

## **Introduction : le *jiao* recomposé. L'éducation entre religion et politique dans la modernité chinoise**

*Ji Zhe*

En 1891, dans l'« Introduction » à sa traduction d'un recueil de textes taoïstes, James Legge (1815-1897) précisait un point de vocabulaire :

Depuis plus d'un millénaire, le syntagme « les Trois religions » a été l'expression type par laquelle était désigné en Chine ce que nous appelons le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme. En réalité, la formule désigne simplement les « Trois enseignements » et renvoie à des systèmes d'instruction où les contenus de chacun de ces « enseignements » font l'objet d'un apprentissage par investigation<sup>1</sup>.

Dans cette remarque, Legge – qui fut pionnier en Occident de la traduction et de l'étude systématiques des Classiques chinois, mais aussi missionnaire et directeur de l'*Anglo-Chinese College*, première école chrétienne du monde chinois – mettait le doigt sur un trait singulier de ce qui fait pendant en Chine à la « religion » occidentale et à quoi s'applique la notion de « *jiao* ». En Chine en effet, la religion est comprise avant tout comme un enseignement, un processus d'éducation ; la dimension religieuse et la dimension éducative s'y présentent comme d'emblée indissociables, reliées qu'elles sont par ce terme générique qui les englobe. Si l'on peut s'accorder à dire que toute religion implique, en sus d'autres fonctions dont la définition peut faire débat<sup>2</sup>, une fonction épistémologique et socialisatrice, la prégnance de cette fonction constitue un aspect significatif de la représentation collective de la religion dans la tradition chinoise. Il y a là une indifférenciation entre religion et éducation qui mérite d'être interrogée.

- 
1. Legge, *The Texts of Taoism*, p. 1.
  2. Nous n'aborderons pas ici la question débattue de la définition du religieux en général, pour nous concentrer sur les spécificités de la configuration religieuse chinoise. Sur la définition du religieux dans la sociologie et ses implications intellectuelles et politiques, voir Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire* ; Willaime, *Sociologie des religions* ; Beckford, *Social Theory & Religion* ; et Smith, *The Meaning and End of Religion*.

D'une part, la dimension religieuse suppose immédiatement en Chine un espace éducatif : les pratiques culturelles y dessinent un lieu culturel où la collectivité et l'individu se «cultivent» en cultivant leur relation au sacré. D'autre part, lorsqu'on examine l'éducation traditionnelle sous l'angle de nos catégories modernes, on constate que celle-ci ne pouvait pas se passer de la religion tant dans son contenu que dans sa forme. Dans les pratiques et le discours éducatifs chinois, la cosmologie et le rituel religieux sont en effet des thèmes fondamentaux, des thèmes dont la maîtrise et l'usage constituent une ligne de démarcation entre barbarie et civilisation, entre masse et élite. Les connaissances véhiculées dans les écrits y possèdent un caractère sacré, et l'écriture elle-même peut devenir un objet de culte<sup>3</sup>. Que ce soit pour les Classiques ou pour les savoirs tels que la médecine, les arts martiaux et l'artisanat, leur transmission s'originait souvent dans le culte d'une divinité, d'un personnage légendaire, d'un maître ancestral ou encore d'un saint patron du métier.

Mais le *jiao* contient encore bien d'autres aspects. En 1893, le premier secrétaire de la délégation chinoise aux États-Unis, Peng Guangyu (1844-?), est invité au premier «Parlement des religions du monde» à Chicago en tant que représentant du «confucianisme». Dès le début de son discours, il affirme avec force que le *jiao* chinois ne peut être assimilé à une religion. Comme Legge, il précise que ce terme signifie «enseigner» dans sa fonction verbale, et «instruction» en tant que substantif. Il déclare ensuite :

En Chine, le *jiao* (l'instruction) équivaut au *zheng* (le politique) et le *zheng* équivaut au *jiao*. Le *zheng* et le *jiao* sont tous deux issus du Fils du Ciel. L'instruction dispensée par l'empereur (*dijiao*) et celle délivrée par les maîtres (*shijiao*) sont toutes deux une instruction portant sur les rites (*lijiao*)<sup>4</sup>.

Ce discours laisse transparaitre l'axe autour duquel se configure la tradition politico-culturelle chinoise : le *jiao*, notion à la fois religieuse et éducative, et dans laquelle on trouve aussi une dimension politique – plus précisément, où la politique («l'instruction dispensée par l'empereur») et l'éducation («l'instruction délivrée par les maîtres») relèvent toutes deux d'une discipline à caractère religieux imposée au peuple («instruction portant sur les rites»). Sur le plan idéologique,

- 
3. Dans la Chine traditionnelle, l'écrit constitue en lui-même un objet de culte exerçant une fonction unificatrice. Comme Benedict Anderson l'a souligné, l'une des différences cruciales entre les communautés classiques et les États-nations modernes tient à ce que les premières reposent sur une confiance partagée en la sacralité d'une langue envisagée dans son unicité ; cf. Anderson, *Imagined Communities*, p. 13.
  4. Peng Guangyu, *Shuo jiao*, cité par Chen Xiyuan, «“Zongjiao” : Yige Zhongguo jindai wenhuashi shang de guanjianci». Dans la version anglaise du discours de Peng, le mot *zheng* a été traduit par «loi».

le «Fils du Ciel» et l'élite politico-culturelle «instaurent l'enseignement par la voie sacrée» (*yi shendao she jiao*), invoquent le dogme du « mandat céleste » (*tianming*) pour légitimer leur règne et font de l'« instruction » (*jiaohua*) du peuple leur privilège et responsabilité. Sur le plan de la gouvernamentalité, l'État impérial non seulement s'approprie systématiquement les symboles et les rites des religions institutionnelles comme le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme, mais il intervient aussi directement dans les cultes locaux et populaires, profitant de l'exhortation morale et de la force de mobilisation sociale de ces derniers pour affermir son efficacité administrative<sup>5</sup>. D'une façon générale, le secret du gouvernement dans la Chine traditionnelle résidait précisément dans cette fusion en un ordre unique et indivisible du pouvoir, du savoir et du religieux. Un tel ordre correspondait en tout point à la conception de Dong Zhongshu (179 av. J.-C.-104 av. J.-C.), fondateur d'une politologie officielle chinoise vieille de deux mille ans : le fondement de la « politique » (*zheng*) était l'« instruction » (*jiao*) ; et pour les gouvernants, le contrôle des savoirs et des rites légitimes s'avérait bien plus important que l'usage de la violence directe<sup>6</sup>.

Toutefois, au moment même où Peng Guangyu faisait montre de sa lucidité culturelle auprès de ses interlocuteurs occidentaux, l'ordre unifié de la religion, de l'éducation et de la politique – dont l'équilibre avait certes connu des variations au fil des siècles – était sur le point d'entrer dans une phase de profond changement. La modernité faisait irruption dans la configuration chinoise et en bouleversait les normes, si bien que le discours cosmologique et les techniques de gouvernement hérités du passé ne pouvaient plus répondre au défi d'un monde tout neuf. Le décalage entre valeurs traditionnelles et pratique concrète du politique déclenchait une crise morale structurelle<sup>7</sup>. Le *jiao* était sommé de réagir face à cette crise tant dans sa dimension religieuse qu'éducative et politique. Une réaction en chaîne allait briser l'ordre ancien et recomposer l'articulation même de ces trois dimensions, jetant ainsi les bases d'une modernité chinoise sur les plans politiques et sociaux.

- 
5. Voir C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* ; Duara, *Culture, Power, and the State* ; Feuchtwang, *Popular Religion in China* ; Lagerwey, *China: A Religious State*.
  6. Dong Zhongshu, *Chunqiu fanlu*, chap. 5 : « *jiao*, *zheng zhi ben ye* ; *yu*, *zheng zhi mo ye* » (*Jiao* est le fondement de la politique ; le châtement en est la part superficielle).
  7. D'une manière générale, l'émergence du nationalisme peut être comprise comme une réaction à l'anomie engendrée par cette crise de la société moderne ; voir Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, p. 15-16.

## «Éducation nouvelle» et émergence d'une laïcisation chinoise

Tout d'abord, l'éducation allait se singulariser par rapport au *jiao*, et se défaire peu à peu des objectifs éthiques du système symbolique traditionnel pour devenir une institution indépendante. Après les deux guerres de l'opium entre 1839 et 1860, la crise politique provoquée par les défaites militaires et diplomatiques de la Chine était généralement interprétée comme une crise de l'éducation : la Chine aurait manqué de personnels spécialisés et de fonctionnaires compétents capables de rendre le pays « riche » et « puissant ». L'éducation moderne chinoise – baptisée au début « éducation nouvelle » (*xinxue*) – est donc née de l'espoir de « sauver la patrie » (*jiuguo*)<sup>8</sup>.

L'éducation nouvelle avait des contenus bien précis. D'un côté, elle ne se chargeait plus de transmettre le patrimoine littéraire, les principes éthiques ou le savoir rituel, mais plutôt les descriptions de type scientifique de la nature et du monde humain venues de l'Occident moderne – descriptions supposant l'élaboration d'un nouveau langage issu des traductions de notions occidentales. Certes, les premiers réformateurs éducatifs nourrissaient encore le dessein d'un maintien des finalités traditionnelles – effort illustré par la diffusion du slogan « le savoir chinois comme substance, le savoir occidental comme fonctionnement » (*xixue wei ti, zhongxue wei yong*) qui fédérait des réformistes comme le haut fonctionnaire Zhang Zhidong (1837-1909). Mais le maintien de cet idéal constituait en lui-même la reconnaissance que le code moral ancien n'était plus hégémonique. D'un autre côté – que cela fût conscient ou non –, l'« éducation nouvelle » n'était pas neutre quant aux valeurs qu'elle véhiculait. Elle reposait sur la vision évolutionniste d'une histoire dominée par les compétitions, et portait l'exigence de la transformation de la Chine et de son intégration dans l'ordre international. Une telle vision agissait comme un moteur moral pour la construction de l'État-nation. Sur ce point, il faut souligner ce que l'éducation nouvelle a apporté au renouvellement des pratiques et des justifications de la mobilisation sociale en général. L'éducation traditionnelle officielle centrée sur le système des examens mandarinaux (*keju*) était uniquement destinée à un nombre restreint de sujets masculins, avec pour objectif la formation d'une élite politique et culturelle capable de perpétuer les idéaux de la société traditionnelle. Tandis que l'éducation nouvelle ambitionnait de toucher tous les membres de la communauté nationale, et avait en ligne de mire la compétition entre les nations et l'avenir du statut international du pays, inscrivant désormais la participation de l'individu dans l'État-nation comme un devoir.

