent, en particulier à Hong Kong ou à Taïwan. Mais le travail de reconstruction qui s'effectue chez les historiens, les littéraires ou les philosophes reste confiné à l'espace académique. En particulier, il demeure sans lien avec les mouvements qui affectent à la même époque la Chine des villages où l'on assiste, au moins localement, au retour progressif, en dépit de leur caractère formellement illégal, de pratiques rituelles centrées sur le temple ancestral ou la communauté locale. Ainsi, c'est avec surprise qu'au début des années 1990, au lendemain des événements de la place Tiananmen, un jeune anthropologue shanghaien, Qian Hang, redécouvre la vitalité de pratiques lignagères dans des provinces méridionales. Il était envoyé par l'Académie des sciences de Shanghai pour enquêter sur les causes de la persistance de coutumes « féodales » génératrices de désordres (tel le *xiedou*, vendetta traditionnelle entre groupements lignagers). Or, il témoigne dans ses rapports du caractère productif des débats qui réunissent, dans les différents temples lignagers (*citang*), les anciens des lignages mais aussi les cadres locaux, au sujet des problèmes quotidiens de la vie villageoise que la législation socialiste en vigueur est incapable de résoudre (telle la question de la propriété et de l'usage commun des anciens *citang* : appartiennent-ils aux habitants d'un village ou aux descendants d'un même ancêtre ?). La conclusion de Qian Hang est que la résolution de ces conflits est d'autant plus pacifique et raisonnable que la culture traditionnelle véhiculée par des lettrés de village est demeurée vivace... Mais ces pratiques, qui reconstituent des lambeaux d'un ancien « confucianisme populaire », ne sont guère accessibles qu'à la nouvelle curiosité anthropologique : elles restent ignorées des universitaires des villes, soucieux avant tout de rendre accessibles les textes ou de discuter savamment de valeurs et de concepts empruntés à la tradition culturelle<sup>(23)</sup>...

22. Sur ce problème, voir Zheng Jiadong, « Rujia sixiang de zongjiaoxing wenti » (La question de la dimension religieuse de la pensée confucéenne), in *Dangdai xinruxue lunheng* (Essais sur le néo-confucianisme contemporain), Taibei, Guiguan, 1995, p. 171-233.

Les années 2000 permettent en revanche un brassage accru des différents éléments de la société chinoise, en raison de la rapidité du développement, de l'accroissement de la mobilité sociale et de l'importance des nouveaux moyens de communication. Une plus grande fluidité dans les échanges, tant matériels qu'intellectuels, rend possible une remise en question des catégorisations reçues. Les catégories institutionnalisées, dans lesquelles ce qui restait de la tradition « confucéenne » se trouvait officiellement enserré, cessent d'apparaître comme naturelles et revêtent un caractère désormais incertain, voire problématique. Cette fragilisation relative est l'effet d'un double mouvement de contestation, venu tant du sommet que de la base de la société. D'un côté, on remet en cause, chez certains membres de l'élite universitaire, la légitimité d'un compartimentage disciplinaire ayant pour effet de fragmenter les anciennes « études nationales » (*guoxue*) et de rendre inintelligible leur sens et leur cohérence internes : ainsi, il a déjà été question des débats relatifs au « Guoxueyuan », créé à l'Université du peuple en 2002, et sur les effets pervers d'une spécialisation scientifique calquée sur les modèles occidentaux, rendant difficile une réflexion conjointe sur les textes mobilisant simultanément une perspective littéraire, historique et philosophique<sup>(24)</sup>. D'un autre côté, c'est du côté de la population elle-même que s'affirment des mouvements promouvant un « renouveau confucéen » et s'exprimant dans des langages et des formes multiples, souvent vagues et incertaines, mais ayant également pour effet d'échapper aux anciennes classifications académiques.

C'est de ce dernier phénomène que l'on donnera ici des exemples, dans le seul but de préciser encore davantage les multiples sens donnés désormais à ce qui apparaît comme une dimension religieuse de l'actuel « confucianisme populaire » (*minjian rujia*). En effet, les significations nouvelles de la catégorie de « religion » pourront apparaître plus clairement, par contraste, si on les compare à quelques cas illustrant les usages imprévus qui peuvent être fait, à l'occasion, des deux catégories contemporaines de « philosophie » et de « science ». Il importe dans chaque cas d'être attentif au fait suivant : si la réflexion sur les catégories revêt une telle importance, c'est parce que ces dernières n'ont pas simplement un rôle classificatoire, elles ont une fonction performatrice ; elles ne se bornent pas à répartir différemment le contenu d'une doctrine confucéenne préexistante, elles modifient activement la réalité qu'elles qualifient. Traiter le confucianisme comme « religion », comme « philosophie » ou comme « savoir », c'est naturellement le transformer dans autant de dimensions nouvelles. La catégorisation nous inté-

resse parce qu'elle est synonyme de pratique et de demande d'institution.

On a retracé ailleurs les problèmes ou même les apories générées au XX<sup>e</sup> siècle par la création d'une « philosophie confucéenne » sur le modèle de l'institution philosophique européenne. La création de systèmes philosophiques remarquables par les penseurs du « néo-confucianisme contemporain » comme Mou Zongsan s'est accompagnée, du fait de l'institution universitaire qui en était le terrain exclusif, d'une intellectualisation des anciens enseignements. Ceux-ci, qui s'adressaient autrefois autant au corps qu'à l'esprit dans les anciennes « académies » confucéennes (*shuyuan*), se voient transformer en systèmes métaphysiques désormais amputés de leurs soubassements physiques et symboliques : l'exercice rituel ou spirituel laisse désormais la place à la construction de systèmes de pensée élaborés dans un rapport de rivalité mimétique avec la philosophie spéculative de l'Europe moderne. Si le devenir sage, comme idéal d'auto-transformation, reste à l'horizon de la nouvelle philosophie confucéenne, cet idéal s'éloigne désormais des conditions de sa mise en œuvre effective : devenu pure philosophie au sein de l'université moderne d'inspiration occidentale, le message néo-confucéen de sagesse se trouve, au moins partiellement, privé de ses conditions (culturelles ou anthropologiques) de possibilité<sup>(25)</sup>. Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, cette évolution universitaire du confucianisme avait été contestée par des lettrés confucéens restés fidèles aux idéaux des anciennes académies, tels Ma Yifu ou même, à sa manière, Liang Shuming : nous avons pu ainsi parler d'une véritable « anti-philosophie » confucéenne. À partir des années 2000, cette situation fait l'objet d'interrogations renouvelées au sein même de l'institution philosophique chinoise.

Mais l'observation de divers mouvements « populaires » (*minjian*) laisse apparaître des développements imprévus, en dehors de l'institution académique. Donnons-en un ou deux exemples. On se souvient du cas de la restauratrice de Shenzhen dont nous avons retracé l'expérience personnelle.

23. Qian Hang, *Chuantong yu zhuanxing : Jiangxi Qinhe nongcun zongzu xingtai* (Tradition et transformation : les structures lignagères des villages de Qinhe, province du Jiangxi), Shanghai shehui kexueyuan chubanshe, 1995. Sur cette conjoncture particulière et ses enjeux, cf. Joël Thoraval, « L'anthropologue et la question de la visibilité du confucianisme dans la société chinoise contemporaine », *Perspectives chinoises*, n° 52, mars-avril 1999, p. 71-80.
24. Sébastien Billioud et Joël Thoraval, « *Jiaohua* : Le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif », *art. cit.*, p. 8-10.
25. Joël Thoraval, « Expérience confucéenne et discours philosophique. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain », *Perspectives chinoises*, No. 71, mai-juin 2002, p. 64-83. Joël Thoraval, « Sur la transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 27, 2005, p. 91-119.

