



BIBLIOTHÈQUE DE L'ANTHROPOLOGIE



Sébastien Billioud
Joël Thoraval

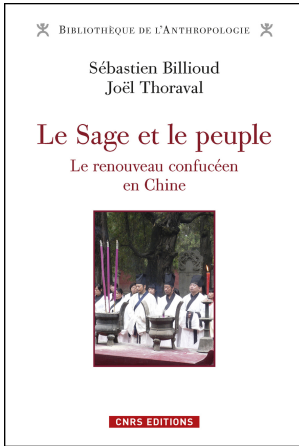
Le Sage et le peuple

Le renouveau confucéen
en Chine



CNRS EDITIONS

Présentation de l'éditeur



Que signifie le « retour du confucianisme » dans une Chine redevenue puissance mondiale ? Alors que les études existantes privilégient les discours idéologiques et les débats intellectuels, ce livre prend pour la première fois comme point de départ l'émergence, dans les années 2000, d'un « confucianisme populaire » qui se distingue des initiatives officielles. À partir d'enquêtes de terrain menées sur près d'une décennie, il étudie le développement de nouvelles pratiques – réappropriation des textes classiques, culture du corps, création d'un néo-ritualisme... –, dans des contextes aussi variés que les écoles et les universités, les temples et les mouvements religieux, les entreprises et les administrations. En les analysant dans la perspective plus vaste d'une remise en cause en Chine des grands récits modernisateurs ayant dominé le *XX^e* siècle, *Le Sage et le peuple* jette une lumière nouvelle sur l'articulation du politique et du religieux dans la Chine contemporaine. À travers l'observation des cultes d'État mis en place sur le continent et à Taïwan, c'est aussi la question du destin contemporain de la tradition cosmologique chinoise qui se trouve posée.

Sébastien Billioud est Professeur d'études chinoises à l'Université Paris-Diderot, Sorbonne Paris Cité.

Ancien directeur du Centre de recherches sur la Chine contemporaine, Joël Thoraval est Maître de conférences à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Le Sage et le peuple

Le renouveau confucéen en Chine

Sébastien Billioud
Joël Thoraval

Le Sage et le peuple

Le renouveau confucéen en Chine

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Bibliothèque de l'Anthropologie

Une collection dirigée par Maurice Godelier

Comprendre et expliquer la nature des rapports sociaux dans lesquels d'autres sociétés et la nôtre sont engagées, comprendre et expliquer les façons de penser et d'agir des individus et des groupes qui composent ces sociétés, tel est le travail de l'anthropologue.

Dans le monde d'aujourd'hui, traversé d'affrontements et de formes de rejet, ce travail est plus urgent que jamais. Comprendre les autres sans nécessairement partager leurs croyances, les respecter sans s'interdire de les critiquer : telle est la démarche scientifique éthique et politique de l'anthropologie dont veut témoigner cette collection.

Déjà parus :

Jean-Pierre GOULARD et Dimitri KARADIMAS (dirs), *Masques des hommes, visages des dieux*, 2011

Altan GOKALP, *Têtes rouges et bouches noires et autres écrits*, 2011

François LAPLANTINE, *Quand le moi devient autre. Connaître, partager, transformer*, 2012

Alfred MÉTRAUX, *Écrits d'Amazonie. Cosmologies, rituels, guerre et chamanisme*, 2013.

Caterina GUENZI, *Le discours du destin. La pratique de l'astrologie à Bénarès*, 2013

Maurice GODELIER, *La mort et ses au-delà*, 2014

Sommaire

Introduction	9
--------------------	---

Première partie :

***Jiaohua* (教化)**

Le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif

Chapitre 1. Regard rétrospectif sur l'éducation confucéenne au XX ^e siècle	31
Chapitre 2. La nouvelle institutionnalisation de l'éducation confucéenne	55
Chapitre 3. Un anti-intellectualisme moderne : Le corps, l'enfant, le peuple.....	105

Seconde partie :