---

8. Sur les courants de pensée visant à « sauver la patrie par l'éducation » (*jiaoyu jiuguo*), voir Wang Guorong, *Zhongguo sixiang yu wenhua*, p. 28-118.

Pour toutes ces raisons, les conséquences tant politiques que religieuses de la nouvelle éducation ont dépassé toute prévision et tout contrôle des initiateurs de la réforme. D'une part, son apparition a modifié les rapports entre le pouvoir central et le pouvoir régional, entre le gouvernement et les lettrés locaux, entre l'élite et le peuple<sup>9</sup>. En effet, les réformistes locaux ont été influents sur le plan politique, et la jeunesse formée dans les écoles modernes a rapidement constitué une force de mouvement en dehors du cadre institutionnel classique<sup>10</sup>. La nouvelle conscience nationale s'est vite substituée chez ces jeunes à la loyauté envers la culture et le régime impériaux. À la différence des anciens gouvernements dynastiques, l'État est dorénavant considéré comme une personne collective à travers laquelle les citoyens peuvent faire entendre leur voix. Nombreux sont ceux qui seront plus tard parmi les pionniers des réformes et révolutions qui marqueront la Chine du xx<sup>e</sup> siècle. Mais, outre l'introduction de nouveaux contenus de connaissance, de nouvelles pédagogies et d'un nouveau système scolaire, modifiant ainsi les critères de valorisation et les modalités d'accumulation du capital culturel dans la société chinoise, l'éducation nouvelle, de par l'abolition des examens mandarinaux, a entraîné la décomposition du confucianisme institutionnel<sup>11</sup>.

Pendant plus d'un millénaire, le confucianisme a incarné et structuré l'ordre traditionnel unifié de la religion, de l'éducation et de la politique en Chine. Les lettrés-fonctionnaires cumulaient les rôles de savant, de modèle éthique, de leader politique et d'expert en rituel, et le système des examens mandarinaux constituait le plus important mécanisme de leur reproduction. Il est communément admis que l'école Tongwenguan, fondée en 1862 après la seconde guerre de l'opium, a constitué la première école moderne créée par les Chinois. Elle avait pour objectif d'enseigner les langues étrangères et de former un personnel diplomatique, et l'on y dispensait également l'enseignement de diverses matières telles que l'astronomie, les mathématiques, la chimie, la médecine, la mécanique, l'histoire et la géographie occidentales ainsi que le droit international. Pendant les quarante années suivantes, les écoles modernes ont cohabité avec le système des examens mandarinaux. Mais dans la mesure où les examens déterminaient encore pour une large part la répartition des privilèges politiques et moraux, les écoles modernes n'étaient pas en mesure d'attirer suffisamment de soutiens sociaux et d'élèves qualifiés. Aussi ont-elles connu un

---

9. Voir Bastid, *Educational Reform in Early Twentieth-Century China*; Xiaohong Xiao-Planes, *Éducation et Politique en Chine*; Averill, « The cultural politics of local education in early twentieth-century China ».

10. Sang Bing, *Wanqing xuetang xuesheng yu shehui bianqian*.

11. Cf. Gan Chunsong, *Zhiduhua rujia jiqi jieti*.

développement très faible à leurs débuts. Si l'on ne tient pas compte des écoles chrétiennes, les écoles modernes chinoises se chiffraient autour d'une vingtaine avant la guerre sino-japonaise (1894-1895)<sup>12</sup>. Les promoteurs de l'éducation nouvelle en étaient conscients : tant que celle-ci ne remplacerait pas les examens, elle ne pourrait atteindre ses objectifs. Aussi, dans les réformes de 1898 et 1901, l'abolition des examens était-elle la mesure phare de la réforme éducative. En 1901, les académies traditionnelles (*shuyuan*) où se formaient les candidats aux examens furent restructurées en écoles divisées en trois échelons, plus proches du système des écoles occidentales. En 1902, on supprima dans les épreuves des examens la « dissertation en huit parties » (*bagu*) où prévalait la stylistique, pour y substituer le « rapport » (*celun*) portant sur des sujets d'histoire, de politique, de sciences et d'industrie. Mais cette tentative d'acclimatation des examens à l'éducation nouvelle échoua, car les examens n'accordaient aucune importance à la maîtrise des connaissances scientifiques, évaluant plutôt l'opinion politique des candidats sur ces connaissances<sup>13</sup>. En cela, le système des examens était diamétralement opposé à l'objectif poursuivi par l'éducation moderne. En 1904, la promulgation du « système scolaire de l'année *guimao* » (*guimao xuezhi*), conçu par le mandarin réformiste Zhang Zhidong sur le modèle du système éducatif japonais instauré après la réforme de Meiji, fut déterminante pour la fondation d'une institution éducative résolument moderne. Cette nouvelle institution ne se contentait pas seulement d'inclure l'enseignement du savoir occidental, mais proposait d'établir un système unifié des écoles à travers tout le pays pour assurer à tous une éducation obligatoire. En 1905, à la demande répétée de plusieurs gouverneurs, l'empereur finit par ordonner l'abolition des examens mandarinaux.

L'abolition de ces examens dont la constitution remontait au début du VII<sup>e</sup> siècle a drastiquement réduit l'influence du confucianisme dans les champs politique et intellectuel. D'une part, un confucianisme privé du soutien d'une éducation officielle ne pouvait plus que se recycler dans la catégorie « philosophie » du nouveau système des disciplines, et entreprendre de réécrire sa pensée au moyen d'un langage occidentalisé<sup>14</sup>, sans plus jamais pouvoir réunir en son sein la formation des savants et celle des experts religieux. D'autre part, le concept de « religion » (*zongjiao*) du XIX<sup>e</sup> occidental fut progressivement adopté par l'élite politique et culturelle chinoise, la religion sur le modèle fortement institutionnalisé du christianisme devenant l'unique forme légitime

---

12. Sang Bing, *op. cit.*, p. 38.

13. Liu Longxin, « Cong keju dao xuetang : celun yu wanqing de zhishi zhuanxing ».

14. Pour une discussion approfondie sur cette question, voir Thoraval, « Expérience confucéenne et discours philosophique ».

d'une organisation religieuse<sup>15</sup>. Dépourvu d'un mécanisme de reproduction de son «clergé» spécialisé, le confucianisme perdit son ancrage institutionnel, et certaines de ses pratiques à caractère religieux furent récupérées, de manière dispersée, aux différents niveaux d'une religion populaire alors en plein renouvellement<sup>16</sup>. La question de savoir si le confucianisme est ou non une «religion» devint alors un sujet en vogue dans les débats scientifiques et politiques, débats qui perdurent jusqu'en ce XXI<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>. De même, des mouvements intellectuels et sociaux visant à faire du confucianisme une religion à part entière se succédèrent sous diverses formes<sup>18</sup>.

La promulgation du «système scolaire de l'année *guimao*» et l'abolition des examens mandarins minèrent les fondements du confucianisme comme religion d'État, et initièrent une laïcisation à la chinoise en annonçant toute une série d'événements décisifs. En 1908, le gouvernement des Qing promulgua les *Grandes Lignes de la Constitution impériale* (*Qinding xianfa dagang*) et les *Dix-neuf principes fondamentaux* (*Zhongda xintiao shijiu tiao*), réduisant officiellement le rôle de l'idéologie confucianiste dans la construction politique chinoise : la Constitution était déclarée par principe supérieure à l'empereur, et l'État n'était plus considéré comme la propriété privée de celui-ci. En 1910, après plusieurs années de débats, le *Nouveau Code pénal* de l'Empire (*Daqing xin xinglü*) fut adopté, engageant la substitution de la «loi» au «rite» comme fondement institutionnel de l'intervention étatique dans l'ordre social<sup>19</sup>. En 1912, dès sa fondation, la nouvelle République de Chine se donna comme principes de sa Constitution la liberté de croyance et l'égalité des religions. De son côté, le ministre de l'éducation, Cai Yuanpei (1868-1940), publia son programme de politique éducative générale : *À propos de l'orientation et des principes de nouvelle éducation*<sup>20</sup>, affirmant que certains principes de l'éducation de l'époque impériale étaient désormais rejetés, au prétexte que «la loyauté envers l'empereur [était] incompatible avec le régime républicain, et la primauté accordée au confucianisme contraire à la liberté de croyance». Dans

---

15. Goossaert, «L'invention des "religions" en Chine moderne».

16. Goossaert, «Les mutations de la religion confucianiste». Yiguandao est un des nouveaux mouvements religieux ayant recyclé certains aspects du confucianisme ; je renvoie à l'article de Sébastien Billioud dans ce volume.

17. Sur les débats autour de la dimension religieuse du confucianisme en Chine populaire, voir Ren Jiyu, «*Rujiao wenti*» *zhenglun ji* ; Han Xing, *Rujiao wenti : zhengming yu fansi*.

18. Voir Gan Chunsong, *Zhidu ruxue* et son article dans ce volume ; Billioud & Thoraval, «*Anshen liming*» ; Chen Hsi-yuan, *Confucianism Encounters Religion*.

19. Gan Chunsong, *Zhiduhua rujia jiqi jieti*, p. 243-264.

20. Cai Yuanpei, «*Dui xinjiaoyu zhi wo jian*», p. 136.

cette logique, le ministère ordonna d'abord l'arrêt de la lecture des Classiques à l'école primaire, puis de l'enseignement correspondant dans les écoles normales. Si le culte confucianiste et la lecture des Classiques firent quelques brefs retours (souvent au niveau régional) à l'époque républicaine, la séparation de l'éducation et de la religion acquit toutefois la place de l'idéologie dominante et devint un principe incontournable dans la construction politique et éducative de la Chine.