Dans son entreprise missionnaire, elle ne se limite pas à la lecture des textes classiques ni aux conseils de son maître tāiwanais. On trouve dans sa bibliothèque personnelle la plupart des ouvrages connus de Mou Zongsan, qu'elle s'efforce de lire en dépit de son absence de formation philosophique. C'est que le rapport qui la lie à ces textes n'est plus celui d'un étudiant lisant les traités d'un illustre professeur.

*Maître Mou est un sage (shengxian), pas un savant (xuezhe). Il indique une direction pour l'humanité tout entière (renlei de fangxiang)...*

Conscient, comme on l'a vu, de se rattacher indirectement à une lignée prestigieuse remontant aux Song ou aux sages de l'antiquité, elle rapporte son apprentissage de textes aussi ardu que *Xinti yu xingti* (Conscience et nature constitutives) à sa pratique personnelle d'auto-transformation et de prosélytisme. C'est une expérience assez étrange pour les auteurs de cette étude, qui ont tous les deux écrit sur la pensée de Mou Zongsan, de se trouver brutalement confrontés à un devenir populaire et non académique d'une pensée réputée représenter la version philosophique par excellence du confucianisme moderne, en raison de son usage systématique de philosophèmes empruntés tant à la logique anglo-saxonne qu'à la philosophie kantienne... D'une certaine manière, ce que cette expérience laisse apparaître, c'est la possibilité de lectures non philosophiques de textes philosophiques. En dépit de sa progressive abstraction en pure « métaphysique », l'œuvre écrite de Mou Zongsan se révèle suffisamment porteuse d'un message de sagesse radicale, empruntée à l'école du cœur ou de l'esprit (*xinxue*), tout en étant renforcée par une conceptualisation empruntée au bouddhisme Tiantai, pour permettre des appropriations imprévues échappant aux règles de l'univers académique. Cet exemple est loin d'être unique. Voici le cas d'un personnage resté en marge de l'institution universitaire, tout en ayant reçu son influence, et attaché à une renaissance confucéenne ancrée dans le peuple. Venu du Jiangsu, M. L. s'est rendu dans le Shandong, en compagnie d'activistes originaires d'autres provinces, rencontrés grâce à des tiers ou par des sites Internet, afin de participer à des cérémonies à l'occasion de l'anniversaire de Confucius. Il s'agit de rituels qui se veulent « populaires » (*minjian*), c'est-à-dire à l'écart des manifestations officielles organisées dans le temple de Confucius de Qufu : de fait, c'est dans le temple dédié à Mengzi, le *Yashengmiao*, dans la localité voisine de Zoucheng, qu'il officiera, habillé en vêtements de l'époque Ming, en compagnie d'autres partisans d'une restauration de

ces pratiques ritualistes<sup>(26)</sup>... S'il n'a pu devenir professeur, M. L. a pu approfondir un apprentissage en autodidacte des textes confucéens grâce à l'enseignement d'un intellectuel shanghaien connu, Luo Yijun, lui-même disciple déclaré et reconnu de Mou Zongsan<sup>(27)</sup>. M. L., qui participe aussi dans sa province au mouvement de récitation des classiques par les enfants suscité par Wang Caigui, encourage également les enseignants de ce mouvement à lire les ouvrages du philosophe. Il insiste sur la relation intime entre apprentissage des textes et exercice personnel :

*Quand on lit Mou Zongsan, il faut associer lecture et effort (gongfu). Il ne faut pas faire comme tant de professeurs, qui lisent de manière unilatérale (pianmian). Lire Mou, ce n'est pas comme lire Kant. Du reste, Mou se sert de Kant, mais sa pensée reste parfaitement conforme au lixue des époques Song et Ming.*

Il n'hésite pas à critiquer l'approche de tel professeur connu de Taïwan : ces professeurs « ne comprennent plus, à cause de l'influence anglo-saxonne sur le système éducatif chinois<sup>(28)</sup>... C'est consciemment que lui-même se tient à l'écart des activités académiques, au nom d'un souci de la formation de soi, de l'éducation populaire et de la pratique ritualiste. Ce qu'illustrent de tels exemples, c'est la nature rendue aujourd'hui plus incertaine et plus fluide de catégories comme la « philosophie » dans le nouvel espace social se réclamant du confucianisme. En dépit de leur caractère minoritaire, ces phénomènes indiquent combien les évolutions peuvent se faire dans des sens opposés : là où au siècle dernier le devenir philosophie de la pensée confucéenne pouvait sembler la voie unique de sa possible « modernisation », d'autres orientations ont cessé d'être impensables et l'ancien esprit (et donc l'ancienne pratique) « philosophique » peut ainsi insensiblement se transformer, ou se retransformer, en esprit et en pratique « religieuses ». Mais il est d'autres manières, pour le « confucianisme » nouveau qui émerge, ça et là, dans la population des villes, de définir son rapport aux catégorisations importées d'Occident et progressivement institutionnalisées. Si la « philosophie »

26. Un prochain article abordera la question des rites et cérémonies aujourd'hui.

27. Cette filiation n'est pas de pure forme : Luo Yijun a pu se rendre à Hong Kong, à la fin de la vie de Mou Zongsan et « se faire reconnaître comme disciple » (communication personnelle, 1997). Sur Luo Yijun, voir John Makeham, *Lost Soul, "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 252-254.

28. Entretien, Qufu, octobre 2007.

pouvait apparaître dans l'entre-deux-guerres comme une position de refuge, avant de déployer sa plus grande puissance spéculative aux marges d'un continent devenu maoïste, et faire aujourd'hui l'objet de réappropriations diverses et notamment religieuses, la catégorie de « science » connaît également des destins imprévisibles.

Le cas particulier qui va être à présent abordé a en effet pour originalité de vouloir enraciner le confucianisme dans une vision scientifique ou méta-scientifique du monde. Il s'inscrit dans une conjoncture que l'on retrouve, à bien des égards, dans certains aspects de la « fièvre du *qigong* », si bien décrite par David Palmer<sup>(29)</sup>. Il faudrait y faire intervenir la rencontre de trois facteurs : le poids de la conception d'une « science » officielle longtemps dominée par l'idéologie à l'époque de la « pensée Mao Zedong », la redécouverte dans des conditions chaotiques de pratiques, de croyances et de savoirs empruntés à la tradition chinoise et l'essor d'un nouveau nationalisme culturel suscité par une confrontation renouvelée avec un Occident réel ou imaginaire, dans le cadre de l'actuelle mondialisation. Si, dans les cas précédents, le désir d'accomplissement de soi et de rédemption du monde pouvait se réaliser dans la réappropriation de textes philosophiques, il s'agit ici de partir de la science physique la plus moderne pour y retrouver le savoir des anciens sages : ce n'est pas au-delà mais au sein d'une scientificité rendue radicale que pourra se développer la vocation ultime, « religieuse », du confucianisme.

Issu d'une famille ouvrière, âgé de 37 ans, M.W. a étudié la physique à l'université de Pékin, sans cesser de se poser un problème que l'idéologie officielle laissait irrésolu : comment les grands physiciens peuvent-ils croire en Dieu ? Quelle est cette dimension à laquelle la science existante semble ne pas pouvoir répondre ? Cette interrogation le conduit après ses études à effectuer un bref séjour aux États-Unis, qui le laisse insatisfait. C'est à son retour en Chine que la découverte des classiques chinois, encouragée par la rencontre avec un professeur de Pékin, spécialiste d'économie forestière mais adonné en solitaire à une retraduction commentée des textes confucéens, lui paraît enfin fournir la solution tant recherchée à son problème. Ce n'est pas la science ni la culture chinoise qui sont en question, mais leur interprétation académique dominante. Ce qui est requis, c'est à la fois de repenser le fondement du confucianisme et les développements les plus récents de la science physique pour y trouver une commune inspiration.

