



HAL
open science

Les mutations de la religion confucianiste (1898-1937)

Vincent Goossaert

► **To cite this version:**

Vincent Goossaert. Les mutations de la religion confucianiste (1898-1937). Flora BLANCHON & Rang-Ri PARK-BARJOT. Le Nouvel Age de Confucius Modern Confucianism in China and South Korea, PUPS, pp.163-172, 2007. halshs-00270410

HAL Id: halshs-00270410

<https://shs.hal.science/halshs-00270410>

Submitted on 4 Apr 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les mutations de la religion confucianiste, 1898-1937

Vincent Goossaert

Groupe Sociétés, Religions, Laïcité (EPHE-CNRS)

La question de savoir si le confucianisme est une religion a hanté les intellectuels chinois depuis la fin du 19^e siècle¹. Le débat est essentiellement nourri par la difficile compréhension de la notion de « religion » importée dans le vocabulaire chinois au tout début du 20^e siècle, et sa virulence s'explique par l'ampleur des enjeux concrets liés à l'usage de cette catégorie². Il s'agit, aujourd'hui comme en 1900, non seulement d'un débat intellectuel mais aussi d'un débat politique. La République de Chine proclamée en 1912 reconnaît en effet la liberté aux « religions » mais interdit les « superstitions ». « Religion » est donc une catégorie politique commandant une protection de la part de l'État dont ne jouissent pas les traditions classées dans les catégories de « folklore », « mœurs et coutumes » ou « superstition ». Tous les acteurs religieux en Chine moderne, les confucianistes comme les autres, ont donc manipulé cette catégorie, tentant soit de réinventer leur tradition comme « religion » et d'obtenir la reconnaissance et la protection de l'État à ce titre, soit au contraire de s'en distinguer radicalement. Ce faisant, depuis 1900, on a réinventé, du moins au niveau du discours public, ce que sont le « confucianisme », le « taoïsme », le « bouddhisme », les « sectes », etc.

Pour comprendre les reformulations modernes du confucianisme vis-à-vis de la religion comme un phénomène historique, il existe deux options. La première est d'étudier les débats publics sur « le confucianisme est-il une religion ? » en eux-mêmes, pour en faire une histoire intellectuelle et politique. En ce qui concerne la période couvrant la fin de l'empire et le début de la République, qui m'intéresse plus particulièrement ici, les meilleurs travaux dans cette perspective, à ma connaissance, ont été menés par Chen Hsi-Yuan³. Comme l'a montré Chen, à la suite d'autres historiens, les penseurs s'identifiant comme confucianistes ont été obligés de redéfinir leur tradition dans un nouveau contexte politique et idéologique marqué par les catégories nouvellement importées (« religion », mais aussi « science », « philosophie », etc.). Ils

¹ Pour un état récent du débat, voir Ren Jiyu, éd., *Rufjiao wenti zhenglun ji*.

² Bastid-Bruguière, « Liang Qichao » ; Chen Hsi-yuan, « Zongjiao » ; Goossaert, « Le destin de la religion chinoise » et Nedostup, « Religion, Superstition, and Governing Society ».

³ Chen Hsi-yuan, « Confucianism Encounters Religion ».

pouvaient soit réinventer le confucianisme comme une « religion », donc sur le modèle chrétien — ce fut le choix de Kang Youwei (1858-1927) et de ses disciples qui fondèrent l'Association pour la religion confucianiste, Kongjiao hui, en octobre 1912, dirigé par Chen Huanzhang (1881-1933)⁴ —, soit se séculariser et redéfinir le confucianisme comme philosophie — comme l'écrivait Wing-tsit Chan : le confucianisme est religieux mais n'a pas d'avenir comme religion⁵. Pour comprendre ces évolutions, il importe de noter que des situations semblables s'observaient dans les autres traditions, comme le bouddhisme et le taoïsme, où l'on assiste à la fois à des projets de réinventions sur un modèle chrétien — par exemple le bouddhisme humaniste de Taixu (1890-1947) —, et des reformulations de la tradition fortement sécularisées telles que « études bouddhiques/taoïstes » (*foxue, daoxue, xianxue*, etc.). Dans chacun des deux cas, réinvention sur un modèle chrétien ou sécularisation, on assiste à une rupture avec la situation vécue de la fin de l'empire.