### **« Construire des écoles avec les biens des temples » : la recomposition de l'espace public**

L'instauration de l'éducation nouvelle n'a pas seulement dissocié la religion d'État et l'éducation publique, elle s'est aussi accompagnée d'une campagne autour du slogan « construire des écoles avec les biens des temples » (*miaochan xingxue* ou *miaochan banxue*) qui suscita une onde de choc pour les religions traditionnelles. L'éducation moderne supposait un système d'écoles structuré sur l'ensemble du territoire ; or, l'investissement national dans l'éducation à la fin des Qing souffrait de graves carences financières. Face à ce défi, Zhang Zhidong proposa dans ses célèbres *Exhortations à l'étude (Quanxue pian)* de 1898 de réquisitionner 70 % des biens mobiliers et immobiliers des temples et monastères pour construire des écoles nouvelles<sup>21</sup>. Après sa mise en pratique dans les premières années du xx<sup>e</sup> siècle, cette mesure connut durant les années 1920-1930 deux vagues de développement important. La campagne pour la « construction des écoles avec les biens des temples » ou la « destruction des temples pour la construction des écoles » fit subir au bouddhisme, au taoïsme et aux cultes populaires un revers sans précédent. En transférant d'importantes ressources des religieux au pouvoir politique et aux élites locales hostiles à certains cultes, la campagne détruisit le fondement matériel de la religion populaire chinoise où se trouvaient imbriquées les grandes et petites traditions. Mais plus fondamentalement, le remplacement des pratiques religieuses par un projet purement éducatif remettait en question le fondement même de la légitimité de ces pratiques religieuses. En ce sens, la campagne pour la « construction des écoles avec les biens des temples » marqua bien la fin du système autonome de la « religion chinoise »<sup>22</sup>.

Il n'était pas fortuit que « les biens des temples » fussent associés à la « construction d'écoles ». Au premier coup d'œil, la « construction des écoles avec les biens des temples » était une mesure pragmatique adoptée en raison des carences budgétaires, mais la raison profonde se trouvait dans la reconfiguration

---

21. Zhang Zhidong, « Quanxue pian ».

22. Goossaert, « 1898 ».

de l'espace public que réclamait la construction d'un État-nation moderne. Qu'ils provinssent des « cultes pervers » (*yinsi*) exclus des rituels impériaux, ou des monastères bouddhiques et taoïstes, les biens des temples confisqués pour la création d'écoles n'étaient dans la plupart des cas, selon le droit traditionnel de propriété, ni des propriétés « privées » (*si*) appartenant aux individus ou aux familles, ni des biens « officiels » (*guan*) relevant de l'autorité du gouvernement, mais des avoirs « publics » (*gong*) gérés par le village, le lignage ou la communauté religieuse. Les dépenses générées par ces temples et monastères provenaient de la rente des terres déclarées collectives ou des dons des fidèles, et elles avaient des fonctions publiques. Ces dispositifs religieux opéraient comme des gardiens de la morale, de l'éthique et du savoir traditionnels ; ils étaient chargés d'organiser les échanges rituels au quotidien ainsi que l'effervescence collective lors des fêtes, avec parfois des responsabilités commerciales, médicales, philanthropiques et même juridiques<sup>23</sup>. Ils constituaient en réalité la trame de l'espace public traditionnel, assurant un réseau social élémentaire. Mais un tel espace public tenu par les dispositifs religieux paraissait aux modernistes de la première période non seulement inefficace, mais aussi nocif. En ce sens, la campagne de « construction des écoles avec les biens des temples » visait à remplacer l'espace public des temples et monastères qui mythifiait le processus de socialisation, et à assurer la cohésion de la communauté locale par un autre espace public, celui des écoles, qui rationaliserait le processus de socialisation afin de relier la société locale et l'État-nation moderne<sup>24</sup>. La nature « publique » des temples et monastères assurait à leur réquisition une légitimité dans la mesure où l'éducation nouvelle répondait aussi à une vocation publique. Telle était d'ailleurs la justification qu'en donna Zhang Zhidong, l'un des premiers promoteurs de la campagne. Selon lui, la mesure était différente à la fois de l'approche intéressée d'une répression des religions pour des besoins budgétaires et de la lutte pour le pouvoir engagée entre les différentes forces religieuses :

Il arriva à différents empereurs des temps anciens, l'empereur Taiwu des Wei du Nord en l'an 7 de l'ère Taiping zhengjun (446), l'empereur Gaozu des Tang en l'an 9 de l'ère Wude (626), l'empereur Wuzong [des Tang] en l'an 5 de l'ère Huichang (845), d'ordonner la destruction des temples à travers le pays. Ce faisant, ils visaient soit à prélever davantage de taxes, soit à interdire certaines doctrines, soit à réduire l'influence bouddhique pour promouvoir le taoïsme – autant d'objectifs uniquement

- 
23. Sur l'aspect public de la religion populaire, voir C. K. Yang, *op. cit.*, chap. 4 ; Feuchtwang, *op. cit.* ; Goossaert, *Dans les temples de la Chine*.
24. Ce processus a parfois suscité de violents conflits au niveau de la société locale. Voir Yang Qifu, « Wanqing xinzheng shiqi xiangmin huixue lunshu » ; Zhao Lidong, « Xinzheng, jiaoyu yu difang shehui de bianqian » ; Xu Yue, « Qing mo sichuan miaochan xingxue jin Cheng zhong de kanfa miaoshu ».

privés. Aujourd'hui, nous visons à former de nouveaux talents pour chaque district, et nous proposons en plus des compensations. Cela se fait donc en vue du bien public<sup>25</sup>.

Les bouleversements causés par cette campagne et les conséquences qui s'ensuivirent eurent une influence inégale sur les différentes religions<sup>26</sup>. Certains cultes locaux furent considérés comme des « superstitions » (*mixin*), autrement dit de véritables obstacles à la modernisation : ils subirent de plein fouet la double pression de la campagne « anti-superstition » et de la « construction des écoles avec les biens des temples », d'où sur eux un impact durable et sévère<sup>27</sup>. À l'inverse, le bouddhisme et le taoïsme, en tant que grandes traditions constituées, profitèrent de la sympathie d'une bonne partie de l'élite politique et culturelle, et, par leur capacité de mobilisation, se constituèrent très vite en une force de réaction moderniste capable de négocier cette modernisation. Non seulement ils participèrent à la création d'écoles (destinées au départ aux religieux et croyants laïques, et plus tard à tous) afin de garder légitimement le contrôle sur leurs propriétés monastiques dans le nouveau contexte politique, mais ils se lancèrent dans des associations trans-monastiques, trans-lignagères et trans-régionales, afin de contrer les tentatives d'accaparement de leurs biens par le pouvoir séculier. Après la fondation de la République, ces mouvements de défense des biens monastiques se firent davantage structurés, et finirent par se fondre dans la vie publique de l'État-nation moderne. En plus de la formulation de revendications à travers leurs liens avec des fonctionnaires haut placés, la protestation publique étayée par des publications et le recours juridique pour le règlement des conflits constituèrent rapidement de nouvelles stratégies de défense<sup>28</sup>. Même si la négociation et la protestation ne donnèrent pas toujours des résultats satisfaisants pour les fidèles, des conceptions nouvelles telles que la liberté de croyance, l'égalité des religions et le gouvernement par le droit furent introduites dans ces démarches d'auto-justification ; le niveau d'intégration des institutions religieuses et leur capacité à participer au jeu politique devinrent pour certains groupes religieux constitués un capital important dans le maintien d'une position dominante sur le champ religieux. Par exemple, face aux menaces répétées de réquisition et d'occupation illégale des biens monastiques, le bouddhisme fit preuve d'une remarquable capacité

---

25. Zhang Zhidong, *op. cit.*, p. 9740.

26. Voir l'article de Vincent Goossaert dans ce volume.

27. Goossaert, « Le destin de la religion chinoise au xx<sup>e</sup> siècle » ; Nedostup, *Superstitious Regimes*.

28. Pour un résumé des efforts fournis par les bouddhistes dans ce domaine et une évaluation de l'efficacité de ces efforts, voir Welch, *The Buddhist Revival in China*, chap. 8 ; Chen Yishen, « Minguo shiqi de fojiao yu zhengzhi ».

de mobilisation nationale et d'un sens de l'adaptation politique, qui furent une des raisons de la montée relative de son influence dans la société chinoise de la première moitié du <sup>xx</sup> siècle. Ainsi, la construction d'écoles par les biens des temples a non seulement symbolisé, avec l'abolition des examens mandarinaux, la séparation de l'éducation et de la religion en Chine moderne, et stimulé l'apparition de nouvelles conceptions et de nouveaux mécanismes dans la vie politique, mais elle a remodelé les règles du jeu et les formes d'organisation dans le champ religieux en Chine. En ce sens, on peut dire que ces deux mouvements furent à l'origine de la modernité religieuse chinoise.

### **L'implantation des écoles chrétiennes en Chine et la régulation politique de l'éducation**

Parallèlement, le prosélytisme chrétien a aussi donné une impulsion à la laïcisation de la Chine. Différents de leurs prédécesseurs, les missionnaires du <sup>xix</sup> siècle ne se contentaient plus de promouvoir leur foi auprès de l'empereur et de l'aristocratie mandchoue, mais s'engageaient dans l'éducation de la population et dans des activités charitables afin de s'enraciner dans la société chinoise. Si l'*Anglo-Chinese College* créé en 1818 à Malacca (réinstallé à Hong Kong en 1843) est la première entreprise éducative du christianisme visant des Chinois, les églises catholiques et protestantes avaient déjà fondé une cinquantaine d'écoles vers 1860 en Chine, dont la plupart étaient consacrées à l'éducation élémentaire. Ne bénéficiant pas du soutien de l'État chinois, cette éducation chrétienne ne subissait pas, ou presque, de contrôle gouvernemental. Ainsi, avant même l'apparition de l'éducation nouvelle, il existait sur le territoire chinois une éducation à l'occidentale distincte de l'éducation traditionnelle. Celle-ci fut certes très marginale pendant des décennies, mais l'année 1860 marqua un tournant : la défaite des Qing dans la seconde guerre de l'opium aboutit à la signature du *Traité de Pékin* entre le gouvernement chinois et l'Angleterre, la France et la Russie, autorisant les missionnaires occidentaux à l'achat et à la location de terres en Chine et à la construction d'églises. Les activités missionnaires et l'éducation chrétienne trouvèrent là un espace de développement bien dégagé. La défaite conduisit également les réformistes chinois à mettre à exécution leur projet de création d'écoles modernes dispensant un enseignement des connaissances occidentales. Le fait qu'ils aient eu besoin de s'inspirer des démarches des écoles chrétiennes et d'attirer une partie de leur personnel et de leurs élèves, confirma en pratique la légitimité du modèle éducatif représenté par ces écoles, et contribua en retour à la prospérité de ces

dernières<sup>29</sup>. En 1875, les écoles chrétiennes étaient au nombre de 800, et l'on comptait plus de 20 000 élèves. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il y en avait plus de 2 000 avec plus de 40 000 élèves<sup>30</sup>.