***Anshen liming* (安身立命)**

ou la dimension religieuse du confucianisme

Chapitre 4. « The varieties of religious experience »....	151
Chapitre 5. La remise en cause des catégorisations modernes.....	167
Chapitre 6. À la recherche d'une reconnaissance de la religion confucéenne.....	197

Troisième partie :
Entre rites et politique
Lijiao (禮教)

Chapitre 7. Le culte de Confucius : rétrospective historique.....	235
Chapitre 8. Qufu, 2007	263
Chapitre 9. Us et abus de Confucius	291
Chapitre 10. Entre rituel religieux et cérémonial politique : cosmologie et État national	313
Épilogue	381
Index	401
Bibliographie.....	411
Remerciements	435

Introduction

Ce livre, *Le Sage et le peuple*, souhaiterait exprimer dans son titre ce qui constitue son projet particulier. Il n'est pas consacré à un examen général de ce que l'on appelle parfois le retour du confucianisme, voire la « renaissance confucéenne », qui aurait marqué la Chine à la fin du siècle dernier. Il existe sur ce phénomène une littérature abondante, qui prend généralement comme objet les discours plus que les pratiques dans la société. Ce sont ces pratiques qu'entend étudier cet ouvrage, né d'une interrogation et d'une surprise.

L'interrogation est née chez les deux auteurs à l'issue de recherches menées sur l'impressionnante création, dans la Chine du xx^e siècle, d'une philosophie moderne chinoise se réclamant du confucianisme : si, dans les années 1990, les discours revendiquant explicitement une dénomination « confucéenne » restaient majoritairement confinés dans l'univers académique, il était néanmoins clair que cette spécialisation et cette réduction au seul monde de la pensée d'une tradition séculaire si multiforme n'étaient que le produit d'une évolution historique récente et peut-être passagère. Il était clair aussi qu'avec le desserrement du contrôle étatique propre à l'après-maoïsme cette puissante tradition ne pouvait pas ne pas donner lieu à des développements nouveaux au plus profond de la population chinoise elle-même. La simple perception de cette évolution objective exigeait naturellement un changement

dans l'approche disciplinaire et le passage, pour le dire en un mot, du questionnement philosophique aux observations de terrain propres à la sociologie et l'anthropologie.

La surprise est venue d'une forme particulière revêtue par ces développements : la rencontre en 2007, dans la province du Shandong, avec des gens du peuple entreprenant collectivement, et à l'écart de toute autorité politique ou académique, de retrouver les gestes et les mots leur permettant d'entrer dans un commerce direct avec les anciens sages. À Zoucheng, non loin de la ville de Qufu, patrie de Confucius et de son lignage, des ouvriers, techniciens, anciens paysans, petits cadres ou maîtres d'école s'efforçaient, dans le temple du sage Mencius alors presque déserté, de construire ensemble les éléments d'un rituel dont la signification était sacrificielle. Ce micro-événement fait l'objet d'un chapitre de ce livre (le chapitre 8) qui en restitue les multiples contextes.

Pour saisir l'originalité de ce face-à-face sans médiations entre des gens du peuple et la figure de Confucius (ou celle de ses disciples), pour percevoir aussi la nouveauté de la notion de « confucéen populaire » (*minjian rujia*) qui devient usuelle dans les années 2000, il convient d'abord de souligner les raisons pour lesquelles un tel phénomène n'est pas réductible aux multiples discours qui, au siècle dernier, ont également posé, de manière directe ou indirecte, la question d'un renouveau en Chine du « confucianisme¹ » : il ne s'agit ici ni

1. Seul un souci de lisibilité invite à s'abstenir de placer en permanence entre guillemets la notion de « confucianisme » comme on pourrait le faire en raison de son caractère récent, flou et équivoque. Le mot occidental de « confucianisme » est avant tout le produit de la science européenne des religions qui se développe à partir du XIX^e siècle : le « confucianisme » est conçu comme la doctrine philosophique ou religieuse d'un personnage éponyme, sur le modèle du christianisme, du mohamétanisme ou du bouddhisme. Cette notion, qui ne recoupe pas les appellations autochtones (*rujia*), présente notamment le défaut de donner de ce courant de pensée une définition trop large (Confucius étant le « commentateur » de textes de la haute antiquité, on finit par confondre confucianisme et culture

d'un courant de pensée, ni de la simple reconstruction de structures sociales préexistantes ni de la manifestation locale d'une politique ou d'une idéologie officielles.