En conséquence, le programme de l'académie qu'il entend fonder (mais qui est restée virtuelle), le Junde shuyuan (Académie de l'éminente vertu), est propagé sur divers sites Internet dans les termes suivants : « depuis la deuxième moi-

tié du XX<sup>e</sup> siècle, l'humanité fait face à de nouveaux et graves problèmes qui ont permis aux gens de prendre conscience des insuffisances et des tares du savoir occidental et de réaliser que le courant principal de la civilisation chinoise, le confucianisme, offre des ressources extrêmement riches pour remédier à ces insuffisances. » Mais pour ce faire, il faut distinguer dans le confucianisme trois grandes orientations, selon les fameuses « huit propositions » (*bamu*) énoncées par le texte classique de la *Grande étude*, et qui énumèrent les étapes progressive du chemin vers la sagesse, depuis la culture de soi vers la régulation de sa famille et l'instauration de la paix dans l'univers<sup>(30)</sup>. En effet, ces propositions définissent successivement un confucianisme « réaliste » ou orienté vers les choses (*wuxing ruxue*) visant à l'accroissement du savoir, un confucianisme « moral » ou orienté vers le cœur/esprit (*xinxing ruxue*) permettant un développement éthique et religieux, et un confucianisme « communautaire » ou orienté vers le groupe (*qunxing ruxue*), favorisant un état harmonieux du monde. C'est l'orientation « réaliste » qui doit être prise comme fondement d'une reconstruction confucéenne, dès lors que se trouve reconnue son inspiration « scientifique », même si les « choses » (*wu*) ainsi mises en avant ne désignent pas seulement les êtres matériels mais aussi leur relations avec les humains : ainsi, « l'examen des choses » (*gewu*) de la *Grande étude* désigne l'étude expérimentale des phénomènes, « l'extension de la connaissance » (*zhizhi*) traduit le souci de synthèse scientifique et ontologique et le « caractère authentique donné aux intentions » (*chengyi*) décrit l'état d'esprit du savant, soucieux de critique et de rigueur...<sup>(31)</sup> Mais si l'effort de transformation de soi auquel appelait le classique confucéen apparaît ainsi rabattu sur une dimension exclusivement réaliste et scientifique, il s'agit en fait d'une science assez particulière. Comme l'explique M.W. :

29. Bien que fondés sur des techniques corporelles traditionnelles, les mouvements qui se développent dans la Chine communiste sous le terme nouveau de *qigong* (désignant l'efficacité du « souffle ») prennent des aspects thérapeutiques puis religieux, avant de constituer une menace politique. Ils connaissent aussi une dimension « scientifique » très importante, puisque des savants comme le célèbre atomiste Qian Xuesen y ont vu le signe d'une révolution scientifique représentant l'apport le plus précieux de la Chine à la science moderne, avant que les autorités communistes ne désavouent ce programme à partir de 1995. Cf. David Palmer, *Qigong Fever, Body, Science and Utopia in China*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 102-135.

30. On suivra ici la traduction du *Daxue* proposée par Anne Cheng : « C'est en examinant les choses que la connaissance atteint sa plus grande extension. Une fois étendue la connaissance, l'intention devient authentique; une fois l'intention authentique, le cœur devient droit. C'est en rendant droit le cœur que l'on se perfectionne soi-même. C'est en se perfectionnant soi-même qu'on règle sa maison ; c'est en réglant sa maison qu'on ordonne son pays; et c'est lorsque les pays sont ordonnés que la Grande paix s'accomplit par tout l'univers » (*Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, p. 67).

31. Voir le forum <http://www.tianya.cn/publicforum/Content/no100/1/20099.shtml>.

*Ce confucianisme orienté vers les choses (wuxing) est le même esprit que celui de la nouvelle science physique d'Ilya Prigogine. C'est déjà une science de la complexité (fuza kexue). Cette approche n'est pas celle de la science ordinaire. On la trouve déjà dans l'esprit de la médecine chinoise, avec son usage du yin, du yang et des cinq agents (yinyang wuxing). Un tel confucianisme est déjà postnewtonien, au sens de Prigogine<sup>(32)</sup>...*

L'accent mis sur l'interaction de l'homme et de la nature, sur une conception holistique et sur le respect de la complexité rend ce confucianisme capable de répondre aux besoins les plus concrets de l'humanité :

*Il peut permettre le respect de l'environnement sans pour autant ralentir la production, il encourage une architecture et un urbanisme respectueux du développement durable<sup>(33)</sup>...*

Le petit réseau qui s'est constitué en 2006 autour de ces conceptions comprend des personnes ayant étudié les sciences naturelles, l'économie ou le droit. Il se défie en revanche des diplômés en philosophie, dont le savoir est jugé « non praticable ». Son prosélytisme se veut avant tout pratique : il s'agit de donner les clés de ce savoir suprême à des professionnels exerçant des responsabilités pratiques dans la société. La vision presque millénariste qui se profile ici s'appuie non plus sur un enseignement de sagesse inspiré de textes philosophiques mais sur un confucianisme devenu une sorte de super-science, capable de répondre aux besoins de l'humanité future : « l'académie Junde shuyuan, en prenant pour fondement le confucianisme orienté vers les choses, enseignant avec une langue et une terminologie contemporaine et s'accordant complètement avec les structures cognitives de l'homme contemporain, entend former des talents en gestion et organisation qui soient de type généraliste (*tongcaixing*) et œuvrer pour l'interpénétration des civilisations orientale et occidentale dans le but de redonner réalité au savoir interrompu des anciens sages et d'assurer la grande paix aux générations futures<sup>(34)</sup>... »

On ne peut que noter le caractère double de la légitimité sur laquelle une telle entreprise entend s'appuyer : le confucianisme que développe M.W. se réclame à la fois d'une rationalité scientifique et d'une fidélité de type sectaire envers un maître « qui en sait plus », « qui connaît des milieux influents » et dont « il faut continuer à étudier et à propager la pensée difficile »... Il est peu probable qu'une telle vision du confucianisme, qu'on pourrait peut-être appeler « scientologique », soit appelée à beaucoup se développer. Mais elle présente l'intérêt d'illustrer

l'actuelle fluidité des catégorisations auxquelles l'héritage « confucéen » se trouve aujourd'hui soumis, au bénéfice de mouvements « populaires » (*minjian*) dont les orientations sont à la fois multiples et incertaines.

### De la fluidité à la dissolution des catégories modernes : la perspective utopiste

D'une certaine manière, certaines dimensions utopistes du « nouveau confucéen », peuvent aussi être vues comme l'aboutissement, prolongé dans l'imaginaire, de ces remises en causes catégorielles et institutionnelles. C'est le cas notamment de l'entreprise d'un universitaire reconnu, Zhang Xianglong, professeur de philosophie à l'Université de Pékin et auteur d'une thèse comparatiste sur Heidegger et la pensée taoïste. Il est intéressant que son parcours en faveur d'une renaissance du confucianisme l'ait mené successivement d'une volonté de réforme au sein même de l'institution universitaire à une exploration utopique désormais sans rapport avec le monde académique.

Zhang Xianglong a d'abord été l'un des participants d'une réflexion critique sur les limites intrinsèques d'une institution moderne comme le département de philosophie d'une université : conscient du caractère réducteur que peut comporter le néologisme de « philosophie » (*zhexue*) lorsqu'il prétend décrire l'essence de la pensée traditionnelle chinoise, il a proposé de remplacer cette appellation par celle de *daoshuxue*, ou « doctrine des arts de la voie (Tao) », de manière à y introduire des disciplines complémentaires selon l'esprit de « six arts » (*liushu*) de l'Antiquité. Le débat qui en a résulté n'a pas manqué de faire apparaître à la fois la légitimité de la question ainsi soulevée et le caractère probablement aporétique de la solution proposée, dès lors que la réflexion ne prenait pas systématiquement en compte les caractères historiques et anthropologiques de l'espace universitaire en tant que tel<sup>(35)</sup>...

