



HAL
open science

Les sciences sociales découvrent le bouddhisme chinois du 20e siècle

Vincent Goossaert

► **To cite this version:**

Vincent Goossaert. Les sciences sociales découvrent le bouddhisme chinois du 20e siècle. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2002, 120, pp.33-45. halshs-00194693

HAL Id: halshs-00194693

<https://shs.hal.science/halshs-00194693v1>

Submitted on 7 Dec 2007

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

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

LES SCIENCES SOCIALES DÉCOUVRENT LE BOUDDHISME CHINOIS DU XX^e SIÈCLE

À propos de

GOLDFUSS (Gabriele), *Vers un bouddhisme du XX^e siècle. Yang Wenhui (1837-1911), réformateur laïque et imprimeur*. Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 2001, 262 p. (bibliogr., index, illustr.).

PITTMAN (Don A.), *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's Reforms*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001, xi + 389 p. (bibliogr., glossaire, index).

JONES (Charles Brewer), *Buddhism in Taiwan. Religion and the State 1660-1990*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, xvii + 259 p. (bibliogr., glossaire, index, caractères chinois en liste finale).

BIANCHI (Ester), *The Iron Statue Monastery. « Tiexiangsi ». A Buddhist Nunnery of Tibetan Tradition in Contemporary China*. Florence, Leo S. Olschki, 2001, 232 p. (bibliogr. annexes, glossaire, index, illustr.) (coll. « Orientalia venetiana » 10).

La bouddhologie en général, et les études sur le bouddhisme chinois¹ en particulier, ont une fascination dévorante pour les origines. Les raisons en sont diverses, à commencer par la forte orientation philologique de la discipline, qui incite à la recherche des sources les plus anciennes, et la théologie bouddhique elle-même qui théorise le déclin inévitable de la religion. De ce fait, les spécialistes ont longtemps considéré que le bouddhisme chinois, après une période brillante à l'ère médiévale et sous les Tang (618-907) était entré au second millénaire dans une période de déclin profond et irréversible. Les histoires classiques du bouddhisme chinois ne consacrent souvent que quelques pages à l'ensemble du deuxième millénaire. Fort

¹ Il n'est question ici que du bouddhisme des gens de langue chinoise, et non des populations tibétaines, mongoles, Tai etc. vivant sur le sol chinois.

heureusement, les préjugés commencent à changer et depuis une vingtaine d'années des travaux portant sur les périodes Ming (1368-1644) et Qing (1644-1911) apparaissent, en chinois, japonais et langues occidentales. Les travaux sur le bouddhisme chinois depuis la fin du XIX^e siècle restent cependant à la fois rares et, en ce qui concerne les langues occidentales, dominés par un monument si impressionnant qu'il peut décourager les émules potentiels : l'ensemble des travaux de Holmes Welch (1921-1981), qui travailla à Hong-Kong pour le gouvernement américain puis se consacra à l'étude du bouddhisme vivant, en interviewant notamment tous les maîtres éminents ou moines ordinaires qu'il a pu rencontrer. Les trois principaux ouvrages de Welch² couvrent à la fois l'histoire événementielle, institutionnelle et intellectuelle du bouddhisme chinois au XX^e siècle, et fournissent une description et une analyse de la vie monastique qui restent inégalées. La première constatation qui s'impose à la lecture des quatre livres cités ci-dessus est que le travail admirable de Welch reste le point de départ obligé de toute recherche dans ce champ, et leurs auteurs y renvoient constamment sans jamais remettre sérieusement en cause ses intuitions.

Les travaux recensés ici montrent cependant qu'une nouvelle génération d'historiens a dépassé, ou essaie de dépasser les préjugés classiques concernant le « déclin ». Ceci est directement lié à la vivacité actuelle³ du bouddhisme en Chine et à Taïwan. Le bouddhisme taïwanais est devenu depuis une trentaine d'années un monde fourmillant et fascinant, qui crée des mouvements très variés, certains avec une dimension œcuménique et une diffusion internationale spectaculaire, d'autres présentant des caractéristiques plus proches des mouvements sectaires. Ce foisonnement s'accompagne d'un discours polémique nourri dans la société taïwanaise contemporaine, autour de thèmes tels que les sommes d'argent immenses gérées par ces mouvements, l'attrait du monachisme auprès de beaucoup de jeunes diplômés des universités, certaines dérives et scandales... Par ailleurs, la politique de relative tolérance religieuse en Chine continentale depuis 1978 provoque tant un vaste mouvement de reconstruction et d'adaptation des institutions bouddhiques aux nouvelles conditions politiques et sociales, qu'un courant d'étude et d'intérêt pour le bouddhisme de la part des intellectuels chinois. Quoique moins haut en couleur, le bouddhisme continental est sorti assez brusquement des oubliettes et offre un champ d'étude non moins fascinant. De ce fait, un intérêt renouvelé se porte sur les autorités spirituelles auxquelles se réfèrent les maîtres qui travaillent sous les feux de la rampe de l'actualité, et donc sur les grandes figures du bouddhisme de la première moitié du XX^e siècle.