Trois précédents qui n'en sont pas

Il est bien connu que l'effondrement de l'ordre impérial en 1911 a rendu possible, au nom d'un nationalisme modernisateur, un siècle de destruction, de marginalisation ou de transformation radicale de pans entiers de la tradition culturelle chinoise. L'action des élites politiques des partis nationaliste (Guomindang) et communiste se conjugue pour donner aux observateurs occidentaux de l'après-guerre le sentiment dominant d'une disparition progressive de la tradition confucéenne : le confucianisme, malgré la persistance de symboles peu à peu vidés de leur sens, serait désormais condamné, selon les termes de l'historien américain Joseph Levenson, à une existence purement « muséographique² ». Ce diagnostic pessimiste s'est trouvé contesté à plusieurs reprises, des années 1950 aux années 1990, au fur et à mesure que la « Chine extérieure » (Taïwan, Hong Kong) puis la Chine continentale elle-même semblaient connaître des développements attestant au contraire d'une certaine vitalité de l'héritage confucéen. On voudrait souligner d'un mot combien la rencontre du Sage et du peuple observée dans les années 2000 et examinée dans ce livre n'est cependant pas justiciable des trois types d'hypothèses succes-

classique) ou au contraire trop restreinte (l'enseignement de Confucius et de ses disciples, alors même que les *ru*, ces « clercs » qui donnent leur nom à ce courant selon une classification bibliographique relativement tardive, existent avant l'époque de Confucius). Sur ce problème historique, voir notamment Nicolas Zufferey, *To the Origins of Confucianism: The Ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty*, Berne, Peter Lang, 2003.

2. Joseph R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1958-1965, 3 volumes.

sivement avancées pour rendre compte d'une survivance ou d'une résurgence du confucianisme en Chine.

En premier lieu, il ne s'agit pas d'un courant de pensée dont les porteurs seraient en dernière analyse des intellectuels. La réaction la plus impressionnante à la thèse d'une disparition inéluctable de la tradition confucéenne a été le développement d'un mouvement philosophique, celui du « néoconfucianisme contemporain » (*dangdai xinrujia* 當代新儒家). Né sur le continent chinois dans l'entre-deux-guerres, il s'est ensuite exilé dans la Chine périphérique (Hong Kong, Taïwan) où il a donné lieu à des œuvres particulièrement remarquables, depuis les années 1950 jusqu'aux années 1980. Un manifeste signé en 1958 par des penseurs de premier plan comme Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995) ou Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978) affirme avec force la vitalité du message confucéen. Des systèmes philosophiques sont alors élaborés dans une opposition consciente à la philosophie occidentale pour souligner la portée éthique de l'héritage confucianiste comme chemin de sagesse et « doctrine de vie » (*shengming de xuewen* 生命的學問). Pour autant, ces nouveaux discours métaphysiques, marqués par le néoconfucianisme des dynasties Song et Ming, restent l'entreprise de professeurs exerçant au sein d'universités modernes. Cette pensée nouvelle est donc comme détachée de son ancien soubassement matériel : le jeu de langage de la philosophie moderne a pris le dessus sur les anciennes pratiques corporelles et collectives (méditation, rituels, etc.). L'historien Yu Yingshi a pu parler de ces penseurs néoconfucéens modernes comme d'« âmes errantes » (*youhun* 遊魂) désormais détachées du corps institutionnel qui leur était autrefois indissolublement attaché³.