Avec l'expansion du christianisme, et en raison des litiges territoriaux comme de la crainte d'une occidentalisation de certaines élites locales, nombre de conflits éclatèrent entre Chinois et missionnaires étrangers, de même qu'entre croyants et non-croyants<sup>31</sup>. Dans la mesure où ces conflits impliquaient des étrangers et où le gouvernement n'avait à sa disposition aucune règle unanimement admise par les différents protagonistes pour leurs règlements, dans la mesure également où s'exerçaient de fortes pressions diplomatiques, ces conflits constituaient une grande source d'embarras pour l'État impérial. Dans ce contexte, les limites imposées à l'Église par l'État français au début du XX<sup>e</sup> siècle, et en particulier la loi sur la laïcité votée en 1905, suscitèrent très vite l'intérêt de l'élite intellectuelle chinoise, qui pensait pouvoir y trouver une solution à ces « conflits de religion » (*jiao'an*) ou aux incidents antichrétiens. La limitation et l'affaiblissement des Églises étant perçus comme une « tendance mondiale », il paraissait normal que le gouvernement chinois adoptât une attitude ferme sur le règlement de ces conflits. À travers le débat sur la loi française de 1905, l'idée se répandit parmi l'élite chinoise que l'éducation devait être le monopole de l'État et non une affaire religieuse<sup>32</sup>. Le principe de séparation de l'éducation et de la religion, et celui d'une régulation de la religion par l'État devinrent progressivement un consensus parmi les modernistes chinois. Étant donné son arrière-plan, ces principes visaient d'abord l'expansion du christianisme : il s'agissait de régler les problèmes posés par le développement d'une religion occidentale en Chine, en se justifiant par l'emploi d'une notion occidentale. En 1906, le gouvernement des Qing émit un premier document régissant la gestion des écoles chrétiennes dont l'objectif principal était de « contenir et restreindre les étrangers de sorte qu'ils n'interfèrent pas dans la politique et l'éducation de notre pays »<sup>33</sup>. Par la

---

29. Si les écoles chrétiennes constituèrent un modèle pour les écoles chinoises d'« éducation nouvelle », la réforme éducative chinoise suivit notamment l'exemple du Japon moderne. Voir Cameron, *The Reform Movement in China, 1898-1912*; Wang Lixin, *Meiguo chuanjiaoshi yu wanqing Zhongguo xiandaihua*.

30. Les statistiques sont citées de Gu Changsheng, *Chuanjiaoshi yu jindai Zhongguo*, p. 226-228.

31. Cf. Lü Shiqiang, *Zhongguo guanshen fanjiao de yuanyin 1860-1874*; Zhang Li & Liu Jiantang, *Zhongguo jiao'an shi*.

32. Yang Sixin, « «Jiaoyu he zongjiao fenli» sixiang shuru jiqi dui Zhongguo jiaoyu de yingxiang ».

33. Sur le contexte de cet événement, voir Yang Sixin, « Shilun wanqing minchu zhengfu jiaohui xuexiao zhengce de yanbian ».

suite, cette dimension anti-chrétienne/anti-occidentale du principe de séparation entre éducation et religion resta présente dans la « campagne antireligieuse » et la « campagne de récupération du droit à l'éducation », ainsi que dans les lois et décrets gouvernementaux promulgués au sujet des écoles chrétiennes dans les années 1920<sup>34</sup>. Toutefois, la légitimité du principe de la « séparation de l'éducation et de la religion » avait pour fondement un discours de portée universelle, une politique largement motivée par des choix géostratégiques acquérant peu à peu une valeur normative, applicable également aux religions chinoises.

Le sens sous-jacent de cette séparation était que la nouvelle éducation devait servir la cause de la nouvelle politique, et qu'il fallait assurer le contrôle de l'État sur l'éducation. De ce fait, après les années 1920, les écoles chrétiennes entrèrent dans la catégorie des « écoles privées », et en octobre 1926, le gouvernement républicain de Canton promulgua un *Règlement des écoles privées* (*Sili xuexiao guicheng*) instaurant l'obligation pour celles-ci d'accepter le contrôle et la supervision du gouvernement, avec interdiction faite aux étrangers d'en être le directeur, prohibition des disciplines religieuses comme matières obligatoires et interdiction de toute propagande religieuse pendant les cours comme de toute participation forcée des élèves aux cérémonies religieuses. Par ailleurs, toute école privée n'ayant fait l'objet d'aucun enregistrement préalable auprès du gouvernement était sommée d'en présenter la demande dans les meilleurs délais, sous peine de voir les études et les diplômes de leurs élèves non reconnus. En 1927, après l'instauration d'un pouvoir républicain unifié par le Parti nationaliste (Kuomintang), et pendant une vingtaine d'années, d'autres lois et décrets furent promulgués, et le *Règlement des écoles privées* maintes fois révisé dans le sens d'un renforcement de la réglementation en matière de création d'institutions et d'enseignement dispensé. Selon ces lois et décrets, l'autorité éducative gouvernementale pouvait ordonner la fermeture des écoles privées en cas de « mauvaise gestion » ou d'« infraction au règlement », y compris dans les écoles créées par les étrangers et les Églises ; l'enseignement supérieur devait inclure quatre matières obligatoires : la « pensée du Parti » (*dangyi*), l'entraînement militaire, le chinois ainsi que la langue étrangère ; seule la création des cours spécialisés pouvait être décidée par les écoles elles-mêmes en fonction des besoins spécifiques, et en se référant aux règlements en vigueur dans les pays européens et américains<sup>35</sup>. D'une façon générale, cette réglementation ne freina pas le développement des écoles chrétiennes, qui connurent une belle prospérité

---

34. Sur ces mouvements, voir Bastid-Bruguière, « La campagne antireligieuse de 1922 » ; Yang Sixin, « Minguo zhengfu jiaohui xuexiao guanli zhengce yanbian shulun ».

35. Voir Zhou Nan & Li Yongfang, « Minguo shiqi sili gaodeng xuexiao shulun ».

dans ces années-là. Néanmoins, elle consacra, au plan juridique, le monopole de l'État sur l'éducation légale, obligeant les institutions religieuses à trouver un équilibre délicat entre instruction religieuse et nationalisme chinois<sup>36</sup>. Si bien que le problème des écoles chrétiennes en Chine apparaît comme pris dans une double tension, au demeurant inhérente à la construction politique moderne chinoise : entre Chine et Occident, mais aussi entre domaine public et domaine privé.

### **Réarticulation de la religion, de l'éducation et de la politique**

Que ce soit dans la campagne de « construction des écoles avec les biens des temples » ou dans l'abolition des examens mandarinaux, ou encore dans l'instauration du principe de séparation de la religion et de l'éducation, il s'agit toujours d'une dynamique multiple et complexe. La construction des écoles avec les biens des temples manifestait la volonté d'une transformation de la société par l'État, mais l'hostilité d'un confucianisme en tant que religion dominante envers les croyances populaires y était aussi clairement formulée<sup>37</sup>. La modernisation de la structure éducative était aux yeux de l'élite culturelle une façon d'élever la compétitivité internationale de la Chine, mais dans la pratique sociale concrète, le processus se traduisit surtout par une nouvelle répartition du pouvoir local<sup>38</sup>. Les promoteurs officiels de l'abolition des examens à la fin des Qing étaient eux-mêmes les héritiers légitimes de la tradition confucianiste, et n'avaient nullement l'intention de mettre en question la position dominante du confucianisme en matière d'éducation et de politique. Le principe de séparation de l'éducation et de la religion n'était à l'origine invoqué qu'à titre d'argument théorique emprunté à la politique occidentale moderne dans l'optique de régler des problèmes d'ordre diplomatique. Cependant, malgré la diversité de leurs enjeux, le résultat de ces mouvements coïncida avec l'émergence d'une sécularisation vigoureuse, corrélée à la construction de l'État-nation : certaines connaissances religieuses traditionnelles perdirent leur primauté ; la reproduction sociale que favorisait le système traditionnel des religions fut mise en cause ; des propriétés religieuses spécifiques furent réquisitionnées ou confisquées au nom de la « sauvegarde de la patrie » ou du « bien public », pour être destinées à un usage séculier ; la

---

36. Voir l'article de Jean-Paul Wiest dans ce volume et Li Xingyun, « Ershi niandai guangdong guomin zhengfu dui jiaohui xuexiao de "shouhui" ».

37. Vincent Goossaert a indiqué trois dynamiques dans les campagnes de « construction des écoles avec les biens des temples » : le fondamentalisme confucianiste, l'anticléricalisme chinois et l'anti-superstition. Voir Vincent Goossaert, « 1898 ».

38. Liang Yong, « Qingmo "miaochan xingxue" yu xiangcun quanshi de zhuan yi ».

croyance religieuse fut désormais assimilée à la sphère privée, l'État s'arrogeant le monopole des règles d'action du domaine public.

Cependant, cette sécularisation n'était nullement un processus linéaire. Religion, éducation et politique étaient à la fois différenciées, voire opposées dans la modernité chinoise naissante, et mélangées, voire intégrées à différents niveaux. Si la séparation de la religion et de l'éducation, et celle de la religion et de la politique ont été acceptées par l'élite politique et culturelle chinoise comme relevant des principes fondateurs de l'État moderne, si la nécessité de cette double séparation fut à plusieurs reprises réaffirmée par la législation républicaine, l'éducation, la religion et la politique ne s'opposaient pas comme dans un jeu à somme nulle, mais pouvaient au contraire s'articuler désormais sous des formes inédites.