Le présent article présente quatre livres récents portant sur ces « grandes figures » ainsi que sur la situation contemporaine, puis discute quelques-uns de leurs thèmes communs tout en fournissant en notes quelques indications bibliographiques complémentaires.

² WELCH Holmes, *The Practice of Chinese Buddhism*, Cambridge, Harvard University Press, 1967 ; *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Harvard University Press, 1968 ; *Buddhism under Mao*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

³ Le terme de « renouveau » est peut être à éviter dans la mesure où tous les historiens du bouddhisme chinois ont identifié un renouveau durant leur propre période de prédilection.

Yang Wenhui et Taixu

Holmes Welch, à la suite des bouddhistes chinois eux-mêmes, avait identifié Yang Wenhui (1837-1911) comme le personnage-clé marquant le début de l'histoire moderne du bouddhisme en Chine ; le beau livre de Gabrielle Goldfuss, issu d'une thèse soutenue en 1995 à l'Inalco, lui est entièrement consacré. Yang était un petit fonctionnaire, dévot de toujours, qui s'engagea à partir de 1866 dans l'entreprise de sa vie : diffuser la connaissance du bouddhisme grâce aux publications de l'Imprimerie de sūtra de Nankin, qu'il fonda et dirigea toute sa vie, et qui existe encore. Cette imprimerie produisit en dizaines de milliers d'exemplaires de bonnes éditions des textes fondamentaux. Les propres écrits de Yang furent influents, et il se trouva à la tête d'un courant bouddhisant chez les intellectuels chinois, qui produisit les premiers textes fondateurs plaçant le bouddhisme dans la modernité scientifique et politique face à la « superstition ». Yang, à la fin de sa vie, alla plus loin dans sa démarche éducative en écrivant un manuel d'étude du bouddhisme (1906) et en fondant un séminaire (1908) où des laïcs enseignaient à des moines. Une majeure partie des intellectuels bouddhistes du XX^e siècle retrace une filiation intellectuelle directe avec Yang.

Le livre de Pittman est consacré à une autre figure phare : Taixu (1890-1947), qui étudia au séminaire de Yang Wenhui. Pittman, lui-même historien des religions dans des séminaires protestants aux États-Unis, a sans aucun doute été attiré par Taixu pour les mêmes raisons que Taixu a été attiré par le christianisme : un goût pour l'œcuménisme et le dialogue inter-religieux. Son travail s'inscrit moins dans la perspective de la bouddhologie que dans celle de l'étude des grands maîtres à penser du XX^e siècle. Ceci n'est pas le premier travail sur Taixu parce que les bouddhistes chinois, particulièrement à Taïwan, ont beaucoup édité ses œuvres et publié des biographies et des études de sa pensée. Welch avait déjà campé le personnage. Le travail de Pittman est néanmoins le bienvenu, et pas seulement parce que Taixu mérite d'être étudié en profondeur. Il constitue une tentative de définition du personnage dans le cadre d'une typologie des grands leaders religieux modernes ; pour lui Taixu est un « ethical pietist ». Même s'il recourt à des notions comme celle de charisme, Pittman n'écrit pas en sociologue ; il n'offre pas vraiment de nouvelles avancées dans la sociologie du charisme ou du leadership religieux. Son travail fournit néanmoins de nombreux éléments pour nourrir les réflexions dans ce sens.

Après avoir esquissé le contexte difficile dans lequel évolue le bouddhisme chinois après 1900, Pittman retrace (sans trop entrer dans les détails, que l'on trouve dans la biographie chinoise) la carrière de Taixu, du jeune révolutionnaire au fondateur infatigable d'instituts et d'associations, et à l'éternel aspirant à la présidence d'une réelle association des bouddhistes chinois. Puis l'auteur consacre l'essentiel de son propos, bâti sur une longue fréquentation de l'impressionnant corpus des écrits de Taixu, à un portrait intellectuel du moine, en insistant sur sa vision d'un bouddhisme moderne, socialement engagé et œcuménique. Ces écrits reflètent une vaste gamme d'influences pas toujours réconciliées ni parfaitement assimilées, caractéristiques du bouillonnement intellectuel dans la Chine de la première moitié du XX^e siècle, allant du marxisme à certaines idées fascisantes du parti Nationaliste, et d'une influence chrétienne au scientisme. Taixu envisageait le bouddhisme comme une religion mondiale, en plein accord avec la science, et voulait totalement réformer le bouddhisme chinois pour en faire un corps de volontai-

res dévoués au salut universel, travaillant de concert avec l'État, enseignant la spiritualité aux masses tout en s'engageant concrètement au service de l'humanité par le travail caritatif. Ce portrait déborde de sympathie, même si Pittman ne cherche pas à dissimuler les contradictions ou les faiblesses du personnage.