3. Yu Yingshi, « Xiandai ruxue de kunjing » (La difficile situation du confucianisme contemporain), in *Xiandai ruxue lun* (Essais sur le confucianisme contemporain), River Edge, Global Publishing, 1996, p. 159-164. Ce texte du disciple du grand historien Qian Mu a soulevé les objections des philosophes néoconfucéens contre lesquels il était dirigé. Une nouvelle préface (p. i-ix) dissipe les malentendus possibles sur cette expression. De son

D'une certaine manière, les pratiques observées dans ce livre au cours des années 2000 peuvent apparaître, au contraire, comme autant de formes de « réincarnation » ou de « réincorporation » de cet esprit. Mais les corps mettant en œuvre de manière individuelle ou collective l'enseignement ancien ne sont plus des corps d'anciens lettrés ni d'intellectuels modernes : ce sont des gens du peuple qui s'approprient ici le message du Sage pour en faire non plus une élaboration doctrinale mais le moteur d'entreprises de nature essentiellement pratique. S'il arrive à certains militants de souhaiter se rattacher à certains maîtres, selon une filiation réelle ou imaginaire, les mouvements de la décennie 2000 sont donc, dans leur intention comme dans leurs réalisations, très différents du confucianisme philosophique développé dans les décennies précédentes.

En second lieu, ces développements nouveaux, malgré leur dimension populaire, ne sont pas non plus assimilables à un phénomène beaucoup plus vaste : celui de la réapparition dans les campagnes, aux lendemains du maoïsme, de structures et de pratiques « traditionnelles » qui existaient encore dans la société précommuniste. Par sa relative rapidité, cette reconstruction rendue possible par la politique de réforme ouverte par Deng Xiaoping à partir de 1978, est spectaculaire même si elle reste géographiquement très inégale. Les anciens lignages, traditionnellement mieux structurés dans la Chine du Sud-Est, s'efforcent de reconstituer localement une partie de leur héritage commun : temples ancestraux (*citang*), tombes familiales, généalogies lignagères, éléments d'associations claniques. Parallèlement, des villages s'attachent à faire revivre le culte des dieux du sol et des petites divinités locales. La reconstruction des pratiques lignagères est néanmoins partielle et fragile. Elle

côté, John Makeham en a fait le titre d'un livre présentant un tableau du confucianisme dans le discours académique : *Lost Soul, Confucianism in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2008. Le problème sous-jacent à ce divorce entre pensée et pratique est abordé dans le chapitre 10 de ce livre.

s'effectue en marge de la légalité socialiste (ni les lignages, ni leur propriété ne peuvent avoir de statut juridique), dans un climat idéologique qui continue de dénoncer les « superstitions féodales » et dans un contexte social où les différences considérables entre villes et campagnes sont administrativement maintenues par le système encore rigide du « livret familial » (*hukou*). Ce renouveau est, certes, suffisamment remarquable pour avoir suscité des travaux anthropologiques détaillés sur l'évolution des structures de parenté patrilinéaires ou la transformation des pratiques de la religion populaire au niveau villageois⁴. Dès la fin des années 1990, néanmoins, il est affecté par les conséquences, notamment migratoires, du développement de l'économie de marché. À l'heure des villages désertés et du gonflement rapide de la population urbaine, les rapports de parenté et les pratiques religieuses connaissent nécessairement de nouvelles adaptations⁵.

La rencontre observée dans les années 2000 entre « le Sage et le peuple » diffère par deux aspects de ce phénomène. Il s'agit d'abord d'une question de dénomination : les villageois s'adonnant au culte ancestral ou à une restauration très partielle des structures lignagères n'éprouvent pas le besoin de mettre en avant une identité « confucéenne ». Des valeurs comme la « piété filiale », des rituels comme ceux qui s'adressent aux morts font partie d'un ensemble bien

4. La conjoncture des années 1980 présente des traits spécifiques en raison du changement brutal de la politique de l'État aux lendemains du maoïsme : dans un contexte de relatif vide juridique et de libération des énergies, le changement des comportements religieux accompagne la volonté de transformation affirmée par des collectifs autrefois figés par l'ordre institutionnel, qu'ils relèvent de l'ethnicité (« nationalités ») ou de la parenté (lignages ou clans). Cf. Joël Thoraval, « Religion ethnique, religion lignagère : sur la tentative d'«islamisation» d'un lignage Han de Hainan », *Études Chinoise*, vol. X, n° 1-2, 1991, p. 9-75.