Avec le recul qu'autorisent les sciences sociales, il existe une autre façon d'aborder le problème : celle de l'histoire des pratiques. Si l'on se refuse, en bon historien, à essentialiser le confucianisme, et qu'on s'intéresse au confucianisme vécu de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle, dans sa diversité et son foisonnement, la question « le confucianisme est-il une religion ? » ne se pose plus. C'est une question des acteurs historiques, ce n'est pas la nôtre. Simplement, selon les définitions en usage dans les sciences sociales aujourd'hui (qui sont fort différentes des notions de religion exportées en Chine vers 1900), ce confucianisme vécu de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle est pleinement religieux — tout en étant aussi, bien entendu, pleinement philosophique, éthique et politique. Il est considéré par les autres religions (taoïsme, bouddhisme, christianisme) comme un égal, donc comme une religion. Ce confucianisme tel qu'il est vécu par les millions de lettrés⁶ a des textes révélés (certains des classiques, notamment le *Yijing*) et une exégèse, une cosmologie, une théologie (bien résumée par la formule du *Yijing*, que l'on retrouve dans tous les textes de politique religieuse de l'empire Qing : « nous éduquons [le peuple] par la doctrine des divinités », *yi shendao shejiao*), une liturgie (rituels d'État, liturgie sacrificielle pour les saints et les ancêtres, rituels familiaux *jialì*), des pratiques divinatoires, des saints avec un culte (Confucius, Wenchang, Guandi, etc.), des spécialistes religieux (les *lisheng*) et des lieux de formation (les académies, *shuyuan*). Que demander de plus ?

⁴ Sur Chen Huanzhang, voir l'article de Nicolas Zufferey dans ce volume.

⁵ Chan, *Religious Trends*, p. 16.

⁶ Johnson, « Communication, class, and consciousness », p. 58-59 donne une estimation, pour les années 1870, de 1,5 million de lauréats des examens du premier degré, plus deux millions d'étudiants enregistrés, et en tout quelque cinq millions de personnes ayant eu une éducation classique formelle.

Cette vie religieuse confucianiste est intégrée dans le cadre plus vaste de la religion chinoise, au sein de laquelle les frontières que l'on peut dessiner sont toujours en partie arbitraires. Certaines pratiques sont revendiquées par les acteurs historiques comme explicitement « confucianistes » (*ru*), tandis que d'autres sont observées plus largement au sein de la classe sociale qui se définit elle-même par le confucianisme (la gentry, *shenshi*), même si certaines ne sont pas canoniques. Par exemple, le culte de Wenchang est d'origine taoïste et il est dénoncé, à l'époque des Qing, par quelques lettrés fondamentalistes comme non-canonique ; il n'en reste pas moins que c'est autour de ce culte que s'organisent les lettrés confucianistes en de nombreux cantons de la Chine. Il convient donc, pour saisir l'identité religieuse confucianiste de la fin de l'empire, de ne pas se limiter au discours restrictif de lettrés fondamentalistes⁷.

Ce qui m'intéresse ici, davantage que les débats d'idées et les diverses définitions normatives du confucianisme, c'est le devenir de toute cette vie religieuse confucéenne quand le débat sur la « religion » provoque diverses réinventions/redéfinitions du confucianisme selon les deux options définies plus haut — reformulation comme « religion » sur un modèle chrétien et sécularisation — qui toutes deux visent à réformer l'ensemble des pratiques. Je ne parle pas ici ni des valeurs ni de l'éducation, questions traitées par d'autres auteurs dans ce volume, et je m'occupe spécifiquement des pratiques religieuses, en étant persuadé que cette perspective est à même d'éclairer utilement la question des transformations du confucianisme en modernité. Mon propos se limite ici au début du 20^e siècle, c'est-à-dire aux premières phases de ces transformations, même si je cite des travaux basés sur des observations contemporaines ; l'analyse mériterait d'être prolongée jusqu'au temps présent.

Mon hypothèse est que les pratiques religieuses confucianistes exclues des redéfinitions modernes du confucianisme ne disparaissent pas dans la plupart des cas mais sont recyclées dans un cadre où elles peuvent se transmettre de façon traditionnelle, notamment dans les nouvelles religions. Les pratiques changent, bien sûr, mais plus encore ce sont les catégories (telles que « confucianisme ») qui changent et qui rendent ces pratiques plus ou moins apparentes.