Le bouddhisme à Taïwan

Le travail de Jones (qui a déjà fait l'objet d'un compte rendu, cf. *Arch.* 116-065) ne porte pas sur une figure majeure, mais plutôt sur les institutions, et s'attache à décrire les spécificités du bouddhisme à Taïwan, dans une ligne visiblement favorable aux idées indépendantistes sur l'originalité culturelle de l'île. Il recoupe cependant la fin du livre de Pittman qui s'interrogeait sur l'héritage de Taixu chez quelques leaders bouddhistes taiwanais contemporains dont Jones traite également. Une première partie, très décevante, traite de la période avant la cession de Taïwan au Japon en 1895. Une seconde traite de la période coloniale (1895-1945) et de l'adaptation du bouddhisme taiwanais aux exigences japonaises. Les bouddhistes comme leurs coreligionnaires du continent doivent inventer des organisations représentatives et construire des liens avec les ordres japonais qui les protègent tout en conservant des relations avec les institutions du continent. Cette époque est aussi celle d'un rapprochement forcé avec des mouvements sectaires non-violents qui se font reconnaître comme bouddhisme laïque. La troisième partie, la plus longue, concerne la période 1945-1998 et raconte l'arrivée des grands moines du continent après la victoire communiste et leur difficile installation. Le récit est construit autour de la chronique de l'association nationale bouddhique, des dignitaires qui y évoluent et des luttes de pouvoir qui s'y expriment. Enfin, il relate l'éclatement du monde bouddhique depuis trente ans, lié à la maturation politique de l'île.

Cette troisième partie recoupe largement un travail similaire d'histoire institutionnelle, hélas moins bien diffusé, de Marcus Günzel⁴, lequel s'il consacre moins d'attention aux nouveaux mouvements apparus depuis trente ans, offre cependant un portrait d'ensemble du monde bouddhique taiwanais depuis 1945 plus complet et mieux documenté.

Une nonnerie de tradition tibéto-chinoise

Le livre d'Ester Bianchi se démarque très largement des précédents parce qu'il est issu d'un travail de terrain et qu'il porte sur la Chine continentale. Sa monographie est consacrée au Tiexiang si, une nonnerie située dans la banlieue de Chengdu (province du Sichuan). Dans les années 1930, un certain nombre de moines chinois (encouragés en cela par Taixu) décidèrent d'étudier le bouddhisme tibétain qui avait, selon eux, préservé des textes et des pratiques du bouddhisme indien originel, qui auraient été perdus, ou jamais transmis, en Chine⁵. Ils étudièrent donc le tibétain et se formèrent au Tibet, pour ensuite revenir en Chine former des disci-

⁴ Marcus GÜNZEL, *Die Taiwan-Erfahrung des chinesischen Sangha. Zur Entwicklung des buddhistischen Mönchs- und Nonnenordens in der Republik China nach 1949* (L'expérience taiwanaise du sangha chinois. À propos de l'évolution de l'ordre des moines et moniales bouddhistes en République de Chine depuis 1949), Göttingen, Seminar für Indologie und Buddhismuskunde, 1998.

⁵ Voir aussi Françoise WANG-TOUTAIN, « Quand les maîtres chinois s'éveillent au bouddhisme tibétain », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 87-2, 2000, pp. 707-727.

ples chinois. Ce fut le cas entre autres de Nenghai (1886-1967) dont l'un des principaux disciples était une femme de famille lettrée, Longlian (1909-). Nenghai créa en Chine sept monastères consacrés à la pratique sino-tibétaine qu'il préconisait, et l'un d'entre eux était le Tiexiang si, dirigé par Longlian et instauré pour abriter ses disciples féminines. Le Tiexiang si, avec l'exception de la révolution culturelle (1966-1976), fonctionne depuis lors sous l'autorité de Longlian. Le travail d'Ester Bianchi consiste d'une part en une biographie de l'abbesse et de son maître, et en une présentation de leurs œuvres, essentiellement des traductions en chinois et commentaires de textes tibétains (textes disciplinaires et spéculatifs, tantra) et d'autre part en une description de la vie dans la nonnerie. Celle-ci a obtenu en 1983 d'abriter le seul séminaire pour nonnes bouddhistes de la Chine populaire, et a aussi imposé au niveau national un retour aux pratiques « orthodoxes » d'ordination des nonnes⁶.