Le projet utopiste de Zhang Xianglong est, d'une certaine manière, la conséquence logique de cette insatis-

32. Entretien, Shenzhen, décembre 2006.

33. Entretien, Shenzhen, décembre 2006.

34. Forum cité.

35. Voir Zhang Xianglong, « "Zhexue" de houguo yu fencun – Du Ruile "Ruxue jingyan yu zhexue huayu" yiwen duhou gan » (Conséquences et mesures de la « philosophie » : impression de lecture sur l'article de J. Thoraval), *Zhongguo xueshu*, n° 15, 2003, p. 242-259 ; et la réponse de Joël Thoraval, « Zhongguo xiandai zhexue tizhi de "yaoshu" zuoyong – huiying Zhang Xianglong de jige yijian » (Le rôle de "pharmakon" de l'institution philosophique moderne en Chine – quelques remarques en réponse à Zhang Xianglong), *Zhongguo xueshu*, n° 16, 2004, p. 255-266.

faction première au sujet des catégories et des institutionnalisations modernes. S'il est de l'essence du confucianisme de ne pouvoir être réduit à une discipline universitaire, à une idéologie politique ou à une religion institutionnalisée, s'il ne peut manifester son génie propre que dans la vie quotidienne, que dans un espace organique incluant l'ensemble des savoirs et des pratiques hérités de la tradition, n'est-il pas tentant d'imaginer la possibilité de redonner vie à un tel espace, à titre expérimental, au sein même du monde contemporain ? De là le projet, à première vue déconcertant, de procéder, avec l'accord hypothétique des autorités, à la création d'une « zone de protection de la culture confucéenne » (*Rujia wenhua baohuqu*), conçue à l'origine sur le modèle des « parcs naturels » (*ziran baohuqu*) mais encouragée aussi par l'observation aux États-Unis de la communauté protestante des Amish, exemple de la possibilité d'un mode de vie préindustriel au sein même d'une société moderne. Cette véritable « réserve » accueillerait une population suffisamment large pour s'acheminer vers l'autonomie (*zizhi*) et reconstituer progressivement des éléments essentiels d'un style de vie « confucéen » : rôle fondamental de la famille et du lignage, refus de la technologie moderne, promotion de l'étiquette et des enseignements traditionnels, auto-gouvernement sous la surveillance d'une élite de sages ou de lettrés, etc.<sup>(36)</sup>... Bien que suscitant l'ironie ou la critique véhémement des milieux intellectuels, ce projet continue d'être défendu par son promoteur avec le mélange d'inspiration visionnaire et de précision logique qui est la marque des vrais utopistes. L'important pour notre propos est de noter qu'il est aussi l'issue trouvée à un double refus : celui d'une « confucianisation par le haut » qui ne serait qu'une instrumentalisation idéologique et celui d'une « confucianisation par le bas » s'appuyant uniquement sur des initiatives « populaires ». Celles-ci, en effet, ne pourraient au mieux que remettre en valeur des fragments de tradition sans parvenir à retrouver les fondements d'une authentique cohésion communautaire<sup>(37)</sup>.

En somme, le rejet des catégorisations et des institutionnalisations introduites au XX<sup>e</sup> aboutit ici à son aboutissement ultime : on passe insensiblement d'une critique au nom du confucianisme de la société existante à l'invention d'une société confucéenne imaginaire, située dans ses marges et présentée comme une ressource possible au sein d'une vision volontiers apocalyptiques de l'avenir de l'humanité...

## Une religion reconnue par l'État ?

Si l'affirmation d'une dimension religieuse du confucianisme est aujourd'hui l'un des traits qui caractérisent, grâce à une remise en cause théorique ou pratique des catégorisations anciennes, l'étonnante variété des mouvements « populaires » (*minjian*) qui se réclament de cette tradition, il reste que cette dimension ne peut guère trouver à se déployer dans l'espace public sans une certaine reconnaissance officielle par l'État. Les années 2000 voient donc la reprise, à nouveaux frais, des débats précédemment évoqués de l'époque républicaine, qui posaient déjà de manière aiguë le problème des rapports entre religion et politique dans une Chine partiellement sécularisée, après le démantèlement de l'ancien *jiao* confucéen et la fin de ses prétentions totalisantes ou hégémoniques au sein de l'espace culturel chinois.

Quel statut peut être accordé à une religion confucéenne à l'époque postmaoïste<sup>(38)</sup>? On examinera ici, parmi la multiplicité des devenir possibles de ce problème, trois options débattues sur le continent dans les années 2000 : en effet, le confucianisme peut être institutionnalisé en tant que religion comme les autres, à égalité avec les confessions religieuses déjà reconnues par le pouvoir ; il peut aussi souhaiter se voir reconnaître une position dominante, le transformant progressivement en véritable « enseignement national » ou « religion d'État » (*guojiao*) ; à mi-chemin entre ces deux voies, il peut enfin être réinterprété en tant que « religion civile » moderne, selon un modèle dérivé notamment de l'expérience américaine.

La première de ces solutions est déjà une réalité. Mais elle a pris corps en dehors ou aux marges de l'espace national postmaoïste. Les deux secondes, en revanche, restent du domaine de la revendication, mais leur importance ne saurait être sous-estimée dans le contexte d'un certain renouveau du nationalisme chinois. On se limitera ici à une mise en place de la logique propre à ces trois options, en gardant à l'esprit le problème de leur compatibilité, qui ne peut manquer d'être évoqué, avec un espace politique démocratique ou pluraliste.

36. Zhang Xianglong, « Jianli "rujia wenhua baohuqu" yiweizhe shenme ? » (Que signifie édifier une "zone de préservation" de la culture confucéenne ? », in Gan Chunsong (éd.), *Rujia, rujiao yu zhongguo zhidu ziyuan*, op. cit., p. 162-169.

37. Entretien, Pékin, juin 2006

38. Sur les débats intellectuels relatifs à la dimension religieuse du confucianisme après l'ouverture du pays, voir le très complet chapitre 13 de l'ouvrage de John Makeham, *Lost Soul*, op.cit., p.277-309.

Une école confucéenne à Hong Kong

© Sébastien Billioud

## Unus inter pares : l'apparition d'une « sixième religion » ?

Les partisans d'une reconnaissance par l'État chinois d'une nouvelle religion légale, le confucianisme, bénéficiant du même statut que d'autres confessions telles que le christianisme ou le bouddhisme, ne manquent pas de faire référence à des précédents existants déjà ailleurs, notamment en Asie du Sud-Est et à Hong Kong.

En Indonésie, c'est depuis un siècle qu'une population d'origine chinoise s'est dotée d'organisations confucéennes de type religieux (comme le Khong Kauw Hwee), dans le cadre de l'ancien système colonial néerlandais. Après l'indépendance, les rapports des communautés chinoises avec les nouvelles autorités nationalistes ont été mouvementés, passant de la tolérance à la persécution. L'espace ouvert par l'idéologie officielle du *pancasila*, en dépit de son accent sur la croyance en un seul dieu, a permis un bref instant la reconnaissance du confucianisme comme l'une des six religions officielles, avant que la politique répressive du président Suharto ne laisse guère d'autres voies que la dissimulation ou la conversion. Néanmoins, depuis l'élection en 1999 du président Wahid, une religion confucéenne s'est reconstituée et renforcée : sous l'autorité d'un organe administratif, le MATAKIN, il dispose désormais de ses églises (une centaine), de son clergé ainsi que de ses rites et cérémonies officielles<sup>(39)</sup>.