1. Les ruptures, 1898-1937

⁷ En suivant une définition classique du fondamentalisme en sciences religieuses, je définis les confucianistes fondamentalistes comme ceux qui s'en tiennent strictement aux seules écritures canoniques confucianistes et rejettent catégoriquement toutes les idées et tous les rituels qui se sont agrégés à la pratique sociale au cours des temps. Les fondamentalistes tentent de couper tout lien avec les structures religieuses de la société environnante pour ne pratiquer qu'une religion « pure ». Cette définition du fondamentalisme confucianiste recoupe largement celle des « puristes » offerte par Chow Wai-king, *The Rise of Confucian Ritualism* ; voir aussi Goossaert, « 1898 : The Beginning of the End ? ».

On considère généralement que la date de 1905, à laquelle les examens mandarinaux sont supprimés et les académies transformées en écoles (un processus entamé en 1901), marque la rupture la plus significative dans l'histoire du confucianisme moderne⁸. Non seulement les classiques, la vision du monde qu'ils véhiculent, et les pratiques intellectuelles qu'ils sous-tendent perdent soudainement une grande part de leur importance sociale et de leur prestige, mais encore les institutions construites autour de ces classiques s'écroulent. Comme le dit très justement Joël Thoraval dans ce volume, avec la fin des académies et l'avènement des écoles et des universités, ce sont des conditions anthropologiques d'existence du confucianisme vécu de la fin de l'empire qui disparaissent. Une autre de ces conditions, l'existence en plusieurs régions de la Chine de grands lignages transmettant un savoir, des pratiques, des valeurs, et un rôle social pour des élites confucianistes, est remise en cause par les mouvements anti-superstition, même si ces lignages résistent mieux que les temples et les cultes aux destructions et aux attaques de tout ordre.

Dans une autre publication⁹, j'ai tenté de montrer de façon plus large encore que, entre la fin du 19^e siècle et la naissance des mouvements d'idées « anti-superstition » dans les années 1901-1905, on assiste à une rupture généralisée, au cœur de laquelle se trouve l'abandon par les élites politiques gouvernantes de leur vision du monde et de leur pratiques religieuses confucianistes en faveur d'autres visions et pratiques. Il faut insister sur le fait que ces élites n'ont jamais été et ne deviennent pas « rationalistes », « agnostiques », « athées », ou « anti-religieuses ». Elles adhèrent plutôt à de nouvelles spiritualités, souvent d'inspiration chrétienne ou bouddhique, et d'orientation fondamentaliste (valorisation des seuls textes, attitudes anti-ritualistes et anticléricales). Ce changement des pratiques et des visions religieuses des élites forme le contexte de la fin du confucianisme comme religion d'État et de la naissance de l'anti-superstition qui vise la majeure partie des pratiques religieuses confucianistes de la fin de l'empire.

Cette rupture n'est pas aisée à appréhender, notamment parce qu'on connaît encore assez mal la vie religieuse des intellectuels de la fin de l'époque des Qing ; les historiens ont souvent prêté plus d'attention à leurs écrits politiques qu'à leurs textes plus intimes (cahiers de notes quotidiennes, inscriptions, lettres) où l'on peut observer une vie dévotionnelle remplie (visites aux temples, participations à des rituels, méditation et introspection, visions...), certes en partie routinière, liée à des réseaux de sociabilité, mais aussi en partie très sincère et intériorisée. Des travaux récents, cependant, permettent de

⁸ Voir l'étude classique de Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, vol. 1 et 3.

⁹ Goossaert, « 1898 : The Beginning of the End ? ».

mieux appréhender ce confucianisme vécu des lettrés jusqu'au début du 20^e siècle. A cet égard, l'ouvrage de Henrietta Harrison sur Liu Dapeng (1857-1942), un lauréat provincial (*juren*) pauvre du Shanxi, est particulièrement éclairant : ce lettré, tel qu'il se représente lui-même dans ses notes quotidiennes, voit la rétribution des actes à chaque instant, et il est persuadé à chaque malheur, si infime soit-il, que le Ciel le punit pour ses fautes ; l'homme, que la population de son canton considère comme un confucianiste exemplaire, est très pieux, fréquente les temples, et rêve de Confucius¹⁰.