La modernité bouddhique

Ces quatre ouvrages ont chacun leur objet propre mais, ensemble, ils contribuent, avec quelques autres publications citées en notes (et qui ne constituent pas un relevé exhaustif), à construire un champ encore largement en friche. Quelques thèmes communs se dessinent, qui méritent d'être relevés et commentés. Le plus important est celui de la modernité bouddhique. Il est très explicitement mis en avant par Goldfuss et Pittman. Pour eux, cette modernité se caractérise par une attention plus grande à l'éducation formalisée (cursus, diplômes, manuels) des laïcs et du clergé, par une laïcisation des organisations et des pratiques, par une mise en accord du bouddhisme avec la science et diverses idéologies modernes (nationalisme, démocratie...), par une démarche missionnaire et œcuménique, et par l'engagement dans la société au travers des activités charitables et de la politique. Des travaux comme ceux de Jones montrent la continuité de ces idées chez des maîtres contemporains, comme par exemple Xingyun (1927-), le fondateur en 1967 du complexe monastique à vocation académique et internationale de Foguang shan (Montagne de la lumière du Bouddha)⁷.

Grâce aux travaux de Goldfuss et Pittman et, avant eux, à ceux de Gotelind Müller⁸, pour s'en tenir aux auteurs occidentaux, l'existence d'un tel modernisme depuis la fin du XIX^e siècle est clairement établi, et son contexte social et intellectuel commence à se dessiner. On peut cependant se demander si Goldfuss et Pittman (qui ne sont ni l'un ni l'autre bouddhistes) ne sont à ce point acquis aux idées de la

⁶ La question de l'orthodoxie du rituel d'ordination est fondamentale pour le statut des nonnes dans l'ensemble du monde bouddhique. La Chine était le pays où les nonnes bouddhistes jouissaient du statut le plus favorable (reconnaissance sociale, ressources pour leurs nonneries...) mais l'ordination chinoise traditionnelle n'est pas aujourd'hui considérée comme valable par une majeure partie du monde bouddhique (notamment dans les pays de tradition Theravāda), d'où l'importance de la réintroduction d'un rituel reconnu. Une pareille réintroduction est en cours à Taïwan, et fait des envieux dans d'autres lieux, comme au Tibet.

⁷ Une thèse a récemment été consacrée à Xingyun et au Foguangshan : Christopher Stuart CHANDLER, *Establishing a Pureland on Earth: the Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*, Ph.D. dissertation, Harvard University, 2000.

⁸ Gotelind MÜLLER, *Buddhismus und Moderne: Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemäßes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20* (Bouddhisme et modernité : Ouyang Jingwu, Taixu et la lutte pour une définition moderne au sein du bouddhisme chinois au début du XX^e siècle.). *Jahrhunderts*, Stuttgart, Steiner, 1993.

« modernité bouddhique » (parce que baignant dans la modernité religieuse) qu'ils épousent spontanément les présupposés et les projets de leurs sujets d'études, Yang Wenhui et Taixu respectivement, et qu'ils ne traduisent pas toute la dimension polémique de leur entreprise – celle de Taixu en particulier, personnage très combatif, Yang Wenhui étant, lui, beaucoup plus conciliant, et aussi infiniment moins agressif dans ses projets. Il est vrai que bon nombre d'intellectuels bouddhistes d'aujourd'hui partagent encore les mêmes présupposés sur ce qu'est le bouddhisme. Leurs opposants, actifs ou passifs, les tenants du bouddhisme « traditionnel » sont souvent assimilés dans la littérature ici recensée au dévotionnalisme de la Terre pure⁹ et à un bas clergé marqué par son recrutement dans les couches populaires, et cantonnés un peu vite à un rôle passif de conservateurs invétérés. Pittman rend certes bien compte des multiples oppositions qui se dressèrent face à Taixu (heureusement, se prend-on à penser quand on lit les projets délirants qu'avait Taixu, comme la transformation des monastères en dispensaires tenus par des armées de super-héros). Mais c'est tout autant le constat de départ de Yang aussi bien que de Taixu qui mérite réflexion et qui ne doit pas être pris au pied de la lettre : à savoir que le clergé est ignorant, et a besoin qu'on lui enseigne le bouddhisme selon un curriculum formel. Car dans ce constat se mêle la réalité des « défauts » d'une pédagogie traditionnelle avec une fièvre d'éducation à l'occidentale qui envahit alors la Chine, mais aussi avec un discours anticlérical que certains bouddhistes reprennent en partie à leur compte¹⁰. De plus, l'hypothèse qui sous-tend les démarches de Yang Wenhui et de Taixu est que, comme toute religion, le bouddhisme se fonde sur la lecture individuelle des textes spéculatifs fondamentaux, qui mène à une démarche de perfection spirituelle. Cette hypothèse mérite une analyse critique car elle ne saurait être tenue comme valable pour l'ensemble du bouddhisme chinois.