Certes, l'éducation moderne empiétait sur le terrain de la religion et de l'éducation traditionnelle, tendant à remplacer ces dernières pour former un espace public nouveau où l'État et la vie privée se trouvaient simultanément impliqués. Mais cet espace offrait également à la religion une nouvelle possibilité de s'exprimer dans cette société transformée. Du moment que l'éducation était définie dans l'État moderne comme une cause commune, alors il n'y avait aucune raison, pour peu que la religion se conformât à un consensus social fondamental, d'interdire à cette dernière l'accès au domaine de l'éducation. Aussi l'espace éducatif moderne pouvait-il devenir une nouvelle arène pour la compétition religieuse. C'est effectivement ce qui s'est passé en Chine. Au début du xx<sup>e</sup> siècle, les religions traditionnelles chinoises se sont fortement impliquées dans l'éducation séculière, et la promotion de l'éducation est devenue une façon sûre pour la religion de se procurer une reconnaissance sociale. Face au défi de la campagne de « construction des écoles avec les biens des temples », le bouddhisme et le taoïsme ont non seulement prêté plus d'attention à la formation des religieux, mais se sont aussi résolument engagés dans l'éducation de la population en créant de nombreuses écoles élémentaires<sup>39</sup>. Selon des statistiques officielles de 1930, sur les cent écoles privées de diverses catégories qui existaient à Pékin, dix-neuf étaient des écoles fondées par des temples et monastères<sup>40</sup>. Des organismes de la religion populaire, y compris les nouveaux mouvements religieux tels que la Société du swastika rouge (*Hong wanzi hui*), inscrivirent dans leurs œuvres l'aide à l'éducation pour les pauvres. De sa fondation en 1922 jusqu'à l'éclatement de la guerre antijaponaise en 1937, la Société de

---

39. Pour une brève histoire de l'entreprise éducative du bouddhisme au début du xx<sup>e</sup> siècle, voir He Jinlin, « Qingmo seng jiaoyu hui yu siyuan xingxue de xingqi » ; Zuo Songtao, « Jindai Zhongguo fojiao xingxue zhi yuanqi ».

40. Wang Wei, « Minguo shiqi beijing miaochan xingxue fengchao ».

la swastika rouge créa à travers le pays une école secondaire, et 84 écoles élémentaires<sup>41</sup>. Quant au christianisme, religion étrangère, non seulement il gagna la confiance de la population par ses actions dans l'éducation élémentaire, mais il tissa aussi des liens avec l'élite culturelle chinoise par son investissement dans l'enseignement supérieur, favorisant l'intégration du christianisme dans la société chinoise<sup>42</sup>. Autrement dit, l'engagement des religions dans l'éducation a permis à celles-ci de consolider leur légitimité dans la nouvelle configuration sociopolitique par leur contribution à « l'intérêt public ». Parallèlement, ces nouveaux investissements dans l'éducation ont garanti aux religions la possibilité d'assumer leur fonction morale au sein du nouveau dispositif institutionnel et d'exercer leur influence tant sur le plan social que sur les mentalités, deux domaines alors en pleine mutation. Dans ce processus, les liens entre religions, société locale et État ont été reconfigurés<sup>43</sup>.

Mais si la religion pouvait devenir une force sociale dans l'espace éducatif réaménagé, certains éléments fondamentaux de l'éducation moderne pouvaient en retour pénétrer l'espace religieux, initiant de profondes évolutions au sein des différentes religions. Éducation et religion impliquent toutes deux un système de transmission entre « enseigner » et « apprendre ». Le contenu et la forme de cette transmission, le modèle pratique du binôme enseigner-apprendre et la définition du rapport maître-disciple déterminent en grande partie la forme sociale d'une religion. L'éducation moderne offrait dans ces domaines de nouvelles ressources et impulsions aux religions en devenir. Les contenus enseignés correspondaient essentiellement à des connaissances objectives, et la poursuite de la vérité au moyen de la raison avait la primauté dans l'échelle des valeurs. Sur le plan du fonctionnement, un système hiérarchisé d'écoles rationalisées constituait la modalité fondamentale d'organisation de la pratique de l'enseignement et de l'apprentissage. Ces trois caractéristiques de l'éducation moderne furent assimilées par le personnel religieux, mais ne manquèrent pas de susciter de vifs débats sur les questions essentielles du « contenu à transmettre », du « mode de transmission » et du « sujet légitime assurant la transmission ». Au bout du compte, ce sont les rapports entre le sacré, le savoir et le pouvoir dans le champ religieux lui-même qui s'en sont trouvés modifiés. Ainsi, entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, des bouddhistes chinois comme Yang Wenhui (1837-1911), Ouyang Jian (1871-1943), furent les premiers à

---

41. Pu Wenqi, « Minguo shiqi de shijie hong wanzi hui ».

42. Voir Tan Shuangquan, *Jiaohui daxue zai jindai Zhongguo*; Jean-Paul Wiest, « Ma Xiangbo »; Philip Yuen Sang Leung & Peter Tze Ming Ng (ed.), *Christian Responses to Asian Challenges*.

43. Bastid-Bruguère, « Shijiu, ershi shiji Zhongguo de tianzhujiao shequ »; Wang Mingming, « Jiaoyu kongjian de xiandaixing yu minjian gainian ».

introduire dans le bouddhisme le système des écoles et les conceptions et valeurs de l'éducation moderne, ce qui les conduisit à faire davantage ressortir les aspects académiques du bouddhisme ainsi que la signification morale de la pratique intellectuelle dans le bouddhisme. Insistant sur l'égalité religieuse entre les croyants bouddhistes laïques et les moines, ils ont organisé leur recherche et enseignement autour de la « bouddhologie » (*foxue*), et constitué ainsi un groupe moderne de pratiquants bouddhistes laïques véritablement indépendant de l'institution monastique<sup>44</sup>. Au sein de la communauté cléricale du bouddhisme, des réformistes guidés par le moine Taixu (1890-1947) entreprirent également, à partir des années 1920, de former de jeunes moines dans des « instituts bouddhiques » (*foxueyuan*) s'inspirant du système éducatif et de la pédagogie des écoles séculières. Cette innovation éducative s'affranchissait des limites imposées par le cadre monastique et les lignées traditionnelles, et offrait au bouddhisme une nouvelle garantie institutionnelle pour sa perpétuation<sup>45</sup>.

D'un autre côté, dans l'État moderne, c'est la citoyenneté qui définit le statut des membres de la communauté nationale, y compris pour les croyants. L'État s'efforce de monopoliser l'éducation légale, et fait de l'identification politique des citoyens un objectif fondamental de l'éducation<sup>46</sup>. Le modèle nationalisé de l'éducation et les discours sur la citoyenneté ont des répercussions normatives telles que les entreprises éducatives des religieux, y compris l'éducation réservée aux religieux, ne peuvent s'en extraire. En 1915, le gouvernement de Beiyang promulgue le *Règlement de gestion des temples et monastères* (*Guanli simiao tiaoli*) autorisant ceux-ci à fonder leurs propres écoles, et les encourage à assurer en sus de l'enseignement religieux une éducation civile. En 1921, dans la version révisée du *Règlement*, l'article 16 stipule que pour toute réunion et conférence de moines bouddhistes ou taoïstes, la discussion doit se limiter à trois sujets : premièrement, « l'interprétation et la promotion de la doctrine religieuse » ; deuxièmement, « la transformation et l'éducation de la société » ; troisièmement, « l'inspiration de la pensée patriotique ». Le nouveau *Règlement* du gouvernement national publié en janvier 1929 conserve cet article, en remplaçant « l'inspiration de la pensée patriotique » par « l'inspiration de

---

44. Ji Zhe, « Jushi fojiao yu xiandai jiaoyu ».

45. Sur les instituts bouddhiques dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, voir Welch, *The Buddhist Revival in China*. D'après les statistiques que Welch fournit dans l'« Annexe 2 », entre 1912 et 1950, au moins 71 instituts bouddhiques virent le jour en Chine et formèrent environ 7 500 personnes.

46. Ernest Gellner a bien souligné que pour l'État moderne, le monopole de l'éducation légitime est plus important et plus décisif que le monopole de la violence légitime. C'est par la création d'un lien déterminé avec la culture qu'il peut s'assurer la loyauté des hommes à son service. Voir son livre *Nations et nationalisme*, p. 48-61.

la pensée révolutionnaire pour la sauvegarde de la patrie ». L'article 6 stipule que les écoles, bibliothèques et autres entreprises éducatives créées par les temples et monastères doivent inclure « la pensée du parti » – autrement dit l'idéologie du parti au pouvoir, le Kuomintang – dans le cursus, les ouvrages ou le discours. Ce *Règlement*, qui confère au gouvernement local un pouvoir considérable pour disposer des propriétés des temples et monastères, suscite de vives contestations du milieu bouddhiste, avant d'être abrogé moins d'un an plus tard<sup>47</sup> – sa publication témoignant toutefois de la tentative du gouvernement républicain de politiser l'éducation religieuse<sup>48</sup>.

Bien entendu, l'intervention de la politique dans l'éducation religieuse n'était pas toujours la conséquence d'une imposition directe de l'État. Durant la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, la science, la démocratie et le nationalisme constituant le paradigme de tout discours de légitimation, les réformistes de tout bord tentèrent d'inclure l'existence et le développement de leur propre tradition dans un récit moderniste, et de se reconstituer comme une ressource indispensable à la modernisation de l'ordre politique et moral de la nouvelle Chine. Les confucianistes s'efforcèrent de trouver une justification proprement chinoise aux droits individuels et à la démocratie dans les *Classiques*<sup>49</sup>; les taoïstes interprétèrent l'ancienne pratique alchimiste intérieure comme une méthode scientifique capable de renforcer le pays<sup>50</sup>; des concepts essentiels de la politique républicaine tels que l'égalité et la révolution armèrent le discours des bouddhistes réformistes dans leur promotion du « bouddhisme dans le siècle » (*renjian fojiao*)<sup>51</sup>. Dans un tel contexte, non seulement l'identité religieuse et l'identité citoyenne pouvaient se construire mutuellement<sup>52</sup>, mais des thèmes comme les droits des citoyens, le patriotisme et l'identité nationale pouvaient se voir inclus dans le processus d'éducation religieuse. Ainsi, les instituts bouddhiques sous la direction de Taixu firent de l'éducation civique un élément

---

47. Voir Chen Jinlong, « Minguo Simiao guanli tiaoli de banbu yu feizhi ». Contesté par les bouddhistes, ce *Règlement* a été remplacé en décembre 1929 par une nouvelle version concise qui ne définit plus le contenu concret des éducations entreprises par les institutions religieuses. Cette nouvelle version du *Règlement* est toujours en vigueur aujourd'hui à Taiwan.

48. Nous nous contentons ici d'évoquer la dimension politico-religieuse de l'éducation. Pour une étude détaillée des programmes politiques des États modernes chinois pour réguler les religions, voir Goossaert & Palmer, *The Religious Question in Modern China*.

49. Cf. He Xinquan, *Ruxue yu xiandai minzhu*; Yu Yingshi, *Xiandai ruxue de huigu yu zhanwang*; Anne Cheng, « Des germes de démocratie dans la tradition confucéenne ? ».

50. Cf. Liu Xun, *Daoist Modern*.

51. Voir He Jianming, *Fofa guannian de jindai tiaoshi*, chap. 3; Li Xiangping, « Ershi shiji Zhongguo fojiao de "geming zouxiang" ».