C'est face à ce monde religieux vécu par les lettrés que les réinventions républicaines du confucianisme apparaissent dans tout leur contraste. Le culte républicain de Confucius et les réappropriations de la morale confucianiste par le régime nationaliste, notamment dans le cadre du mouvement de la Vie nouvelle, utilisent les ressources symboliques du confucianisme, mais il s'agit bien d'autre chose¹¹. De même, ceux qui veulent faire du confucianisme une « religion » sur le modèle chrétien, comme les leaders du Kongjiao hui, procèdent en fait à une réforme radicale du confucianisme, en imposant le culte de Confucius (réservé jusqu'à la fin de l'empire aux seuls lauréats des examens) dans les maisons et les villages, et en supprimant celui de tous les autres saints confucianistes. Ces changements radicaux sont certes liés au projet principal de l'association — faire du confucianisme la religion nationale de la Chine républicaine — mais elles s'inscrivent aussi dans la perspective d'une véritable réforme religieuse, tendant vers le monothéisme et la suppression des sacrifices, dans la mesure où les sacrifices sanglants étaient alors considérés par les occidentaux comme le propre des religions primitives.

2. Que deviennent les pratiques religieuses confucianistes ?

Face aux projets de réforme radicale, proposés par les leaders politiques ou intellectuels, que devient le confucianisme vécu des lettrés ordinaires ? Les différentes pratiques qui forment ensemble le confucianisme vécu de la fin du 19^e siècle constituent un ensemble hétérogène, et toutes ne connaissent pas les mêmes évolutions dans le contexte de la rupture généralisée évoquée plus haut. L'histoire des pratiques religieuses au 20^e siècle reste extrêmement mal connue, et je ne fais ici que lancer quelques hypothèses. A la lumière du peu que nous savons, il semble bien que certaines pratiques disparaissent ou du moins se marginalisent, tandis que d'autres, bien que délaissées par

¹⁰ Harrison, *The Man Awakened from Dreams*.

¹¹ Smith, « The Teachings of Ritual ».

les élites nationales, se maintiennent dans la société locale, et enfin que d'autres encore se transmettent dans un cadre différent, notamment au sein des nouveaux groupes religieux. Le panorama que j'esquisse ci-dessous n'a rien d'exhaustif, et ne prétend que suggérer les différentes trajectoires que peuvent prendre les éléments d'une tradition religieuse quand celle-ci est réinventée, décomposée et recomposée.

2.1 Des pratiques qui disparaissent ou se marginalisent

Parmi les pratiques de piété répandues à la fin de l'époque impériale, certaines, parce qu'elles étaient directement liées aux valeurs lettrées (l'écriture et l'agriculture), faisaient partie de l'identité religieuse confucianiste, exposée dans les livres de morale, les *shanshu*. Un cas important et représentatif est le respect des caractères d'écriture, *xizhi*, qui consiste à éviter de jeter par terre ou à la poubelle ou de souiller en aucune façon tout support, essentiellement du papier, sur lequel figure un ou plusieurs caractères, quels qu'ils soient. Les caractères ne sont pas, pour les lettrés classiques, de simples symboles conventionnels permettant d'écrire la langue, mais l'expression d'une vérité transcendante, l'essence même de la langue chinoise : en tant que tels, ils sont l'âme de la civilisation chinoise et sont sacrés, en particulier pour ceux qui vivent des métiers de la lecture et de l'écriture, les lettrés. Les fouler aux pieds ou les laisser être souillés constitue un péché qui attire de terribles rétributions. Pour les zélateurs, le respect du *xizhi* va plus loin que le simple soin de ne pas laisser souiller du papier écrit : il implique de participer, physiquement et/ou financièrement à la collecte de tous les papiers inscrits jetés, et à leur incinération. La transformation par le feu est en effet la seule façon digne de traiter ces documents. Les cendres sont ensuite recueillies et jetées à l'eau, dans un fleuve ou dans la mer¹².

Or, le *xizhi*, institutionnalisé par de nombreuses fondations philanthropiques (*shantang*) et très largement observé jusque dans les dernières années du 19^e siècle, semble disparaître dans une assez large mesure de l'espace public au 20^e siècle, de même que d'autres formes de l'activisme moral des lettrés et des pratiques culturelles qui lui sont associées — notamment le culte de Wenchang. On rencontre encore à l'époque républicaine des lettrés conservateurs qui restent attachés au *xizhi*, ainsi Liu Dapeng que l'on voit encore ramasser les papiers dans la rue dans les années 1930, mais ils semblent rencontrer l'ironie plutôt que le respect comme jadis¹³.