C'est également dans un contexte colonial que se fait d'abord à Hong Kong la reconnaissance du confucianisme comme religion par l'autorité britannique avant la rétrocession de 1997, en dépit de sa situation très modeste au regard des avantages reconnus aux confessions chrétiennes, beaucoup mieux organisées. La nature de ce confucianisme religieux, développé au dehors ou à la périphérie du continent est naturellement très particulier, en raison de l'empreinte coloniale et des accommodements inévitables avec les religions dominantes : respectivement l'islam et le christianisme<sup>(40)</sup>. Mais le contenu doctrinal compte sans doute moins, aux yeux des intellectuels continentaux d'aujourd'hui, que la réalité institutionnelle d'une religion confucéenne désormais reconnue par une autorité étatique.

Le rôle joué actuellement par Hong Kong est d'une importance particulière pour une triple raison. En premier lieu, le confucianisme institutionnel existant dans l'actuelle Région administrative spéciale est comme le prolongement, dans des circonstances nouvelles, d'un des devenirs de cette tradition, apparu à l'époque républicaine : ce qu'on pourrait appeler la tentation ecclésiale du confucianisme. Si le confucianisme



est aujourd'hui l'une des six religions officielles, c'est grâce à l'Académie confucéenne (*kongjiao xueyuan*) fondée par Chen Huanzhang après sa venue à Hong Kong en 1930 : son histoire se rattache donc aux avatars de l'Association de la religion confucéenne (*Kongjiao hui*) des années 1910 et 1930, dont il a déjà été question.

D'autre part, les activités de cette académie au sein même de la société hongkongaise sont la preuve vivante de la possibilité pour le confucianisme de se comporter en organisation religieuse sur le modèle des autres confessions : en effet, elle n'est pas seulement impliquée dans des activités rituelles ou caritatives, mais elle joue un rôle en matière éducative, en contrôlant plusieurs écoles et collèges dispensant une éducation « religieuse » confucéenne. Elle exerce également une responsabilité politique car, à l'instar des autres religions, ses représentants concourent à l'élection du *Chief executive* du gouvernement de Hong Kong.

Sous la direction de son président, Tong Yun-kai (Tang Enjia<sup>(41)</sup>), un *tycoon* hongkongais disposant d'une fortune personnelle et se présentant volontiers comme un *rushang* (entrepreneur confucéen), l'Académie se donne aujourd'hui une visibilité nouvelle, n'hésitant plus à organiser des rassemblements à vaste échelle, notamment lors de l'anniversaire de Confucius. Ainsi, en octobre 2007, elle a mis en scène

39. Une Association de la religion confucéenne (*Khong Kauw Hwee* ou *Kongjiaohui*) avait été créée dès 1918. Sur la reconnaissance, après l'indépendance (1945), d'une religion confucéenne en 1965, en raison ou en dépit de l'idéologie d'État (l'article 29 de la constitution de 1945 stipule que les religions du pays doivent reconnaître un Dieu unique) cf. Yingzhong Yao, « Who is a Confucian Today ? A Critical Reflection on the Issues Concerning Confucian Identities in Modern Times », *Journal of Contemporary Religion*, vol. 16, n° 3, 2001, p. 322-324. Heriyanto Yang, « The History and Legal Position of Confucianism in Post-Independence Indonesia », *Marburg Journal of Religion* (version électronique seulement), vol. 10, n° 1, août 2005. [http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/mjr\\_past.html#2005](http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/mjr_past.html#2005), consulté le 25 août 2008.

40. Le confucianisme religieux développé en Indonésie, centré sur le culte de Confucius, peut être considéré comme une religion nouvelle, où le Ciel est souverain et Confucius est traité comme un prophète (*nabi*). Chee-Beng Tang, qui reprend les travaux de C. A. Coppell, compare cette situation à celle de la Malaisie : « Chinese Religion in Malaysia : A General Overview », *Asian Folklore Studies*, vol. 42, n° 2, 1983, p. 217-252.

41. L'activité militante de Tong Yun-kai, en Chine et à travers le monde, se traduit par une production impressionnante de discours recueillis dans une série d'ouvrages : *Tang Enjia zun Kong zhi lu* (Le parcours confucéen de Tong Yun-kai), Hong Kong, Xianggang kongjiao xueyuan rongyu chubun, 2004.



Tong Yun-kai (Tang Enjia), le président de l'Académie confucéenne

© Sébastien Billioud

Célébration par l'Académie confucéenne de l'anniversaire de Confucius et des dix ans de la rétrocession (Stade de Hong Kong, 2007). © Sébastien Billioud

pour la première fois une opération massive en louant le stade de Hong Kong pour une grande cérémonie rituelle à laquelle assistaient aussi des représentants des autres religions. L'attrait de cette manifestation était suffisant pour qu'on puisse y croiser des activistes du continent, rencontrés précédemment lors des cérémonies non officielles organisées dans le Shandong à cette même occasion<sup>(42)</sup>.

Mais le rôle de cette académie est sans doute plus important encore, pour notre propos, en raison de son influence non négligeable en Chine continentale. Son activité prend des formes diverses : rénovation de temples de Confucius, érection à travers tout le pays de statues massives du vieux Sage, construction d'hôpitaux « confucéens », soutien à diverses activités académiques... Derrière ces actions concrètes, les buts affichés tiennent en quatre grands points : faire du confucianisme en Chine une religion ; instituer en Chine des jours fériés pour l'anniversaire de Confucius, où celui-ci pourrait être officiellement honoré ; introduire un enseignement confucéen dans l'ensemble des cursus scolaires de Chine continentale ; enfin, créer dans toutes les villes, petites ou grandes, des halls d'études dédiés au Sage (*Kongsheng jiaotang*) ou des associations de jeunesse de la religion confucéenne (*Kongjiao qingnian hui*) dans l'espoir que le confucianisme pénètre de nouveau dans la vie quotidienne<sup>(43)</sup>.

À travers les écrits et les propos de ses responsables, deux préoccupations complémentaires se font jour. Dans un esprit qui remonte indirectement à Kang Youwei, un tel prosélytisme est jugé nécessaire pour faire obstacle à ce que l'on perçoit comme un développement redoutable du christianisme : devant cette menace, les efforts possibles du bouddhisme ou du taoïsme sont jugés insuffisants<sup>(44)</sup>... Cette inquiétude s'enracine elle-même dans le souci de préserver le confucianisme en tant qu'esprit national. De fait, les publications de l'Académie manifestent un patriotisme qui n'a aucune peine

à s'insérer, quitte à le détourner à son profit, dans le discours idéologique officiel tenu sur le continent<sup>(45)</sup>.

Non seulement les jours fériés que l'on revendique seront l'occasion de « réfléchir au sens de la culture de notre pays », mais la religion confucéenne est à même de satisfaire aux besoins de « renforcer l'unité et la cohésion nationale (*qianghua minzu de tuanjie yu ningjuli*) ». L'enseignement confucéen est la meilleure réponse possible à l'essor de cette « civilisation spirituelle » que les autorités communistes prétendent promouvoir pour aller de pair avec « la civilisation matérielle », d'ordre politique, économique et technique, que rend par ailleurs possible le nouveau développement capitaliste...

En dépit d'ambitions et de moyens matériels croissants, ces entreprises promues depuis le territoire hongkongais portent la marque d'un certain pluralisme religieux et politique : le confucianisme est d'abord appelé à être institué comme une religion semblable aux autres religions universelles, quoique méritant une attention particulière des autorités politiques chinoises. Il existe cependant d'autres mouvements, se déve-

42. Observation, Hong Kong, octobre 2007. Bien que les journaux du lendemain fassent état d'une participation de 40 000 personnes à ces cérémonies, ce chiffre est sans doute surévalué, les rangées du stade restant quelque peu clairsemées. L'ensemble n'en restait pas moins impressionnant. Parmi les autres grandes entreprises de l'Académie confucéenne, on peut noter qu'elle vient de faire une demande au gouvernement pour ériger un Mémorial Confucius (*Kongzi jinian tang*) qui « constituerait la base hongkongaise de la diffusion de la religion confucéenne (*kongjiao*) et du confucianisme (*ruxue*) ».