5. Michael Szonyi, « Lineages and the Making of Contemporary China », article présenté à la conférence *Modern Chinese Religion: Values Systems in Transformation, 1850-present*, 2^e partie, 13 décembre 2012, p. 9-14.

plus vaste et composite formant tout simplement la culture chinoise⁶. En revanche, pour les militants des nouveaux mouvements, l'affiliation à une tradition plus explicitement reconstruite autour de la figure de Confucius et de la tradition qu'il incarne revêt une signification particulière que nous essaierons d'analyser. D'autre part, le statut social de ces activistes diffère profondément de celui des villageois de l'époque de Deng Xiaoping. Ils exercent leurs activités dans le cadre d'une société devenue mobile. Certains sont partagés entre le souvenir d'une origine rurale et les aspirations des nouvelles classes urbaines qui sont leur horizon quotidien. Si leurs entreprises méritent d'être appelées confucéennes, elles ne peuvent plus se développer sur un fondement local (la parenté ou le territoire) qui serait partiellement préservé : il s'agit d'un confucianisme qui présente, d'une certaine manière, un caractère délocalisé ou déterritorialisé. Malgré la modestie de ses origines, il participe aussi de l'âge de l'internet et certaines initiatives prises à la base s'appuient sur la construction de réseaux virtuellement illimités⁷.

6. Une telle situation contribue à rendre compte de « l'invisibilité » relative du confucianisme à cette époque : sur ce problème, voir Joël Thoraval, « The Anthropologist and the Question of the “Visibility” of Confucianism in Contemporary Chinese Society », *China Perspectives*, n° 23, 1999, p. 65-73.

7. Cette déterritorialisation relative des nouveaux réseaux à l'échelle nationale n'est pas contradictoire avec l'existence de multiples traditions locales sur la manière de concevoir l'héritage confucéen. Cette enquête a été l'occasion de vérifier combien les engagements confucéens, tout en se donnant un horizon qui est national, s'alimentent à des répertoires empruntés à l'histoire provinciale ou locale. Les activistes de la province du Shanxi participent naturellement aux rencontres organisées à Qufu par leurs compagnons du Shandong, mais ils mettent en avant l'esprit particulier de leur « confucianisme ». Au sud du Shanxi, à Xiezhou, se trouve le plus grand temple de la Chine consacré au dieu Guandi, dieu des militaires mais aussi des marchands. « Notre province est le lieu de naissance de Xunzi (sage de l'antiquité d'esprit plus “réaliste”) et de l'ancien général Guan Zhong, disent-ils : notre esprit est plus martial (*wu*) que l'esprit civil (*wen*) du Shandong, lieu de naissance de Confucius » (observations de terrain, juin 2010).

En troisième et dernier lieu, les mouvements « populaires » de la décennie 2000 ne peuvent être abordés comme s'ils étaient le simple contrecoup d'une idéologie imposée d'en haut. Ces mouvements ne sont pas la conséquence d'un discours construit et propagé par des appareils d'État. L'exemple le plus achevé d'une telle idéologie officielle appelant aux bienfaits d'une « éthique confucéenne » est probablement celle qui apparaît dans le prolongement des discours élaborés dans les années 1980 et 1990, en Asie de l'Est et du Sud-Est, au sujet des fameuses « valeurs asiatiques ». Il convient donc d'en dire un mot pour souligner combien nous sommes aujourd'hui éloignés d'une telle conjoncture. S'appuyant sur une expérience de croissance économique et de stabilité politique, notamment à Singapour et en Malaisie, ces discours étaient avant tout le fait de diplomates, de journalistes et d'intellectuels mettant en cause l'application à leurs sociétés de valeurs perçues comme « occidentales » comme la philosophie des droits de l'homme ou les principes de l'individualisme démocratique. À cette occasion, et au rebours d'une version vulgarisée de la sociologie de Max Weber, le « confucianisme » était présenté comme étant non pas un obstacle mais au contraire un facteur favorisant l'essor du capitalisme⁸. Rétrospectivement, l'impact de ce discours idéologique sur la Chine continentale apparaît comme ayant été limité. Il aura diffusé l'idée d'un autoritarisme moderne chez les élites politiques chinoises à l'époque de Deng Xiaoping, encouragé chez les philosophes du « néoconfucianisme confucéen » la réflexion sur la possibilité d'une « éthique mondiale » (*global ethics*) et stimulé dans le monde académique du continent la réception de l'œuvre de Max Weber dans un effort pour dépasser les