¹² Liang Qizi, *Shishan yu jiaohua*, p. 172-203 ; Ye Xiaoqing, *The Dianshizhai Pictorial*, p. 213-217.

¹³ Harrison, *The Man Awakened from Dreams*.

Il en va de même d'autres pratiques également liées à des règles de pureté et à des symboles de l'identité confucianiste. Ainsi, le respect des règles de pureté alimentaires et sacrificielles semble, de même que le *xǐzǐ* et une partie importante de l'éthique religieuse exposée dans les livres de morale, se marginaliser au début du 20^e siècle. L'interdit du bœuf en est un bon exemple. A l'exception d'une minorité de fondamentalistes, les confucianistes de la fin de l'empire respectaient la règle voulant que seuls Confucius et le Ciel reçoivent un sacrifice de bovins, et eux-mêmes ne mangeaient pas de viande bovine, considérant cela comme un péché d'une extrême gravité. Beaucoup allaient plus loin, excluant de nombreuses autres espèces animales de leur consommation, et certains limitaient le plus possible leur consommation de viande en général. Or cet ensemble de règles, à la fois motivées par l'éthique et la pureté rituelle, se trouve en première ligne des campagnes anti-superstition, et nombre de lettrés les abandonnent au nom de la modernité¹⁴.

Il est probable que la marginalisation de ces pratiques, qui servaient à identifier la gentry comme classe sociale confucianiste, est fortement liée à la disparition de cette classe sociale à la suite de l'abolition des examens mandarinaux, et à la formation des intellectuels et des nouvelles élites politiques républicaines, qui se construisent autour de nouvelles identités et pratiques.

2.2 Des pratiques qui se perpétuent en dehors des élites

Un autre ensemble de pratiques fondamentales pour les identités religieuses confucianistes sont les cultes des saints et les liturgies sacrificielles qui les accompagnent. L'un des aspects les plus marquant de la rupture dans les définitions du confucianisme au début du 20^e siècle fut l'abandon des rituels d'État, commencé dès les dernières années de l'empire¹⁵, et achevé par la République : l'une des premières mesures du premier ministre de l'Éducation du gouvernement républicain, le célèbre Cai Yuanpei (1868-1940), au printemps 1912 fut en effet d'abolir le sacrifice à Confucius dans les écoles. Le sacrifice fut rétabli par Yuan Shikai¹⁶, puis à nouveau aboli par le gouvernement

¹⁴ Goossaert, *L'interdit du bœuf*, chap. 5.

¹⁵ Goossaert, « 1898 : The Beginning of the End ? » ; Sawada, « Seimotsu no shiten mondai » et Bastid-Bruguière, « Sacrifices d'État ».

¹⁶ Il fut donc encore observé jusque dans la fin des années 1920 en certains lieux : Shryock, *The Temples of Anking*.

nationaliste, qui le remplaça par un rite républicain (*zunkong*) qui n'avait plus rien à voir avec la liturgie traditionnelle¹⁷.

Néanmoins, si les formes officielles du rituel confucianiste ont disparu progressivement, les formes locales, indépendantes de l'appareil d'État, elles, continuaient : les cultes aux ancêtres et ceux des saints locaux. On oublie en effet parfois que la liturgie confucianiste sert aussi à encadrer les cultes des saints locaux, puisque, pour l'essentiel, bouddhistes et taoïstes ne pratiquent pas le sacrifice, et que les saints locaux de la religion chinoise, qui mangent de la viande, ont donc recours aux confucianistes pour les rituels sacrificiels. Ce sont parfois de simples lettrés membres de la communauté qui assurent cette tâche, mais en de nombreux endroits, elle est assurée par des spécialistes, les *lisheng*, reconnus comme tels et rémunérés pour leurs services (même s'ils n'en vivent pas exclusivement et sont souvent d'abord des maîtres d'écoles, de petits fonctionnaires ou des marchands).

Les *lisheng* ont transmis leur expertise lettrée et rituelle tout au long du 20^e siècle et sont à nouveau, après le silence des années maoïstes, actifs dans les campagnes où ils officient pour les rites familiaux (mariages, enterrements, cultes des ancêtres) et rituels communautaires dans les temples : leur histoire montre que leur tradition ne s'est pas interrompue au cours du 20^e siècle, en particulier au sein des lignages¹⁸.