La problématique des modernistes centrée sur l'étude les mène à remettre en cause le statut du moine ascétique comme maître spirituel, soit de l'extérieur, comme Yang Wenhui et ses héritiers qui valorisent le rôle des laïcs, soit, plus rarement, de l'intérieur, comme Taixu qui veut reconstruire radicalement le clergé. Goldfuss propose des réflexions d'ensemble sur le statut de laïc au sein du bouddhisme (pp. 20-21, chap. 6). Elle définit le type traditionnel du *jushi*, « bouddhiste de conviction », pour qui le bouddhisme est une pratique autant morale et spirituelle qu'intellectuelle, et qui ne s'oppose guère au clergé. Yang relève encore de ce modèle, mais tend à s'en écarter en faisant pointer une critique (encore très mesurée) de l'ordre et de la discipline monastique qui gênerait la liberté spirituelle : pour lui l'essentiel est bien l'étude et la compréhension des textes. La génération suivante, celle des disciples de Yang, verra une scission entre deux nouveaux types de laïcs : d'une part les bouddhologues qui ne se revendiquent pas bouddhis-

⁹ Jones a consacré un article récent à l'étude de l'apologie active de ce courant sous les Qing et la République : « Apologetic Strategies in Late Imperial Chinese Pure Land Buddhism », *Journal of Chinese Religions* 29, 2001, pp. 69-90.

¹⁰ Sur la notion d'anticléricalisme dans le contexte chinois, voir le volume « L'anticléricalisme en Chine », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 24, 2002.

tes et ne s'intéressent qu'à l'histoire de la doctrine¹¹, et d'autre part une laïcité engagée, croyante militante, mais anticléricale et politisée dont le représentant le plus éminent est Ouyang Jingwu (1870-1943). Yang apparaît donc bien comme une figure charnière ; encore proche du *jushi* traditionnel par son respect du clergé et des pratiques dévotionnelles, et annonçant déjà la laïcité militante du XX^e siècle par son insistance sur l'étude unique des textes, et sa volonté de diffuser le bouddhisme en Occident et de nouer des liens avec les bouddhistes d'autres pays.

Goldfuss et Pittman placent en effet l'émergence du modernisme bouddhique chinois dans le cadre plus large d'un mouvement d'affirmation religieuse, lié au nationalisme qui traverse l'ensemble du monde bouddhique. Ce mouvement est favorisé par les dialogues qui s'instaurent alors entre les bouddhistes de Chine, du Japon¹² et de divers pays de tradition Theravada. Cependant, le modernisme en Chine diffère nettement par certains aspects de celui qu'on observe ailleurs. En plusieurs pays, par exemple Sri Lanka, ou le Japon, l'accent fut mis sur l'expérience spirituelle offerte par la méditation. Des mouvements se créèrent pour enseigner largement aux laïcs la méditation et par là favoriser le renouveau d'un bouddhisme ouvert sur la société, débarrassé du cléricisme et du ritualisme. Ces mouvements étaient d'ailleurs largement influencés par des notions occidentales jusque dans leurs formulations de la spiritualité bouddhique¹³. Or en Chine, le modernisme s'appuya très peu sur la méditation, le Chan (jap. Zen) étant au contraire considéré comme un bastion de la tradition cléricale : le modernisme chinois fut beaucoup plus intellectuel que ses équivalents en d'autres pays, et plus proche de la bouddhologie par une insistance caractéristique sur l'étude des textes spéculatifs. Cette approche très intellectuelle, dans la lignée de Ouyang Jingwu, est encore présente dans certains travaux scientifiques aujourd'hui¹⁴, et conserve une coloration très anticléricale. Par exemple un article dans le très respecté journal de l'Institut d'étude des religions de l'Académie des sciences sociales à Pékin, intitulé « Dans quelle direction doit aller le bouddhisme chinois ? »¹⁵, cite Yang Wenhui et Taixu et conclut que le bouddhisme de l'avenir est celui des laïcs. De tels propos sont manifestement liés au fait que la réhabilitation, depuis vingt ans, du bouddhisme (et du taoïsme) comme domaine d'étude académique s'est faite essentiellement à partir des départements de philosophie. Cette tendance tend néanmoins à se nuancer ; une

¹¹ Beaucoup des bouddhologues chinois éminents du XX^e siècle reconnaissent l'influence de Yang sur leur formation intellectuelle tout en travaillant dans une optique très différente, pour la science et non pour le salut. Le terme de *foxue* (bouddhologie) a été inventé pour rendre compte de cette perspective nouvelle, mais n'est pas sans ambiguïté. Les rapports entre religion et sciences religieuses laïques en Chine moderne présentent certaines ressemblances avec la situation française.