8. Au sein d'une immense littérature, voir notamment David Camroux et Jean-Luc Domenach (éd.), *Imagining Asia, The Construction of a Asian Regional Identity*, Londres, Routledge, 1997 et Mizoguchi Yûzô et Nakajima Mineo, *Jukyô runessansu wo kangaeru* (Réflexions sur la renaissance confucéenne), Tokyo, Daishûkan shoten, 1991.

limites du marxisme dogmatique⁹. Mais, en définitive, ces théories apparues à la périphérie du continent chinois n'auront revêtu qu'un rôle marginal et la rencontre de la Chine avec un discours prétendant « imaginer l'Asie » aura été manquée pour une raison fort simple. Lorsque s'affirment les modèles modernisateurs célébrant les « valeurs asiatiques », la Chine ne connaît pas encore le développement qui lui permettrait d'y participer ; lorsqu'en revanche son économie connaît un essor foudroyant, elle peut faire l'économie de ces hypothèses : c'est en elle-même et non dans sa périphérie qu'elle trouve désormais les éléments de son propre « modèle chinois ». Entre la nation réassurée dans sa puissance et l'espace globalisé où elle peut désormais exercer son influence, il n'y a guère de place pour ce qui serait une version moderne de l'asiatisme¹⁰.

C'est donc dans un cadre national que peut s'élaborer, dans les années 2000, une idéologie officielle susceptible de se réclamer, de quelque manière, de valeurs traditionnelles. De fait, on constate une apparente contemporanéité entre un certain discours tenu par l'État-parti et les initiatives développées à la base de la société. Mais cette coïncidence est un peu trompeuse. Les plans lancés par le Gouvernement pour la réhabilitation de certains aspects de la tradition culturelle dans un but d'encadrement de la population par l'éducation et la morale ne recoupent que très partiellement les thématiques essentielles des mouvements militants¹¹. Ceux-ci ne se récla-

9. Sur la réception de Max Weber en Chine, cf. en particulier Liu Dong, « The Weberian View and Confucianism », *East Asian History*, Australian National University, 25-26, 2003, p. 191-217.

10. Voir en particulier l'ouvrage dirigé par Pan Wei, principal théoricien du « modèle chinois » (*Zhongguo moshi* 中國模式) à la fin des années 2000 : Pan Wei (éd.), *Zhongguo moshi : jiedu renmin gongheguo de 60 nian* (Le modèle chinois : une lecture de soixante ans de République populaire), Pékin, Zhongyang bianyi, 2009.

11. Cf. le programme de développement de la culture inscrit à la fin de l'année 2006 dans le 11^e plan quinquennal (*Guojia shiyizwu shiqi wenhua fazhan guihua gangyao* 國家十一五時期文化發展規劃綱要). Les éléments

ment pas d'une idéologie abstraite mais de projets pratiques où c'est le message proprement confucéen qui joue un rôle primordial. Les entreprises se réclamant d'un « confucianisme au sein du peuple » se développent d'abord dans une distance consciemment préservée avec des autorités centrales encore peu sensibles à leur nouveauté : par leur précocité, elles anticipent des évolutions futures sur la place qui pourrait être reconnue à l'enseignement confucéen dans les élites et le reste de la société. Elles demandent donc, avant que ne soit posée la question de leurs liens éventuels avec l'officialité, que leur esprit et leur dynamique soient interrogés dans leurs logiques particulières.