Plutôt donc qu'une marginalisation généralisée, comme dans le cas des pratiques de pureté rituelle évoquée ci-dessus, on assiste ici à une bifurcation au sein d'une classe se revendiquant du confucianisme entre d'une part des élites engagées dans la modernité et la politique régionale et nationale, qui se coupent des cultes aux saints locaux (rappelons que les réformateurs du confucianisme comme Kang Youwei et ses disciples voulaient mettre fin au culte des saints tels que Guandi), voire qui forment les avant-gardes d'intellectuels, notamment universitaires, engagés dans les campagnes anti-superstition et l'iconoclasme et d'autre part les intellectuels conservateurs, le plus souvent pauvres et sans pouvoir dans le nouvel ordre socio-politique, notamment les maîtres d'école ruraux qui eux continuent à transmettre la culture confucianiste classique, y compris dans ses dimensions rituelles¹⁹.

2.3 Des pratiques qui se transmettent dans un cadre différent

¹⁷ Sur l'histoire des sacrifices à Confucius, voir Wilson, éd., *On Sacred Grounds* et Huang Jinxing, *Youru shengyu*. Sous le régime nationaliste, et encore aujourd'hui à Taiwan, le sacrifice a été perpétué dans certains temples de façon non-officielle.

¹⁸ Liu Yonghua, « The World of Rituals » ; Lee Fong-mao, « Lisheng yu daoshi ».

¹⁹ Voir notamment le travail de Jing Jun, *The Temple of Memories*, sur la transmission et la mémoire, y compris des connaissances liturgiques, dans un village de lettrés.

Outre les pratiques qui se marginalisent, ou qui se transmettent aux échelons inférieurs de la société, parmi les lettrés de village, il existe encore un troisième type de trajectoire au sein du processus de démantèlement et de recomposition de la religion confucianiste : celle d'une migration vers un autre type d'organisation religieuse. Il me semble que ce type d'évolution concerne essentiellement les pratiques individuelles de perfection morale, qui sont en grande partie adoptées et transmises au sein des nouveaux groupes religieux, de type congrégation dévote, et que l'on désigne souvent, quoique de façon peu adaptée, par le terme de tradition sectaire.

Comme le montre très brillamment Philip Clart, c'est au moment même où le confucianisme cesse d'être la religion d'État que des groupes pratiquant l'écriture inspirée, recevant des révélations des saints et visant à faire le salut de ses membres et à restaurer la moralité dans l'ensemble de la société, se mettent à revendiquer explicitement une identité « confucianiste », *ru*²⁰. Ce type de groupe se situe dans une évolution remontant bien au-delà du 19^e siècle, mais la revendication d'une identité confucianiste est nouvelle ; elle doit se comprendre comme le relais pris quand les institutions qui jadis transmettaient les connaissances et les pratiques confucianistes (les académies, notamment) cessent d'exister.

De fait, ces groupes tout en intégrant dans leur dogme et leur liturgie divers éléments taoïstes ou autres, véhiculent effectivement des pratiques à la fois exégétiques, liturgiques et spirituelles — méditation confucianiste, *jingzhuo* ; introspection morale par l'usage des barèmes de mérites et démérites, *gongguo ge* ; idéal d'une sanctification personnelle — propres au confucianisme vécu de la fin de l'empire et que l'on ne trouve plus guère par ailleurs. De plus, ces groupes recrutent précisément chez les lettrés de village et les maîtres d'école (et aussi parmi les cadres locaux du Parti Communiste) : ils transmettent la culture traditionnelle par d'autres moyens. Le qualificatif de sectaire appliqué aux groupes pratiquant l'écriture inspirée et aux « sociétés de salut » telles que le Daoyuan, le Tongshan she, le Zaili jiao ou le Yiguan dao tendent à cacher le fait que c'est dans ce milieu que se retrouvait la majorité des lettrés issus de l'ancien régime ; Kang Youwei lui-même ayant été, à la fin de sa vie, président d'une de ces sociétés de salut, la Wanguo daode hui (Société universelle pour la moralité), de 1920 à 1927.

3. Conclusion

²⁰ Clart, « Confucius and the Mediums ».