52. Duara, « Religion and Citizenship in China and the Diaspora ».

nécessaire à la formation des moines modernes<sup>53</sup>. Quand aux écoles nouvelles des musulmans, non seulement elles enseignaient le chinois, mais elles plaçaient très consciencieusement l'identité ethnique dans le cadre d'une nation chinoise en pleine construction<sup>54</sup>.

## La crise moderne de l'éducation et de la religion

Il faut souligner le fait que cette recomposition de la religion, de l'éducation et de la politique n'était nullement un processus équilibré. Comme nous l'avons vu, la construction de l'État-nation était en effet la tâche essentielle de la modernité naissante. Pour les Chinois du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, la construction nationale constituait le préalable de leur entrée dans une histoire mondialisée. L'État étant perçu comme le représentant de la nation, il était considéré face à l'expansion globale de l'impérialisme et du colonialisme comme la garantie fondamentale de la perpétuation de la Chine. Or, en raison de la différenciation institutionnelle, mais également de cette sacralité dont se parait la politique nationaliste, l'éducation et la religion voyaient se relativiser leur autonomie comme instances productrices de sens, d'où des tensions croissantes avec la politique. Ces tensions découlaient d'un ensemble de contradictions propres à la modernité entre morale et politique, universalisme et nationalisme, nationalisme culturel et nationalisme politique, société et État.

Durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les acteurs des milieux éducatif et religieux qui participaient activement à la construction de l'État-nation prirent conscience à des degrés divers de ces tensions, et eurent des réactions différentes. Le courant de pensée pour « l'indépendance de l'éducation » (*jiaoyu duli*), apparu au côté du mouvement pour « sauver la patrie par l'éducation » (*jiaoyu jiuguo*), dont les principaux représentants étaient Cai Yuanpei, Hu Shi (1891-1962) et Fu Sinian (1896-1950), illustra les relations délicates entre l'éducation et la politique<sup>55</sup>. L'« indépendance » en question affirmait l'autonomie de l'éducation vis-à-vis de la politique. Cette idée ne reflétait pas seulement les divergences entre une conception libérale et une vision nationaliste de l'éducation, mais touchait aussi bien aux différentes compréhensions des rôles respectifs de l'éducation, de la politique et de la religion dans la construction de l'ordre moral. Par exemple, Cai Yuanpei en 1912 fit une distinction entre deux types d'éducation, l'un « subordonné à la politique », l'autre « dépassant l'ordre de

---

53. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism* ; Tuttle, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*.

54. Voir l'article de Mao Yufeng dans ce volume.

55. Cf. Jiang Chaohui, *Minguo shiqi jiaoyu duli sichao yanjiu*.

la politique ». Il proposait de réunir les deux, en conditionnant le second à un système républicain, et affirmait que la politique était limitée au « monde des phénomènes », autrement dit qu'elle poursuivait le bonheur présent, tandis que le souci fondamental de l'éducation visait, tout comme la religion, à dépasser le monde des phénomènes pour réaliser la compréhension du « monde en soi ». À la différence de la religion qui refuse le monde d'ici-bas, l'éducation faisait du bonheur intramondain un chemin menant au monde en soi. Fort de cette distinction, Cai proposait d'adjoindre à l'enseignement militaire, moral et civique, qui relevait de la sphère du politique, une éducation esthétique ainsi qu'une éducation tournée vers une « vision du monde » dépassant les limites de la politique<sup>56</sup>. Se fondant sur les théories contemporaines de la sécularisation, il plaidait en outre pour un remplacement de la religion en déclin par l'éducation esthétique<sup>57</sup>.

Les mouvements religieux n'étaient pas non plus sans exprimer des réserves sur la primauté accordée à la construction étatique. Ainsi, le moine Taixu avec son « bouddhisme dans le siècle », souvent considéré comme proche du régime nationaliste, ne renonça jamais à ses options universalistes et à l'idée d'une prééminence morale de la religion. Taixu et ses disciples affirmaient que la cosmologie bouddhique constituait un fondement sur le plan des valeurs pour un véritable État démocratique. Ils étaient opposés au nationalisme radical, et avaient atténué la teneur xénophobe du nationalisme par leur conception bouddhique du « non-soi », pour en faire une conception non violente et non substantiviste<sup>58</sup>. Liang Shuming (1893-1988), le « dernier confucéen »<sup>59</sup>, pensait que la voie qui s'ouvrait à la Chine ne menait pas à la construction d'un État puissant, mais conduisait à la formation d'un « renouvellement des rites et coutumes » servant la construction de la nation chinoise<sup>60</sup>. Partant de cette vision, il essaya de promouvoir dans les années 1930 l'« éducation populaire » (*pingmin jiaoyu*) et la « construction rurale » (*xiangcun jianshe*). La vision de Liang Shuming peut être qualifiée de particulariste, dans la mesure où la renaissance de la Chine devait à ses yeux la distinguer des autres nations par une refondation morale. Cependant, ce nationalisme culturel ne soumettait pas l'ordre moral à l'État, refusant de confier à la politique la responsabilité de la reconstruction sociale. Aussi, chez Liang Shuming, le rapport entre politique et éducation dans un État-nation se voyait inversé : l'éducation n'était pas un

---

56. Cai Yuanpei, « Duiyu xinjiaoyu zhi yijian ».

57. Cai Yuanpei, « Yi meiyu dai zongjiao shuo ».

58. Gong Jun, « Tiaoshi yu fankang ».

59. Alitto, *The last Confucian*.

60. Wu Fei, « Cong xiangyue dao xiangcun jianshe ».

moyen pour la politique mais bien son objectif ultime, et c'est précisément dans une telle relation entre politique et éducation que résidait la « transformation par l'éducation » (*jiaohua*) de l'idéal confucéen.

En raison des drames traversés par les Chinois au long du xx<sup>e</sup> siècle, toutes ces idées et tous ces efforts furent abandonnés à mi-chemin, après avoir malgré tout exercé une certaine influence. À partir des années 1980, les idéologies dominantes des deux régimes politiques installés de part et d'autre du détroit de Taiwan ont connu de profondes évolutions, et le rapport entre État et société s'en est trouvé sensiblement réaménagé. Mais le cadre général, celui d'une différenciation institutionnelle, d'une pluralisation des valeurs et de la prédominance du discours de l'identité nationale ou de la citoyenneté n'a aucunement changé, si bien que la crise moderne de la religion et de l'éducation connaît des prolongements jusqu'à aujourd'hui. Depuis les années 1990, le thème de la « culture traditionnelle » (*chuantong wenhua*) a agi comme un liant entre une religion et une éducation confrontées toutes deux à la sécularisation, et a vu naître sous sa bannière des projets de reconstruction sociale transversaux qui ont placé l'espoir d'une renaissance morale dans l'étude des Classiques, l'esthétique traditionnelle, la pratique rituelle et l'éthique familiale centrée sur la valeur de piété<sup>61</sup>. Le phénomène le plus remarquable dans ce processus est celui qu'a initié au milieu des années 1990 le taiwanais Wang Caigui : le mouvement de « lecture des Classiques par les enfants ». Ce mouvement a non seulement donné lieu, à Taiwan comme sur le continent, à la réapparition/reformulation en dehors du système officiel du modèle éducatif des « écoles familiales » (*sishu*), mais aussi, plus largement, à travers la grande variété des pratiques de lecture des Classiques, remis en question le statut d'« instituteur du social » de l'État<sup>62</sup>. Ce mouvement, ainsi que d'autres phénomènes de « renaissance » de la culture traditionnelle, suscitent en Chine comme en Occident de vifs débats sur le conservatisme culturel, le nationalisme, le libéralisme et le rapport entre Chine et Occident<sup>63</sup>. L'ensemble de ces phénomènes rappelle une fois de plus que, même au XXI<sup>e</sup> siècle, la question de l'extension respective et de l'intrication réciproque du religieux, de l'éducatif et du politique demeure un enjeu majeur pour l'analyse et la reconstitution de la modernité chinoise.

---

61. Voir Billioud & Thoraval, « Jiaohua » ; Ji Zhe, « Éduquer par la musique » ; Dutournier & Ji, « Expérimentation sociale et “confucianisme populaire” ».

62. Voir l'article de Guillaume Dutournier dans ce volume ; voir également Ji Zhe, « Traditional Education in Contemporary China ».

63. Ji Zhe, « Confucius, les libéraux et le Parti ».

## Objectif et plan de ce volume

Le cadre général est donc le suivant. Suite aux crises politique et morale engendrées – ou plutôt précipitées – par la confrontation de la Chine avec l'Occident<sup>64</sup>, crises qui entraînaient la séparation de la religion et de l'éducation d'une part, de la religion et de la politique d'autre part, mais également la nationalisation de l'éducation, le *jiao* traditionnel se différençia en trois institutions distinctes dans leur expression sociale, mais imbriquées sur les plans pratiques et idéologiques, à savoir : l'éducation (*jiaoyu*), la religion (*zongjiao*) et la politique (*zhengzhi*) dans leur sens moderne. Cet ensemble de ruptures constitue l'une des origines institutionnelles de la Chine moderne. Parallèlement, la reconfiguration des relations entre religion, éducation et politique, initia une dynamique structurelle dans l'évolution contemporaine de la société chinoise. En conséquence, l'évolution du *jiao* révèle de manière aiguë le processus complexe de différenciation et de recomposition de l'ordre moral et politique en Chine moderne.