La nouveauté du « confucianisme populaire »

Le point de départ de cette étude sur le Sage et le peuple n'est donc pas une réflexion d'ordre général sur la Chine contemporaine et le confucianisme mais une expérience faite sur le terrain : le face-à-face d'individus appartenant à des milieux populaires avec la figure de Confucius et, au-delà, avec un message de vie qu'on s'efforce de restituer et de pratiquer.

Une telle enquête a exigé de prendre en compte trois interrogations : que peut signifier la revendication d'un confucianisme proprement « populaire » ? Dans quelle continuité historique est susceptible de se situer un mouvement qui frappe d'abord par sa nouveauté ? Enfin, dans quelles dimensions de l'expérience une telle entreprise est-elle à même de déployer ses effets ?

Il importe en premier lieu d'indiquer pour quelles raisons la simple notion d'un « confucianisme populaire » peut apparaître comme inusuelle ou même paradoxale. Notons que cette expression est d'abord dans ce livre la traduction convention-

de ce discours officiel sont analysés en détail dans Sébastien Billioud, « Confucianisme, “tradition culturelle” et discours officiels dans la Chine des années 2000 », *Perspectives Chinoises* no. 2007/3, p. 53-68.

nelle d'une notion, ou même d'un slogan, revendiquée par les activistes eux-mêmes : le *minjian rujia*, ou « confucianisme dans le peuple ». Cette notion de *minjian* associe, de manière ambiguë deux dimensions : l'une est d'ordre administratif et désigne les activités « non officielles » s'exerçant en dehors des organes de l'État-parti, ce qui ne signifie pas en dehors de leur contrôle ; l'autre est de nature plus sociologique et renvoie aux couches sociales plus modestes de la population. Le *minjian* peut donc, selon le contexte, être pensé par référence à l'État ou par référence aux élites. D'une certaine manière, l'enquête entreprise dans cet ouvrage est aussi une réflexion sur cette ambiguïté. C'est pourquoi une réponse provisoire à cette question sera proposée dans un épilogue.

Mais au-delà du contexte propre aux années 2000, l'idée même d'un « confucianisme populaire » peut susciter une certaine surprise pour au moins deux raisons. Ainsi que ce livre sera conduit à le rappeler, en particulier à partir de l'histoire locale, il faut y lire en premier lieu l'effet des destructions du siècle dernier, depuis la fin de l'ère impériale. Si par exemple des travailleurs officiant aujourd'hui dans un Temple des lettres constituent un spectacle insolite, c'est que cette institution était autrefois réservée aux lettrés, dans une relation intime avec le système des examens et avec la préservation du ritualisme propre à l'ordre impérial. Les gens du peuple n'y avaient pas accès. Qu'une collectivité de techniciens, d'employés ou de pédagogues s'emparent de l'espace du temple de Mencius à Zoucheng dans le but de s'exercer à des rituels représente de ce fait une sorte de transgression : que certains d'entre eux perpétuent, malgré leurs rêves de restauration, un langage symbolique ou corporel portant encore la marque de l'époque maoïste ne fait qu'accentuer ce paradoxe.

Mais l'idée d'un « confucianisme populaire » peut paraître contre-intuitive pour une autre raison, qui est le poids des classifications savantes de l'époque contemporaine. Ainsi,

l'anthropologie religieuse, qui s'est exercée dans un espace chinois désormais profondément bouleversé par les transformations politiques du ^{xx}e siècle, a parfois préféré réserver une dimension « populaire » à des représentations et des pratiques perçues comme s'exerçant à l'écart d'une orthodoxie incarnée autrefois par l'État et par une caste mandarinale. Le taoïsme, en particulier, a pu être célébré comme « religion du peuple », en résistance à un ordre confucéen nécessairement solidaire d'une bureaucratie et d'une élite soucieuses d'imposer leurs valeurs dominantes à l'ensemble de la société¹². Dans cette perspective, le confucianisme ne peut être dans son essence populaire. Si l'on ne peut s'engager ici dans cette discussion, qui supposerait au préalable des éclaircissements sur la fonction des catégories modernes et occidentales qui se trouvent inévitablement mobilisées¹³, on ne peut que remarquer néanmoins à quel point des pratiques associées aux classiques confucéens, telles que le culte ancestral, ont depuis des siècles pénétré l'ensemble du corps social, depuis les élites jusqu'au peuple des villages. Une différenciation entre peuple et élites ne peut