Les brèves analyses développées ci-dessus concernant les différentes évolutions des pratiques religieuses confucianistes au début du 20^e siècle viennent rejoindre d'autres travaux qui partent également de la variété des pratiques revendiquées comme confucianistes plutôt que de définitions normatives, variété qui tend à s'accroître. Comme l'observe Christian Jochim, on assiste à l'époque contemporaine à l'éclatement du monde du confucianisme, dont l'héritage de textes et de ressources symboliques est revendiqué par différents groupes, certains fortement sécularisés (au premier chef, les « nouveaux confucianistes ») et d'autres non (les nouveaux groupes religieux), les premiers jouissant d'une plus grande influence dans les milieux universitaires, les seconds en revanche étant plus largement répandus au sein de la population²¹. Les reformulations du confucianisme offertes par ces différents groupes, que ce soit comme une « philosophie » ou comme une « religion », ont toutes visé à réformer un vaste ensemble de pratiques qui ensemble constituaient le confucianisme vécu de la fin de l'empire. Or, au sein de cet ensemble, si certaines pratiques ont disparu ou se sont marginalisées, d'autres ont continué à exister, mais en sortant de la catégorie « confucianisme » dans ses délimitations les plus couramment acceptées.

Aussi, il semblerait que la religion confucianiste, loin d'être morte a subi depuis un siècle et subit encore de profondes recompositions. Plutôt donc de se demander si le confucianisme est une religion, il apparaît donc utile, du point de vue des sciences sociales de se demander dans chaque contexte historique, pourquoi et comment telle ou telle pratique religieuse est classée ou non comme « confucianiste ».

Bibliographie

- BASTID-BRUGUIÈRE, Marianne, ZHANG Guangda 張廣達, trad., « Liang Qichao yu zongjiao wenti 梁啟超與宗教問題 » [Liang Qichao et la question de la « religion »], *Tóhó gakubó 東方學報*, 70, 1998, p. 329-373.
- , « Sacrifices d'État et légitimité à la fin des Qing », *T'oung-pao* 83, 1997, p. 162-173.
- CHAN Wing-Tsit 陳榮捷, *Religious Trends in Modern China*, New York, Columbia University Press, 1953.
- CHEN Hsi-yuan 陳熙遠, « Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China », Ph.D. dissertation, Harvard University, 1999.

²¹ Jochim, « Carrying Confucianism into the Modern World ».

Goossaert, « Les mutations de la religion confucianiste, 1898-1937 » pdf auteur.
Pour la version publiée, voir *Le Nouvel Age de Confucius. Modern Confucianism in China and South Korea*,
Flora BLANCHON & Rang-Ri PARK-BARJOT, dir., Paris, PUPS, 2007, p. 163-172.

- , « 'Zongjiao'. Yige Zhongguo jindai wenhua shi shang de guanjian ci 宗教. 一個中國近代文化史上的關鍵詞 » [Religion. Un mot clé dans l'histoire culturelle de la Chine moderne], *Xin shixue* 新史學, 13-4, 2002, p. 37-66.
- CHOW Kai-wing 周啓榮, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*, Stanford, Stanford University Press, 1994.
- CLART, Philip, « Confucius and the Mediums: Is there a 'Popular Confucianism'? », *T'oung Pao* LXXXIX 1-3, 2003, p. 1-38.
- GOOSSAERT, Vincent, « Le destin de la religion chinoise au 20^e siècle », *Social Compass*, 50/4, 2003, p. 429-440.
- , *L'interdit du bœuf en Chine. Agriculture, éthique et sacrifice*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, à paraître, octobre 2005.
- , « 1898: The Beginning of the End for Chinese Religion ? », *Journal of Asian Studies* (à paraître).
- HARRISON, Henrietta, *The Man Awakened from Dreams. One Man's life in a North China Village 1857-1942*, Stanford, Stanford University Press, 2005.
- HUANG Jinxing 黃進興, *Youru shengyu. Quanli, xinyang yu zhengdangxing 優入聖域權利信仰與正當性*, Taipei, Yunchen wenhua, 1994.
- JING Jun, *The Temple of Memories. History, Power, and Morality in a Chinese Village*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- JOCHIM, Christian. « Carrying Confucianism into the Modern World », In Philip CLART & Charles B. JONES, éd., *Religion in Modern Taiwan. Tradition and Innovation in a Changing Society*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2003, p. 48-83.
- JOHNSON, David, « Communication, class, and consciousness in late imperial China », in David JOHNSON, Andrew J. NATHAN & Evelyn S. RAWSKI, éd., *Popular culture in late imperial China*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 34-72.
- LEE Fong-mao 李豐楙, « Lisheng yu daoshi: Taiwan minjian shehui zhong liyi shijian de liangge mianxiang 禮生與道士台灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向 », in WANG Qiugui 王秋桂, CHUANG Ying-chang 莊英章 & CHEN Zhongmin 陳中民, éd., *Shehui minzu yu wenhua zhibanyan guoji yantaohui lunwenji 社會民族與文化展演國際研討會論文集*, Taipei, Hanxue yanjiu zhongxin, 2001, p. 331-364.
- LEVENSON, Joseph Richmond, *Confucian China and Its Modern Fate, vol. 1 The Problem of Intellectual Continuity*, Berkeley, University of California Press, 1958
- , *vol. 3 The Problem of Historical Significance*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.
- LIANG Qizi (Angela Leung) 梁其姿, *Shishan yu jiaohua. Ming Qing de cishan zuzhi 施善與教化. 明清的慈善組織*, Zhangjiakou, Hebei jiaoyu chubanshe, 2001 (1^{re} édition, 1997).
- LIU Yonghua, « The World of Rituals: Masters of Ceremonies (*Lisheng*), Ancestral Cults, Community Compacts, and Local Temples in Late Imperial Sibao, Fujian », Ph.D. dissertation, McGill University, 2003.
- NEDOSTUP, Rebecca Allyn, « Religion, Superstition, and Governing Society in Nationalist China », Ph.D. dissertation, Columbia University, 2001.