¹² Voir LOU Yulie, éd., *Zhong-Ri jin xiandai fojiao de jiaoliu yu bijiao yanjiu* (étude comparée et échanges entre les bouddhismes chinois et japonais aux époques moderne et contemporaine), Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe, 2000.

¹³ Robert H. SHARF, « Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience », *Numen* 42-3, 1995, pp. 228-283. Sharf est un excellent connaisseur du bouddhisme chinois mais ne parle pas de la Chine dans cet article.

¹⁴ Par exemple HE Jianming, *Fofa guannian de jindai diaoshe* (L'adaptation à la modernité des concepts bouddhiques), Guangzhou, Guangdong renmin chubanshe, 1998. Cet ouvrage discute notamment des rapports entre bouddhisme et science et de sa nature antisuperstitieuse ; il cite beaucoup Taixu.

¹⁵ HE Jingsong, « Zhongguo fojiao yingzou shenme daolu ? Guanyu jushi fojiao de sikao » (Dans quelle direction doit aller le bouddhisme chinois ? À propos de la pensée du bouddhisme laïque), *Shijie zongjiao yanjiu* 1998-1, pp. 22-30. Voir aussi PAN Guiming, *Zhongguo jushi fojiao zhuan* (La tradition du bouddhisme laïque en Chine), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2 vols, 2000.

récente et remarquable histoire du bouddhisme chinois au XX^e siècle articule l'histoire institutionnelle, intellectuelle et (dans une bien moindre mesure) sociale et met en regard le modernisme et la transmission des écoles traditionnelles¹⁶.

Le bouddhisme chinois face à la destruction

Un deuxième thème est celui de la destruction, mais contrairement à celui de la modernité, il reste dans les divers travaux recensés ici toujours en arrière-plan. Les auteurs (Pittman et Jones notamment) montrent de façon tout à fait convaincante que les changements institutionnels et les projets de réforme qui traversent le bouddhisme chinois au XX^e siècle sont tous provoqués par des politiques et des pratiques sociales très violentes envers la religion, des confiscations de temples et monastères aux campagnes de lutte contre la superstition et à la dévalorisation générale de la croyance et de la vocation religieuse dans la société, et ceci qu'il s'agisse de la période républicaine, de l'occupation japonaise à Taïwan ou du régime communiste. Le bouddhisme lutte alors pour s'adapter et survivre, et la compréhension du processus de destruction est indispensable pour comprendre la réaction bouddhique. Or ce contexte est toujours évoqué de manière générale, et simplement dans ses effets matériels¹⁷, alors que ses causes intellectuelles et sociales sont plus complexes qu'il n'y paraît. Le processus de destruction mêle en effet un anticléricalisme traditionnel avec des idées révolutionnaires antireligieuses inspirées de l'Occident, et un projet politique nationaliste qui veut mettre fin à l'emprise des institutions religieuses sur la politique et l'économie locale afin de construire un État fort et centralisé. Une des ambiguïtés du mouvement de destruction est qu'il n'est pas fondamentalement antibouddhique, comme le laisseraient croire les descriptions bouddhophiles de cette période, mais vise avant tout les temples des saints locaux de la religion chinoise¹⁸. La destruction, dans ses diverses phases depuis 1898 (date des premiers édits commandant la transformation des temples et monastères en écoles) jusqu'à ce jour, a dans l'ensemble ménagé les grands monastères et a laissé une place (même réduite et très inconfortable) au bouddhisme d'élite des communautés monastiques tout en luttant contre les « superstitions ». En d'autres mots, le projet de destruction recoupe en partie celui du modernisme en ceci que tous deux adoptent comme seule valable la notion occidentale moderne de la religion comme domaine séparé de la société.

¹⁶ CHEN Bing, DENG Zimei, *Ershi shiji Zhongguo fojiao* (Le bouddhisme chinois au XX^e siècle), Beijing, Minzu chubanshe, 2000. MA Tianxiang, *Ershi shiji Zhongguo foxue wenti* (La question bouddhique en Chine au XX^e siècle), Changsha, Hunan jiaoyu chubanshe, 2001, est plus classique en privilégiant les questions d'histoire intellectuelle.