43. Tous ces points sont détaillés sur le site Internet de l'Académie confucéenne. Voir : [http://www.confucianacademy.com/index\\_mainnn.html](http://www.confucianacademy.com/index_mainnn.html), consulté le 1er novembre 2006.

44. Entretien avec Tong Yun-kai, Hong Kong, janvier 2008.

45. Sur ce point, voir le livret distribué lors de la cérémonie co-célébrant dans le stade de Hong Kong l'anniversaire de Confucius et les dix ans de la rétrocession et plus particulièrement le discours de Tang Enjia. *Kong li erwuwuba nian jikong dadian* (Grande cérémonie en l'honneur de Confucius en l'an 2558 du calendrier confucéen), p. 5-7. Lors des cérémonies de 2008 (auxquelles assistèrent environ 4000 personnes dans le *Queen Elizabeth Stadium*), l'un des invités d'honneur était un vice-directeur du bureau des religions de la RPC (*zongjiaojia fujuzhang*).





Célébration de l'anniversaire de Confucius, Stade Queen Elizabeth, Hong Kong, 2008. © Sébastien Billioud

loppant non plus à la périphérie mais au cœur même de la société chinoise pour promouvoir une conception désormais hégémonique d'un tel confucianisme reconnu comme institution religieuse. C'est sur un exemple particulièrement radical de cette tendance qu'il convient à présent de dire un mot.

### Vers l'hégémonie : une « religion d'État » ?

La perspective d'un confucianisme promu dans l'avenir comme enseignement national ou comme religion d'État (l'expression chinoise *guojiao* permettant une certaine ambiguïté) est désormais partagée par un certain nombre de conservateurs radicaux. Si l'idée d'un renouveau du « confucianisme politique » apparaît dès le début des années 1990 avec un intellectuel comme Jiang Qing, se référant de manière érudite à la tradition exégétique de l'école du Gongyang<sup>(46)</sup>, le cas de Kang Xiaoguang est particulièrement intéressant, dans les années 2000, en raison de la franchise brutale avec laquelle s'exprime ce professeur de sociologie de l'Université du peuple, auparavant membre du *brain-trust* de l'ancien Premier ministre Zhu Rongji.

*N'y a-t-il pas un scandale, lançait-il dans un entretien, à ce que le confucianisme ne dispose plus en Chine de ses propres lieux de cultes, alors que la moindre église protestante a son église ? Est-il normal que les temples des lettres soient désertés ou ouverts aux seuls touristes ? Ne faut-il pas que l'État se préoccupe de ce qui constitue l'enseignement fondamental de la nation chinoise ?...*<sup>(47)</sup>

Il est clair, cependant, que son souci est moins la vitalité d'une orientation spirituelle ou proprement religieuse, que la recherche des moyens les plus efficaces de promouvoir, avec l'appui des autorités, le « nationalisme culturel » qu'il juge nécessaire dans le cadre de l'actuelle globalisation. Dans un ouvrage intitulé *Gouverner par le sens de l'humain* (Renzheng), *La troisième voie du développement politique chinois*, opposé à la fois à l'ancienne orthodoxie marxiste et au libéralisme occidental, Kang met notamment l'accent sur les points suivants. La doctrine ou l'enseignement (*jiao*) qu'il s'agit de promouvoir est indissolublement politique et religieux. L'ordre socioculturel qui devrait être mis en place

46. Cf. Ji Zhe, « Confucius, les libéraux et le parti », *La vie des idées*, n° 2, mai 2005, p. 9-20.

47. Entretien, Pékin, juin 2006.

Les cérémonies hongkongaises de 2007 pour l'anniversaire de Confucius. Il est écrit sur le tableau : « J'aime ma Chine, je chante les louanges de la Mère Patrie ».

© Sébastien Billioud



s'apparente à un « système quasi-religieux » (*zhun zongjiao tixi*), parce qu'il convient de revenir à l'ancienne conception renonçant à une séparation de l'enseignement et de l'exercice du pouvoir (*zhengjiao heyi*). Si, dans de tels discours, l'ambiguïté qui caractérise la notion traditionnelle de *jiao* (enseignement) peut toujours être remise en valeur à des fins tactiques, Kang insiste en toute clarté sur la nécessité d'un développement proprement religieux du confucianisme :

*L'enseignement confucéen (rujiao) doit s'incarner dans la vie quotidienne, il doit devenir la religion (zongjiao) du peuple tout entier. En réalité, c'est seulement en devenant la religion du peuple qu'il pourra s'incarner dans la vie quotidienne*<sup>(48)</sup>.

Dans une telle entreprise, l'État joue un rôle capital : il doit « soutenir l'enseignement confucéen (*rujiao*) et doit lui accorder le statut d'enseignement national (*guojiao*)<sup>(49)</sup>».

On voit combien une telle conception, en dépit de son vocabulaire parfois archaïque, s'oppose à la tradition impériale : ce qui unifie la diffusion de l'enseignement et la pratique politique, ce n'est plus le ritualisme ancien mais une idéologie moderne (non dépourvue il est vrai de son propre cérémonial), inspirée par une rationalité instrumentale. On voit aussi ce qui la différencie de certains mouvements « populaires » (*minjian*), dont on a pu noter la méfiance à l'égard de toute initiative « officielle » (*guanfang*). La confucianisation s'exerce avant tout de haut en bas : le confucianisme n'est présenté comme future « religion du peuple » qu'en raison d'un espoir placé dans l'action totalisante du pouvoir étatique, investissant les sphères de la politique, de l'éducation et de la culture.

D'autres textes de Kang Xiaoguang ne laissent aucune ambiguïté sur l'orientation avant tout politique qui préside à cette entreprise « quasi-religieuse ». Dans un texte intitulé « Les principes du nationalisme culturel », il est énoncé que la « transformation de l'enseignement confucéen en enseignement national » (*rujiao wei guojiao*) a pour but de servir la renaissance culturelle de la Chine et son avènement en tant que grande puissance mondiale. Se réclamant de Kang Youwei, il insiste sur le fait que « le confucianisme n'a jamais été une simple école de pensée : il a rempli une fonction d'éducation/transformation (*jiaohua*) en devenant la religion de tout le peuple (*quanmin zongjiao*) grâce au soutien de l'État (*guojia zhichi*) ». Présenté explicitement comme

idéologie d'ensemble, le nationalisme culturel doit réaliser trois grandes tâches : mettre en valeur le patrimoine culturel (*zhengli guogu*), mobiliser la société (*shehui dongyuan*) et recréer un système ou une nouvelle institutionnalisation (*zhiduhua*). Une nouvelle élite, formée à cet effet, se verrait naturellement reconnaître un rôle médiateur important entre les initiatives de l'État et les mouvements que l'on souhaite susciter ou contrôler au sein de la population<sup>(50)</sup>. Une position aussi radicale soulève de vives réactions dans les milieux intellectuels, et si certains idéologues peuvent s'y montrer sensibles, il reste que le discours officiel observe une attitude prudente devant un tel maximalisme, qui peut être facteur d'instabilité<sup>(51)</sup>.

### Une future « religion civile » ?

Il peut être intéressant de montrer l'existence, dans les débats actuels, d'une position en quelque sorte intermédiaire, entre le simple pluralisme religieux et la tentation d'une idéologie religieuse hégémonique. Les réflexions des années 2000 sur la possibilité d'une « religion civile » chinoise illustrent en effet non seulement le rôle joué par les diverses expériences occidentales du « théologico-politique », qu'elles soient européennes ou américaines, mais aussi les difficultés ou, peut-être, les apories d'une future institutionnalisation religieuse du confucianisme dans un espace libéral ou démocratique.

Fondateur de la revue *Yuandao*, Chen Ming s'est rapidement fait connaître dans la deuxième moitié des années 1990 pour sa défense d'un « confucianisme contemporain du Continent » (*dalü de xin rujia*), opposé à l'esprit métaphysique de la génération des philosophes réfugiés à Hong

48. 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, p. 191.