Tentative d'une recherche en ce sens, le présent volume explore principalement la façon dont la religion comme espace éducatif a été restructurée par la modernité. Sept chercheurs originaires de France, de Chine et d'Amérique du nord fournissent ici de riches contributions historiques et ethnographiques. Vincent Goossaert mène une enquête sur la campagne de « construction des écoles avec les biens des temples » et propose quatre pistes d'interprétation des faits, nous offrant une grille d'analyse fondamentale pour la recherche sur l'origine de la modernité religieuse chinoise. Liu Xun reconstitue l'histoire du monastère taoïste Xuanmiao à Nanyang qui, de la fin des Qing au début de l'ère républicaine, a investi dans la création des écoles nouvelles et participé à l'élaboration de l'éducation moderne en Chine ; en s'appuyant sur cette étude de cas, il montre que la participation taoïste dans l'éducation nouvelle n'est pas réductible à une stratégie de survie face à la menace d'expropriation par les forces politiques, mais que dans une certaine mesure elle constitue la réactivation d'une longue tradition des institutions religieuses dans la participation à la vie publique locale. L'étude de Jean-Paul Wiest fournit une histoire panoramique de la création en Chine des écoles élémentaires par l'église catholique ; partant du fait que l'éducation catholique ne portait pas uniquement sur le savoir, mais véhiculait un ensemble de conceptions sur la vie telles que la foi, la charité, le genre ou l'hygiène, il montre comment les enseignants catholiques ont tenté de maintenir un équilibre entre prosélytisme et besoins du peuple, entre idéal universaliste

---

64. Pour une réflexion sur la dialectique des causalités endogène et exogène dans le processus de modernisation de la société chinoise, voir Will, « Chine moderne et sinologie ».

et exigence politique locale. L'article de Gan Chunsong se propose d'analyser le cas du célèbre réformiste Kang Youwei, qui d'un côté a nourri le projet de fonder une «église» confucéenne conçue comme religion d'État, et de l'autre tenté d'associer éducation moderne et enseignement confucianiste ; conclue par un échec, cette tentative reflète la difficulté pour le confucianisme institutionnel de se perpétuer dans la modernité. À travers l'étude du cas de l'École normale de Chengda, pionnière dans la réforme de l'éducation musulmane en Chine, l'enquête de Mao Yufeng examine comment les constructions de l'identité nationale moderne, de l'identité religieuse et de l'identité politique se sont mêlées dans cette réforme en un même processus indivisible. Enfin, Guillaume Dutournier et Sébastien Billioud rapportent de leur terrain des données neuves sur des mouvements religio-éducatifs contemporains. Interrogeant les modes de légitimation de l'autorité culturelle, le premier compare les manifestations du phénomène des «écoles familiales» d'inspiration confucianiste dans le double contexte de la Chine continentale et de Taiwan, afin d'éclairer la pluralité des enjeux de cette forme d'éducation singulière. L'enquête sur le Yiguandao chez le second analyse les données sous les trois aspects de l'importance de l'éducation confucéenne dans la spiritualité des adeptes, du recrutement et de la formation des adeptes, ainsi que de la légitimation du mouvement auprès des autorités chinoises.

Peter van der Veer, directeur de l'Institut Max Planck pour l'étude de la diversité religieuse et ethnique à Göttingen en Allemagne, nous a fourni un précieux regard extérieur dont sauront certainement s'inspirer nos lecteurs intéressés par les thèmes de la modernité religieuse, du sécularisme et de l'État-nation.

Outre la contribution de tous les auteurs, cet ouvrage a bénéficié au cours du processus d'édition et de publication du soutien et de l'aide de nombreux amis et collègues, en particulier de : Élisabeth Allès, Florence Bretelle-Establet, Romain Graziani, Liu Weimin, David A. Palmer, Song Gang, Frédéric Wang, Xiaohong Xiao-Planes, Yang Dan, Yang Der-Ruey, Yin Wenjuan. Qu'ils en soient tous ici chaleureusement remerciés.

BIBLIOGRAPHIE

- ALITTO Guy S., *The last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- ANDERSON Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres & New York, Verso, 1991.
- AVERILL Stephen C., «The Cultural Politics of Local Education in Early Twentieth-Century China», *Twentieth-Century China* (32) 2, 2007, p. 4-32.
- BASTID(-BRUGUIÈRE) Marianne, *Educational Reform in Early Twentieth-Century China*, trans. by Paul J. BAILEY, Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1988.
- , « La campagne antireligieuse de 1922 », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 24, 2002, p. 77-93.
- , « Shijiu, ershi shiji Zhongguo de tianzhujiao shequ: Zhongguo xiangcun jindai zhuanbian de yige cengmian » 十九、二十世紀中國的天主教社區——中國鄉村近代轉變的一個層面, *Guoli zhengzhi daxue lishi xuebao* 國立政治大學歷史學報 27, 2007, p. 271-292.
- BECKFORD James A., *Social Theory & Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- BILLIQUOD Sébastien & THORAVAL Joël, «Jiaohua: Le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif», *Perspectives chinoises* 4, 2007, p. 4-21.
- , « Anshen liming ou la dimension religieuse du confucianisme », *Perspectives chinoises* 3, 2008, p. 96-116.
- CAI Yuanpei 蔡元培, «Duiyu xinjiaoyu zhi yijian» 對於新教育之意見, *Cai Yuanpei quanji* 蔡元培全集, éd. par GAO Pingshu 高平叔, Beijing, Zhonghua shuju, 1984, vol. 2, p. 130-137.
- , « Yi meiyu dai zongjiao shuo » 以美育代宗教說, *Cai Yuanpei quanji* 蔡元培全集, éd. par GAO Pingshu 高平叔, Beijing, Zhonghua shuju, 1984, vol. 3, p. 30-34.
- CAMERON Meribeth E., *The Reform Movement in China, 1898-1912*, New York, Octagon Books, 1963.
- CHEN Jinlong 陳金龍, «Minguo Simiao guanli tiaoli de banbu yu feizhi» 民國《寺廟管理條例》的頒布與廢止, *Fayin* 法音 4, 2008, p. 54-59.
- CHEN Xiyuan (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.
- , « “Zongjiao”: yige Zhongguo jindai wenhuashi shang de guanjianci », “宗教”——一個中國近代文化史上的關鍵詞, *Xin shixue* 新史學 (13) 4, 2002, p. 37-66.
- CHEN Yishen 陳儀深, «Minguo shiqi de fojiao yu zhengzhi (1912-1949)» 民國時期的佛教與政治(1912-1949), *Renjian fojiao, xinhua xiangchuan: di si jie Yinshun daoshi sixiang zhi lilun yu shijian xueshu yantaohui lunwen ji* 人間佛教, 薪火相傳——第四屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文集, Taoyuan: Hongshi foxueyuan, 2003, texte en ligne: <http://www.awker.com/hongshi/special/arts/4art19.htm>

- CHENG Anne, « Des germes de démocratie dans la tradition confucéenne ? », in Mireille DELMAS-MARTY et Pierre-Étienne WILL (dir.), *La Chine et la démocratie*, Paris, Fayard, 2007, p. 83-107.
- DONG Zhongshu 董仲舒, *Chunqiu fanlu* 春秋繁露.
- DUARA Prasenjit, *Culture, Power, and the State. Rural North China. 1900-1942*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- —, « Religion and Citizenship in China and the Diaspora », in Mayfair Mei-hui YANG (dir.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 43-64.
- DUTOURNIER Guillaume & Ji Zhe, « Expérimentation sociale et “confucianisme populaire” : le cas du Centre d'éducation culturelle de Lujiang », *Perspectives chinoises* 4, 2009, p. 71-86.
- FEUCHTWANG Stephan, *Popular Religion in China. The Imperial Metaphor*, Surrey, Curzon, 2001.
- GAN Chunsong 干春松, *Zhiduhua rujia jiqi jieti* 制度化儒家及其解體, Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2003.
- —, *Zhidu ruixue* 制度儒學, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 2006.
- GELLNER Ernest, *Nations et nationalisme*, traduit par Bénédicte Pineau, Paris, Payot, 1989.
- GONG Jun 龔雋, « Tiaoshi yu fankang: yi jindai dongya fojiao chuantong yu zhengzhi guanxi de liangge anli wei zhongxin » 調適與反抗——以近代東亞佛教傳統與政治關係中的兩個案例為中心, *Renjian fojiao, xinhua xiangchuan: di si jie Yinshun daoshi sixiang zhi lilun yu shijian xueshu yantaohui lunwen ji* 人間佛教, 薪火相傳——第四屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文集, Taoyuan: Hongshi foxueyuan, 2003, texte en ligne : <http://www.awker.com/hongshi/special/arts/4art9.htm>
- GOOSSAERT Vincent, *Dans les temples de la Chine. Rites populaires et religion savante*, Paris, Albin Michel, 2000.
- —, « Le destin de la religion chinoise au XX<sup>e</sup> siècle », *Social Compass* 50 (4), 2003, p. 429-440.
- —, « 1898 : The Beginning of the End for Chinese Religion ? », *The Journal of Asian Studies* 65 (2), 2006, p. 307-336.
- —, « Les mutations de la religion confucianiste (1898-1937) », in Flora BLANCHON & Ran-Ri Park-Barjot (dir.), *Le Nouvel Âge de Confucius. Modern Confucianism in China and South Korea*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2007, p. 163-172.
- —, « L'invention des “religions” en Chine moderne », in Anne CHENG (dir.), *La Pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, p. 185-213.
- GOOSSAERT Vincent & PALMER David, *The Religious Question in Modern China*, Chicago & Londres, University of Chicago Press, 2011.
- GREENFELD Liah, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992.
- GU Changsheng 顧長聲, *Chuanjiaoshi yu jindai Zhongguo* 傳教士與近代中國, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1981.

- HAN Xing 韓星, *Rujiao wenti: zhengming yu fansi* 儒教問題——爭鳴與反思, Xi'an, Shaanxi renmin chubanshe, 2004.
- HE Jianming 何建明, *Fofa guannian de jindai tiaoshi* 佛法觀念的近代調適, Guangzhou, Guangdong renmin chubanshe, 1998.
- HE Jinlin 賀金林, «Qingmo seng jiaoyu hui yu siyuan xingxue de xingqi» 清末僧教育會與寺院興學的興起, *Anhui shixue* 安徽史學 6, 2005, p. 28-34.
- HE Xinquan 何信權, *Ruxue yu xiandai minzhu* 儒學與現代民主, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2001.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- Ji Zhe 汲喆, «Traditional Education in Contemporary China: Conservative and/or liberal?», *China Cross Currents* (2) 3, 2005, p. 32-41.
- , «Confucius, les libéraux et le Parti. Le renouveau du confucianisme politique», *La Vie des Idées*, mai 2005, p. 9-20.
- , «Éduquer par la musique. De l'“Initiation des enfants à la musique classique” à la “culture de soi” confucéenne des étudiants», *Perspectives chinoises* 2, 2008, p. 118-129.
- , «Jushi fojiao yu xiandai jiaoyu» 居士佛教與現代教育, *Beijing daxue jiaoyu pinglun* 北京大學教育評論 7 (3), 2009, p. 39-62.
- JIANG Chaohui 姜朝暉, *Minguo shiqi jiaoyu dili sichao yanjiu* 民國時期教育獨立思潮研究, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2008.
- LAGERWEY John, *China: A Religious State*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2010.
- LEGGE James (trans.), *The Texts of Taoism (Sacred Books of the East Series, vol. 39, ed. by MÜLLER Max)*, Oxford, 1891.
- LEUNG Philip Yuen Sang & NG Peter Tze Ming (eds.), *Christian Responses to Asian Challenges: A Glocalization view on Christian Higher Education in East Asia*, Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, CUHK, 2007.
- LI Xiangping 李向平, «Ershi shiji Zhongguo fojiao de “geming zouxiang”: jianlun “renjian fojiao” sichao de xiandaixing wenti», 二十世紀中國佛教的“革命走向”——兼論《人間佛教》思潮的現代性問題, *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 3, 2002, p. 42-56.
- LI Xingyun 李興韻, «Ershi niandai guangdong guomin zhengfu dui jiaohui xuexiao de “shouhui”: yi guangzhong sili peizheng zhongxue wei li» 二十年代廣東國民政府對教會學校的“收回”——以廣州私立培正中學為例, *Kaifang shidai* 開放時代 5, 2004, p. 5-14.
- LIANG Yong 梁勇, «Qingmo “miaochan xingxue” yu xiangcun quanshi de zhuan yi: yi baxian wei zhongxin» 清末“廟產興學”與鄉村權勢的轉移——以巴縣為中心, *Shehuixue yanjiu* 社會學研究 1, 2008, p. 102-119.
- LIU Longxin 劉龍心, «Cong keju dao xuetang: celun yu wanqing de zhishi zhuanxing (1901-1905)» 從科舉到學堂——策論與晚清的知識轉型(1901-1905), *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究所集刊 58, 2007, p. 105-139.