¹⁷ Pittman, dans son chapitre 1, est celui qui essaie le plus d'entrer dans le détail du processus de destruction, mais sur la base de témoignages occidentaux uniquement.

¹⁸ En revanche, les très rares travaux sur la destruction des temples et la lutte politique contre la religion chinoise ne prennent pas non plus en compte les dimensions bouddhique et taoïste ; cf. Prasenjit DUARA, *Culture, Power, and the State. Rural North China, 1900-1942*, Stanford, Stanford University Press, 1988, pp. 148-157 ; *ibid.*, « Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China », *Journal of Asian Studies* 50, 1991, pp. 67-83 ; *ibid.*, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, Chicago University Press, 1995, pp. 85-113. Voir aussi mon « Le destin de la religion chinoise au XX^e siècle » in *Social Compass* 4, 2003.

Ceci nous mène à un troisième thème, lui aussi très présent dans tous les travaux recensés ici mais que les auteurs ne formulent pas de façon aussi explicite que je le fais ici : l'émergence du bouddhisme chinois comme une religion distincte/séparée de la religion chinoise¹⁹. En effet, la destruction des temples et des structures religieuses de la société chinoise, conjuguée à un cadre politique nouveau, notamment la création d'instances représentatives (en l'occurrence l'association bouddhique nationale créée en 1912), a, dans une large mesure, favorisé les projets de réformateurs comme Taixu qui ont voulu faire du bouddhisme chinois une religion au sens occidental du terme, impliquant l'adhésion exclusive des fidèles et une organisation de type Église avec des organes de coordination. La destruction leur permet d'espérer couper le lien organique entre le bouddhisme et la religion chinoise (avec ses « superstitions ») et la tentative de constitution du bouddhisme en Église leur donne un lieu de pouvoir d'où s'exprimer et influencer l'ensemble du clergé. L'influence du modèle chrétien, sensible dès l'époque de Yang Wenhui, est fondamentale dans tout ce processus. Les Chinois de la fin du XIX^e siècle sont impressionnés par le fonctionnement des Églises, aussi bien catholiques que protestantes, qui ont des réseaux mondiaux, des missions, des convertis, des moyens qui leur permettent de mettre en place des maisons d'édition et une presse de propagande, ainsi que de faire fonctionner des services sociaux (hôpitaux, orphelinats, écoles). Les réformateurs bouddhistes voudront tout prendre de ce modèle, depuis les services sociaux et les maisons d'éditions (les points forts de Taixu et Yang Wenhui respectivement) jusqu'à l'idée que le bouddhisme chinois est une religion mondiale qui doit convertir l'humanité. Il faudrait se demander (et les études de Goldfuss, Pittman et Bianchi sur des leaders aussi différents que Yang Wenhui, Taixu et Longlian fournissent de précieux éléments) ce qu'est devenue la figure du maître spirituel dans le bouddhisme chinois du XX^e siècle, si l'on assiste ou non à un changement dans le type de leadership et de charisme²⁰. On ne trouve plus semble-t-il, de faiseurs de miracles (ou est-ce un biais des sources ou de l'historiographie ?) ; des prédicateurs doués pour un type d'enseignement moderne ont pris leur place. Taixu, notamment, était un visionnaire inspiré, doué pour le prêche et l'enseignement, qui a su mobiliser des vocations et s'attacher la dévotion d'un bon nombre de jeunes moines et d'intellectuels laïques. Mais il n'était pas vraiment un mystique, ni un grand philosophe, et il semble que bon nombre d'autres moines contemporains jouissaient d'une réputation de sainteté à laquelle Taixu n'a jamais pu prétendre. Peut-être pourrait-on trouver là une cause supplémentaire de l'opposition entre Taixu et ces moines plus « traditionnels » ?

Le caractère nouveau de la conception « moderne » de leur propre religion par les bouddhistes chinois ne doit pas être sous-estimé, et doit être placé dans le contexte d'une conception plus traditionnelle (et encore bien vivante), où ne se

¹⁹ La religion chinoise inclut l'ensemble des temples et communautés de culte (familiales, territoriales, corporatives, associatives) ainsi que bouddhisme, taoïsme et confucianisme comme religions instituées (avec un clergé, une liturgie, un canon, des centres de formation).