49. *Ibid.*, p. 190.

50. Kang Xiaoguang, *Dangdai Zhongguo dalü wenhua minzuzhuyi yundong yanjiu*, 2008, Global Publishing, Singapour, p. 234-38. Sur cette idée de Kang Xiaoguang d'une « alliance des élites » (*jingying lianmeng*), voir Sébastien Billioud, « De l'art de dissiper les nuages, réflexions à partir de la théorie politique de Thomas Metzger », *Études chinoises*, vol. XXVI, 2007, p. 210-216.

Kong ou à Taïwan. Proche de son aîné Li Zehou, hunanais comme lui et séduit par la perspective pragmatiste, Chen a très tôt tenu en suspicion la confection de « systèmes philosophiques » en faveur d'une vocation pratique, sociale et populaire du confucianisme moderne<sup>(52)</sup>. Mais ce n'est que progressivement que la question du statut religieux possible de l'enseignement confucéen dans la société postmaoïste passe au premier plan et se réfère, de manière croissante, au modèle de la « religion civile » américaine.

Désormais, pour Chen Ming, « la religion civile (*gongmin zongjiao*) n'est pas seulement une des marques possibles de la renaissance confucéenne : elle est la voie par laquelle cette renaissance peut s'accomplir ». La référence est empruntée à une étude bien connue du sociologue américain Robert Bellah sur la religion civile en Amérique. Bellah prend pour point de départ les nombreuses références à Dieu dans l'histoire des discours présidentiels et dans la vie publique américaine, en dépit du sécularisme énoncé dans le premier amendement de la constitution :

*La séparation de l'Église et de l'État n'a pas pour autant dénié à la sphère politique sa dimension religieuse. Bien que ce qui relève de la croyance, du culte et de l'association religieuse personnelle soit considéré comme une affaire strictement privée, il existe en même temps des éléments communs d'orientation religieuse que la majorité des Américains partagent. Ceux-ci ont joué un rôle crucial dans le développement des institutions américaines et fournissent toujours une dimension religieuse à ce qui constitue le tissu de la vie américaine, y compris dans la sphère politique. Cette dimension religieuse publique est exprimée dans un ensemble de croyances, de symboles et de rituels que j'appelle la religion civile américaine<sup>(53)</sup>.*

Si cette idée d'une religion civile apparaît si séduisante aux yeux de Chen Ming, c'est qu'elle lui paraît davantage répondre à l'orientation pragmatique et populaire qui est la sienne, au contraire de solutions abstraites ou dogmatiques. Ainsi :

*Le confucianisme comme « enseignement parfait » de Mou Zongsan apparaît comme trop dicté par l'émotion, l'idée de Jiang Qing selon laquelle la Chine devrait être un État confucéen unifiant le politique et le religieux (*zhengjiao heyi de rujiao guojia*) est sans doute trop simple et le programme de Kang*

*Xiaoguang de transformer le confucianisme en religion d'État (*rujiao guojiaohua*) n'est guère applicable. En revanche, la religion civile repose sur une ligne d'action qui l'oriente vers la base de la société : elle est compatible avec la liberté, la démocratie ou la constitution, et elle peut contribuer à les réguler<sup>(54)</sup>...*

De manière plus précise, ce nouveau concept lui semble constituer la solution enfin trouvée de deux difficultés récurrentes, l'une théorique et l'autre pratique. La difficulté théorique, qui est bien connue, réside dans l'inadéquation du concept occidental de religion :

*S'il est vrai qu'appeler le confucianisme une religion soulève des problèmes théoriques considérables, en revanche, voir en lui une religion civile suscite moins de difficulté. À condition de ne pas lier de manière rigide le concept de religion civile au cas de la société américaine, et de ne pas s'en tenir de manière trop étroite au contexte moderne de la notion de « civil » (*gongmin*) en l'interprétant plus largement comme désignant un espace commun (*gonggongxing*), il n'est pas exagéré de dire que la Chine est le pays où la religion civile a sans doute été la plus accomplie<sup>(55)</sup>...*

On trouve en effet dans le « récit confucéen » des équivalents possibles de ces personnages, lieux ou rituels sacrés nécessaires que présente Bellah dans le contexte de l'histoire américaine. Une religion civile moderne rendrait possible la formalisation et la rationalisation de ces symboles au sein de la « vie de l'État » (*guojia shenghuo*)...

Quant au problème pratique désormais résoluble, il est celui de l'institutionnalisation. Le confucianisme présente en effet :

*la caractéristique structurale de communiquer d'une part avec les croyances populaires et d'être relié d'autre part à l'institution politique<sup>(56)</sup>.*

51. Sébastien Billioud, « Confucianisme, tradition culturelle et discours officiels dans la Chine des années 2000 », *art. cit.*, p. 53-68.

52. Chen Ming, « Bianhou » (Postface), *Yuandao*, 5, 1999, p. 465-466. Sur ce contexte, Joël Thoraval, « la tentation pragmatiste dans la Chine contemporaine », in Anne Cheng (éd.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 103-134.

53. Robert Bellah, « Civil Religion in America », in *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-traditionalist World*, University of California Press, 1970, p. 171.

54. Chen Ming, « Rujia gongmin zongjia shuo » (Sur le confucianisme comme religion civile), site de l'Académie « Pinghe shuyuan » [http://www.pinghesy.com/data/2007/1016/article\\_1594](http://www.pinghesy.com/data/2007/1016/article_1594).

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*

Le fait que, depuis l'abolition de l'Empire, le confucianisme soit essentiellement cantonné « dans le peuple » (*minjian*) est certes une faiblesse, mais la future religion civile pourrait ainsi s'alimenter à des sources restées vivantes au lieu d'en rester à des discours idéologiques extérieurs<sup>(57)</sup>. Ce nouveau concept vient ainsi assumer une fonction médiatrice entre le confucianisme populaire auquel on entend rester fidèle et l'institution étatique moderne qu'on appelle de ses vœux<sup>(58)</sup>. Il n'est pas douteux que de tels débats sur l'avenir du confucianisme comme religion civile soulèvent au moins deux problèmes. Le premier est naturellement l'application au contexte chinois de conceptions profondément marquées par l'expérience historique américaine, qui ne représente qu'une des multiples articulations possibles du politique et du religieux<sup>(59)</sup>. Robert Bellah a été le premier à mettre l'accent sur la nécessaire dimension critique qui s'attache à la notion de « religion civile » aux États-Unis, sous peine de voir cette dernière dégénérer en une sorte de « d'auto-idolâtrie nationale » susceptible d'être comparée à un « shintoïsme américain<sup>(60)</sup>... Le second problème consiste en un usage devenu trop vague de ce concept, appliqué indistinctement à des situations pré-modernes. De ce point de vue, il est probablement regrettable que Robert Bellah lui-même ait récemment proposé de considérer comme « religion civile » le confucianisme promu par l'élite mandchoue de la dynastie des Qing dans le but d'assurer l'unité politique de l'Empire<sup>(61)</sup>. Cet étrange anachronisme, chez le théoricien de cette notion, n'a pas manqué d'être utilisé par les partisans chinois d'un confucianisme national. Une telle libéralité dans l'usage de ce terme ne peut qu'encourager le sentiment d'une continuité factice avec l'ère impériale et rendre plus difficile encore le débat sur le lien historiquement consubstantiel entre l'idée d'une religion civile et celle d'une société de citoyens : à moins de la confondre avec une religion d'État traditionnelle, la religion civile ne tire-t-elle pas son sens d'être avant tout le produit moderne d'un univers démocratique, où la légitimité politique appartient désormais au peuple et non plus au Ciel ?...