- LIU Xun, *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*, Cambridge, Harvard University Asian Center, 2009.
- LU Shiqiang 呂實強, *Zhongguo guanshen fanjiao de yuanyin 1860-1874* 中國官紳反教的原因1860-1874, Taipei, Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo, 1966.
- NEDOSTUP Rebecca, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*, Cambridge and London, Harvard University Asia Center, 2009.
- PENG Guangyu 彭光譽, *Shuo jiao* 說教, Beijing, Zongli geguo shiwu yamen, 1896.
- PITTMAN Don A., *Toward a Modern Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2001.
- PU Wenqi 濮文起, «Minguo shiqi de shijie hong wanzi hui» 民國時期的世界紅卍字會, *Guizhou daxue xuebao (shehui kexue ban)* 貴州大學學報(社會科學版) 2, 2007, p. 89-96.
- REN Jiyu 任繼愈, «*Rujiao wenti*» zhenglun ji «儒教問題» 爭論集, Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe, 2000.
- SANG Bing 桑兵, *Wanqing xuetao xuesheng yu shehui bianqian* 晚清學堂學生與社會變遷, Shanghai, Shanghai xuelin chubanshe, 1995.
- SMITH Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.
- TAN Shuangquan 譚雙泉, *Jiaohui daxue zai jinxindai Zhongguo* 教會大學在近現代中國, Changsha, Hunan jiaoyu chubanshe, 1995.
- THORAVAL Joël, «Expérience confucéenne et discours philosophique. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain», *Perspectives chinoises* 71, 2002, p. 64-83.
- TUTTLE Gray, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, New York, Columbia University Press, 2004.
- WANG Guorong 王國榮, *Zhongguo sixiang yu wenhua* 中國思想與文化, Changsha, Yuelushushe, 2004.
- WANG Lixin 王立新, *Meiguo chuanjiaoshi yu wanqing Zhongguo xiandaihua* 美國傳教士與晚清中國現代化, Tianjin, Tianjin renmin chubanshe, 1997.
- WANG Mingming 王銘銘, «Jiaoyu kongjian de xiandaixing yu minjian gainian: Min Tai sancun chudeng jiaoyu de lishi guiji» 教育空間的現代性與民間概念——閩臺三村初等教育的歷史軌跡, *Shehuixue yanjiu* 社會學研究 6, 1999, p. 6-10.
- WANG Wei 王煒, «Minguo shiqi beijing miaochan xingxue fengchao: yi tieshan si weili» 民國時期北京廟產興學風潮——以鐵山寺為例, *Beijing shehui kexue* 北京社會科學 4, 2006, p. 61-66.
- WELCH Holmes, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1968.
- WIEST Jean-Paul, «Ma Xiangbo, Christian Pioneer of Educational Reform in China», in Carol Lee Hamrin & Stacey Bieler (eds.), *Salt and Light*, vol. 2: *More Lives of Faith That Shaped Modern China*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2010, p. 41-60.
- WILL Pierre-Étienne, «Chine moderne et sinologie», *Annales HSC* 1, 1994, p. 7-26.
- WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1998.

- WU Fei 吳飛, «Cong xiangyue dao xiangcun jianshe» 從鄉約到鄉村建設, *Jiaoyu yu xiandai shehui* (*Sixiang yu shehui*, vol. 7) 教育與現代社會 (思想與社會, 第七輯), Shanghai, Shanghai sanlian shudian, 2009, p. 226-245.
- XIAO-PLANES Xiaohong, *Éducation et politique en Chine : le rôle des élites du Jiangsu, 1905-1914*, Paris, EHESS, 2001.
- XU Yue 徐躍, «Qing mo sichuan miaochan xingxue jincheng zhong de kanfa miaoshu» 清末四川廟產興學進程中的砍伐廟樹, *Sichuan daxue xuebao* (*Zhexue shehuikexue ban*) 四川大學學報 (哲學社會科學版) 5, 2007, p. 136-144.
- YANG C. K., *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1961.
- YANG Qifu 楊齊福, «Wanqing xinzheng shiqi xiangmin huixue lunshu» 晚清新政時期鄉民毀學述論, *Fujian luntan* (*Renwen shehui kexue ban*) 福建論壇 (人文社會科學版) 5, 2002, p. 95-100.
- YANG Sixin 楊思信, «“Jiaoyu he zongjiao fenli” sixiang shuru jiqi dui Zhongguo jiaoyu de yingxiang» “教育和宗教分離” 思想輸入及其對中國教育的影響, *Jiaoyushi yanjiu* 教育史研究 4, 2005, p. 16-21.
- , « Shilun wanqing minchu zhengfu jiaohui xuexiao zhengce de yanbian » 試論晚清民初政府教會學校政策的演變, *Liaocheng daxue xuebao* 聊城大學學報 6, 2007, p. 92-97.
- , « Minguo zhengfu jiaohui xuexiao guanli zhengce yanbian shulun » 民國政府教會學校管理政策演變述論, *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 5, 2010, p. 118-128.
- YU Yingshi 余英時, *Xiandai ruxue de huigu yu zhanwang* 現代儒學的回顧與展望, Beijing, Sanlian shudian, 2004.
- ZHANG Li 張力 & LIU Jiantang 劉鑒唐, *Zhongguo jiao'an shi* 中國教案史, Chengdu, Sichuan sheng shehui kexue yuan chubanshe, 1987.
- ZHANG Zhidong 張之洞, «Quanxue pian» 勸學篇, YUAN Shuyi 苑書義, SUN Huafeng 孫華峰 et LI Bingxin 李秉新 (éds.), *Zhang Zhidong quanji* 張之洞全集, Shijiazhuang, Hebei renmin chubanshe, 1998, vol. 12, p. 9703-9770.
- ZHAO Lidong 趙利棟, «Xinzheng, jiaoyu yu difang shehui de bianqian: yi 1904 nian wuxi huixue an wei zhongxin» 新政、教育與地方社會的變遷——以1904年無錫毀學案為中心, *Zhongguo shehui kexue yuan jindaishi yanjiusuo qingnian xueshu luntan 2005 nian juan* 中國社會科學院近代史研究所青年學術論壇 2005年卷, Beijing, shehui kexue wenxian chubanshe, 2006, p. 211-229.
- ZHOU Nan 周楠 & LI Yongfang 李永芳, «Minguo shiqi sili gaodeng xuexiao shulun» 民國時期私立高等學校述論, *Anhui daxue xuebao* (*Zhexue shehui kexue ban*) 安徽大學學報 (哲學社會科學版) 32 (3), 2008, p. 114-119.
- ZUO Songtao 左松濤, «Jindai Zhongguo fojiao xingxue zhi yuanqi» 近代中國佛教興學之緣起, *Fayin* 法音 2, 2008, p. 34-38.

GLOSSAIRE

- bagu 八股  
Beiyang 北洋  
Cai Yuanpei 蔡元培  
celun 策論  
Chengda 成達  
chuantong wenhua 傳統文化  
Chunqiu fanlu 春秋繁露  
dangyi 黨義  
Daqing xin xinglü 大清新刑律  
dijiao 帝教  
Dong Zhongshu 董仲舒  
foxue 佛學  
foxueyuan 佛學院  
Fu Sinian 傅斯年  
Gaozu 高祖  
gong 公  
guan 官  
Guanli simiao tiaoli 管理寺廟條例  
guimao xuezhi 癸卯學制  
Hong wanzi hui 紅卍字會  
Hu Shi 胡適  
Huichang 會昌  
jiao 教  
jiao, zheng zhi ben ye ; yu, zheng zhi mo ye 教，政之本也；獄，政之末也  
jiao'an 教案  
jiaohua 教化  
jiaoyu duli 教育獨立  
jiaoyu jiuguo 教育救國  
jiaoyu 教育  
jiuguo 救國  
Kang Youwei 康有為  
keju 科舉  
Kuomintang 國民黨  
Liang Shuming 梁漱溟  
lijiao 禮教  
miaochan xingxue (banxue) 廟產興(辦)學  
mixin 迷信  
Ouyang Jian 歐陽漸  
Peng Guangyu 彭光譽  
pingmin jiaoyu 平民教育  
Qinding xianfa dagang 欽定憲法大綱  
Quanxue pian 勸學篇

Ji Zhe

renjian fojiao 人間佛教

shijiao 師教

shuyuan 書院

si 私

Sili xuexiao guicheng 私立學校規程

sishu 私塾

Taiping zhenjun 太平真君

Taiwu 太武

Taixu 太虛

tianming 天命

Tongwenguan 同文館

Wude 武德

Wuzong 武宗

xiangcun jianshe 鄉村建設

xinxue 新學

xixue wei ti, zhongxue wei yong 西學為體，中學為用

xuanmiao 玄妙

Yang Wenhui 楊文會

yi shendao she jiao 以神道設教

Yiguandao 一貫道

yinsi 淫祀

Zhang Zhidong 張之洞

zheng 政

zhengzhi 政治

Zhongda xintiao shijiu tiao 重大信條十九條

zongjiao 宗教