12. Pour un exemple argumenté de cette perspective, cf. John Lagerwey, *China, A Religious State*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2010, p. 1-17. Quoiqu'avec des nuances, le schéma d'ensemble qui se trouve défendu oppose, dans l'histoire chinoise, une perspective horizontale, spatiale, centrée sur les dieux locaux, le peuple et les maîtres taoïstes et une perspective verticale, temporelle, centrée sur le rapport aux ancêtres, les élites confucianistes et la bureaucratie impériale. On affirme la préséance de la première dimension sur la seconde. Dans une telle optique, tandis que le peuple est pensé comme ayant toujours une affinité particulière avec l'univers religieux déployée par les maîtres taoïstes (même si ceux-ci disposent de leur propre enseignement ésotérique), les héritiers logiques des mandarins confucéens « rationalistes » ne peuvent être que les bureaucrates communistes. À vrai dire, personne ne nie par ailleurs l'existence d'un taoïsme non seulement populaire mais élitaire, défendu par une bureaucratie spécifique disparue à la fin de l'Empire : cf. sur ce point Vincent Goossaert, « Bureaucratie, taxation et justice, Taoïsme et construction de l'État au Jiangnan (Chine), ^{xvii}^e-^{xix}^e siècles », *Annales HSS*, juillet-août 2010, 4, p. 999-1027.

13. La « remise en cause des catégorisations modernes » fait l'objet du chapitre 5.

Remerciements

Cet ouvrage est fondé sur des enquêtes de terrain réalisées entre début 2005 et 2013. Il a été rendu possible par une généreuse subvention de la fondation Chiang Ching-kuo dans le cadre d'un projet international de recherches intitulé *The Confucian Revival in Contemporary China: Forms and Meanings of Confucian Piety Today*. Certaines missions ont également été réalisées avec le soutien du Centre d'études français sur la Chine contemporaine (CEFC) de Hong Kong.

Des résultats préliminaires de cette recherche ont déjà été publiés dans la revue *Perspectives chinoises* entre 2007 et 2009. Nous remercions la revue de nous avoir autorisés à les réintégrer dans ce livre¹.

Ce travail a été enrichi par les discussions avec de nombreux collègues, au premier rang desquels les participants au projet de la Fondation Chiang Ching-kuo sur la piété confucéenne : Chen Bisheng, Chen Ming, Chung Yun-ying, Guillaume Dutournier, Gan Chunsong, Ishii Tsuyoshi, Ji Zhe, Nakajima Takahiro, Anna Sun, David Palmer, Wang Chien-chuan.

1. Sébastien Billioud et Joël Thoraval, « *Lijiao* : le renouveau des cérémonies confucéennes en Chine actuelle », *Perspectives chinoises*, no. 2009/4, p. 87-107 ; « *Anshen liming* ou la dimension religieuse du confucianisme », *Perspectives chinoises*, no. 2008/3, p. 96-116 ; « *Jiaohua* : Le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif », *Perspectives chinoises*, no. 2007/4, p. 4-21.

Nous remercions également Stephen Angle, Daniel A. Bell, Chen Na, Anne Cheng, Philip Clart, Deng Xinnan, Silvia Elizondo, Fan Lizhu, Philip J. Ivanhoe, Paul Katz, John Lagerwey, Peng Guoxiang, Wang Shouchang, Frédéric Wang, et Xiao Yang. Guillaume Dutournier, Chung Yun-ying et M. Wang Pao-Tzong nous ont aidés à compléter l'iconographie présentée ici.

Enfin, nous sommes particulièrement reconnaissants à Vincent Goossaert, David Ownby et Ji Zhe d'avoir pris le temps de relire tout ou partie de ce manuscrit et à Maurice Godelier de nous avoir encouragés à le publier dans la collection Bibliothèque de l'anthropologie.

Paris, décembre 2013