Au-delà des politiques concrètes auxquelles elles sont susceptibles de donner lieu, les trois perspectives ainsi débattues (religion particulière, étatique ou civile) présentent surtout l'intérêt de mettre en relief les difficultés auxquelles doivent s'affronter les diverses tentatives d'institutionnalisation religieuse du confucianisme. Les difficultés sont comme redoublées, car elles sont tout autant le produit du particularisme de la tradition culturelle chinoise que des incertitudes affectant l'avenir de la Chine en tant que communauté politique, dans ses rapports avec le modèle démocratique d'origine occidentale.

## Conclusion

Que conclure de ce rapide examen des développements religieux de l'actuel « renouveau confucéen » ?

Il convient, certes, de ne pas exagérer son importance, au regard de multiples développements parallèles au sein de la société chinoise d'aujourd'hui (qu'il s'agisse des multiples expressions bouddhistes, des effets imprévus du prosélytisme chrétien ou de l'émergence de nouveaux courants sectaires se réclamant de la tradition) comme au regard des oppositions multifformes qu'il ne peut manquer de susciter.

Au fond, apprécier la vitalité future de ce phénomène demande la prise en compte de deux tensions essentielles. Il existe d'abord une sorte d'espace intermédiaire encore mal défini entre la force d'une quête spirituelle traduisant parfois davantage un désir de religion qu'une religiosité effective et la réalité de pratiques, individuelles ou communautaires, encore dispersées et à la recherche de leur espace social et institutionnel. La créativité des mouvements populaires s'organisant sous nos yeux se déploie aujourd'hui dans cet intervalle entre réel et imaginaire, et elle ne peut manquer de s'exprimer sous des formes qui par définition ne peuvent être anticipées. Mais il existe aussi une tension non résolue entre une aspiration à un statut institutionnel officiellement reconnu et la revendication d'autonomie d'un enseignement confucéen dont la valeur serait à trouver avant tout dans ses manifestations populaires. Cette question du rôle de l'État dans un confucianisme nouveau est naturellement rendu difficile par les aléas de l'histoire politique du siècle dernier.

C'est pourquoi une appréciation des potentialités de ce renouveau religieux demande que soit davantage prise en

57. *Ibid.*

58. L'idée d'une religion civile chinoise fondée sur le confucianisme est également défendue par certains intellectuels chrétiens. Ainsi pour le sociologue des religions Yang Fenggang, un tel programme permettrait à la fois de garantir le pluralisme religieux, sur un modèle américain, et la nécessaire promotion de la culture chinoise. Mais il est difficile de ne pas noter combien, en dépit de son libéralisme, l'encouragement donné par ce protestant à une religion civile rompant avec l'athéisme de principe du pouvoir post-communiste s'accompagne d'une christianisation subreptice de l'enseignement confucéen, mettant notamment « l'accent sur la dimension transcendante d'un Ciel (*tian*) doté de volonté »... Yang Fenggang, « Duiyu rujiao zhi wei jiao de shehui xue sikao » (Réflexions sociologiques sur le confucianisme comme religion), 2005, site de la revue *Yuandao* : <http://www.yuandao.com/dispbbs.asp?boardID=2&ID=26896&page=15>

59. Cf. par exemple les remarques de Marcel Gauchet, à partir de Bellah, dans *La religion dans la démocratie*, 1998, Paris, Gallimard, col. « Folio », p. 69.

60. Robert Bellah, « Civil Religion in America », *art. cit.*, p. 168, note.

61. Robert Bellah, « Gongmin zongjiao yu shehui chongtu » (Religion civile et conflits sociaux), *Ershiyi shiji* (Twenty-first Century), Hong Kong, 2003, éd. électronique : <http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/9501079g.htm>

compte une instance médiatrice qui, traditionnellement, a permis de faire le lien aussi bien entre les sentiments individuels et les conduites collectives qu'entre le monde de l'autorité politique et celui des pratiques populaires : il s'agit, naturellement du rite (*li*) dont le rôle a toujours été essentiel dans les diverses expressions du « confucianisme ».

Un néo-ritualisme moderne d'inspiration confucéenne est-il possible ? C'est à cette question que nous consacrerons notre prochaine étude. •

## Caractères chinois

anshen liming	安身立命	Kongjiao xueyuan	孔教學院	shidao	師道
bamu	八目	Kongsheng jiaotang	孔聖教堂	shuyuan	書院
baojiao	保教	Kongzi jinian tang	孔子紀念堂	Tang Enjia	湯恩佳
benxin	本心	laoban	老闆	tongcaixing	通才型
chanhui	懺悔	Liang Qichao	梁啟超	Wang Caigui	王財貴
chaoyue de cunzai	超越的存在	Liang Shuming	梁漱溟	Wang Guowei	王國維
Chen Huanzhang	陳煥章	lixing de sikao	理性的思考	Wang Yangming	王陽明
Chen Ming	陳明	lixue	理學	weile geren	為了個人
chengfo chengsheng	成佛成聖	liushu	六術	wu	物
chengyi	誠意	Luo Yijun	羅義俊	wuran	污染
citang	祠堂	Ma Yifu	馬一孚	wuxing	物性
dalu de xin rujia	大陸的新儒家	Mengzi	孟子	wuxing ruxue	物性儒學
eguo	惡果	mixin	迷信	xiaodao	孝道
exin	惡心	minjian rujia	民間儒家	xiaoren	小人
fannao	煩惱	minzu	民族	xin	信
fanzui	犯罪	Mou Zongsan	牟宗三	Xin qingnian	新青年
fuzha kexue	複雜科學	Nan Huaijin	南懷瑾	xitian	西天
gewu	格物	pianmian	片面	Xinti yu xingti	心體與性體
gongfu	功夫	Pinghe shuyuan	平和書院	xinxing ruxue	心性儒學
gonggongxing	公共性	pusa	菩薩	xuebu	學部
gongmin	公民	Qian Hang	錢杭	xueshu	學術
gongmin zongjiao	公民宗教	qianghua minzu de	強化民族的	xuezhe	學者
Gongyangxue	公羊學	tuangjie yu ningjuli	團結與凝聚力	Yan Fu	嚴復
guanfang	官方	quanmin zongjiao	全民宗教	Yashengmiao	亞聖廟
guojia shenghuo	國家生活	qunxing ruxue	群性儒學	yi men	一門
guojia zhichi	國家支持	renlei	人類	yinyang wuxing	陰陽五行
guojiao	國教	renlei de mingyun	人類的命運	yongyuan zai	永遠在
Guoxueyuan	國學院	renlei guisu	人類歸宿	Yongzheng	雍正
Jiang Qing	蔣慶	de fangxiang	的方蕪	Yuandao	原道
jiaoyujia	教育家	renzheng	仁政	Zhang Xianglong	張祥龍
jiao	教	rujia	儒家	zhengzheng de xuewen	真正的學問
jiaobu	教部	rujia fuxing	儒家復興	zhengjiao heyi	政教合一
jiaotu	教徒	rujia de weida	儒家的偉大	zhengjiao heyi de	政教合一的
jingjie	境界	rujia wenhua baohuqu	儒家文化保護區	rujiao guojia	儒教國家
jingshen shenming	精神神明	rujia zhexue	儒家哲學	zhengli guogu	整理國故
Junde shuyuan	俊德書院	rujiao guojiaohua	儒教國教化	zhexue	哲學
Kang Xiaoguang	康曉光	rujiao wei guojiao	儒教為國教	zhiduhua	制度化
Kang Youwei	康有為	rushang	儒商	zhizhi	致知
kexue	科學	ruxue	儒學	zhun zongjiao tixi	准宗教體系
kongjiao	孔教	ruzhe	儒者	ziran baohuqu	自然保護區
Kongjiao hui	孔教會	shehui dongyuan	社會動員	zizhi	自治
Kongjiao qingnian hui	孔教青年會	shengxian	聖賢	zongjiao	宗教
		shidafu	士大夫	Zoucheng	鄒城