Goossaert, « Les mutations de la religion confucianiste, 1898-1937 » pdf auteur.
Pour la version publiée, voir *Le Nouvel Age de Confucius. Modern Confucianism in China and South Korea*,
Flora BLANCHON & Rang-Ri PARK-BARJOT, dir., Paris, PUPS, 2007, p. 163-172.

- REN Jiyu 任继愈, comp., *Rujiao wenti zheng lun ji 儒教问题争论集*, Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe, 2000.
- SAWADA Mizuho 澤田瑞穂, « Seimotsu no shiten mondai 清末の祀典問題 », in *Chûgoku no minkan shinkô 中國の民間信仰*, Tokyo, Kôsakusha, 1982, p. 534-549.
- SHRYOCK, John Knight, *The Temples of Anking and their Cults; a Study of Modern Chinese Religion*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 1931.
- SMITH, Richard J., « The Teachings of Ritual and the Rectification of Customs : Echoes of Tradition in the Political Culture of Modern China », In HAO Yanping 郝延平 & WEI Xiumei 魏秀梅, éd., *Jinshi Zhongguo zhi chuantong yu tuibian. Liu Guangjing yuanshi qishiwu sui zhushou lunwenji 近世中國之傳統與蛻變: 劉廣京院士七十五歲祝壽論文集*, Taipei, Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo, 1998, vol. 2, p. 1173-1216.
- WILSON, Thomas A., éd., *On Sacred Grounds. Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2002.
- YE Xiaoqing, *The Dianshizhai pictorial. Shanghai Urban Life 1884-1898*, Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2003.

Glossaire

Cai Yuanpei 蔡元培

Chen Huanzhang 陳煥章

daoxue 道學

Daoyuan 道院

foxue 佛學

gongguo ge 功過格

jiali 家禮

jingzuo 靜坐

Kang Youwei 康有為

Kongjiao hui 孔教會

Lisheng 禮生

Liu Dapeng 劉大鵬

ru 儒

shenshi 紳士

shuyuan 書院

Taixu 太虛

Tongshan she 同善社

Wanguo daode hui 萬國道德會

Wenchang dijun 文昌帝君

xianxue 仙學

xizi 惜字

Yiguan dao 一貫道

yi shendao shejiao 以神道設教

Zaili jiao 在理教

zhaijie 齋戒

zun kong 尊孔

English abstract

The debate on whether Confucianism is a religion or not has been raging among Chinese intellectuals ever since the western concept of religion has been introduced in China around the turn of the twentieth century. As a consequence, several varying normative redefinitions of “Confucianism” have been proposed. While several historians have analyzed the history of this debate and redefinitions, the present article starts from the religious practices as a lived part of late imperial Confucianism, and examines what trajectories these practices follow when they are included, excluded, or reinvented in the framework of the new definitions of “Confucianism.” While some of these Confucian practices seem to disappear or become marginal, most are actually transmitted in new contexts. As a result, it is not so much the Confucian religious practices that change (even though they do change) as the intellectual and institutional context in which such practices are or are not labeled “Confucian.”