²⁰ Ce champ d'étude pourrait s'étendre si des travaux étaient menés sur d'autres figures modernes et contemporaines que Taixu, ou Xingyun et Zhengyan (voir ci-dessous). De nombreuses biographies et autobiographies de moines existent (une, passionnante, a été traduite en anglais : CHEN-HUA, *In Search of the Dharma: Memoirs of a Modern Chinese Buddhist Pilgrim*, introduction par YÜ Chün-fang, traduit par Denis C. MAIR, Albany, State University of New York Press, 1992) mais on trouve encore peu d'études biographiques critiques.

disent « bouddhistes » que les moines et nonnes et un petit nombre de laïcs dévots retirés. Avant 1900, le bouddhisme est pleinement intégré à la religion chinoise ; les moines servent les communautés de culte aux dieux locaux, et fournissent à tous des services liturgiques, notamment funéraires, sans que la distinction entre bouddhiste et non-bouddhiste ait un quelconque sens dans ces transactions. Par exemple, le premier chapitre du livre de Jones, sur le bouddhisme à Taïwan avant 1895 relève, à mon sens, d'une incompréhension ; ne trouvant pas de bouddhisme « moderne » (et pour cause !) à cette époque, il se contente d'appliquer les préjugés des intellectuels envers un bouddhisme qui ne serait que « populaire »²¹.

La construction du bouddhisme chinois en religion séparée, telle qu'elle est notamment documentée dans les travaux recensés ici, est très loin d'être un processus achevé, et elle représente même, du point de vue des réformateurs, un échec. Pittman insiste d'ailleurs sur le sentiment d'échec qui anima Taixu et ses disciples. Le bouddhisme reste dans la pratique sociale, aussi bien à Taïwan que sur le continent, l'une des composantes de la religion chinoise, tandis que dans sa construction institutionnelle et son rapport à l'État, il existe comme s'il était totalement indépendant des autres religions²².

Dans la perspective de la construction du bouddhisme chinois en religion séparée, il n'est pas indifférent de remarquer qu'aucun des auteurs recensés ici ne parle du taoïsme ; pourtant, le taoïsme partait du même point à la fin du XIX^e siècle et essayait de se construire de la même manière que le bouddhisme en religion séparée (avec beaucoup moins de succès encore, car concevoir le taoïsme indépendamment de la religion chinoise est impossible), et le parallèle eut sans doute été éclairant²³. Par exemple, l'entreprise moderniste bouddhique trouve un écho chez Chen Yingning (1880-1969), un taoïste médecin marié, qui chercha à diffuser plus largement les techniques de salut chez les laïcs, fut très actif dans l'édition et la diffusion des textes taoïstes, fonda un institut d'étude et des revues, et s'engagea dans l'association nationale taoïste pour laquelle il avait des plans de réforme institutionnelle. Un parallèle entre les deux situations permettrait peut-être de relativiser l'originalité d'une partie des initiatives du modernisme bouddhique.

Le bouddhisme contemporain sur le terrain

Si le plus gros des travaux publiés porte sur l'histoire intellectuelle du bouddhisme de la fin du XIX^e siècle jusqu'à aujourd'hui, et en particulier au début du XX^e siècle, certains auteurs n'oublient pas cependant les approches sociologique et anthropologique. Peu de travaux d'anthropologie historique ont porté sur le boudd-

²¹ Il conclut, sans avoir cité de source primaire, que les moines taïwanais de l'époque Qing « n'étaient pas de bonne qualité » (p. 13). En fait, s'il n'y avait pas de monastère public pratiquant les ordinations (ceux-ci étaient la spécialité de quelques provinces), le bouddhisme à Taïwan ne se distinguait pas de celui du reste de la Chine.

²² Les deux États ne reconnaissent qu'une liste de religions : bouddhisme, taoïsme, christianisme et islam, sans que les cultes de la religion chinoise aient de statut.

²³ Les travaux sur l'histoire du taoïsme au XX^e siècle sont quasi-inexistants ; voir toutefois l'histoire bien documentée mais très officielle de Li Yangzheng, *Dangdai zhongguo daojiao* (Le taoïsme en Chine contemporaine), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1993 (réédition augmentée en 2000), et QING Xitai, éd., *Zhongguo daojiao shi* (Histoire du taoïsme en Chine), vol. 4, Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, 1995.

dhisme de l'époque moderne²⁴, mais les travaux de terrain eux se multiplient. Ils permettent d'évaluer l'impact d'un siècle de destruction et de réformisme moderniste. Les projets de réformes les plus radicaux avancés dans les années 1920 et 1930 ont été abandonnés et le bouddhisme continue de se définir en bonne partie par l'institution monastique avec sa discipline et sa liturgie. En même temps, celle-ci évolue et montre une capacité importante à s'adapter à de nouvelles contraintes et de nouveaux idéaux. Les modernistes ont systématiquement caractérisé le bouddhisme traditionnel comme cantonné aux rituels funéraires, par opposition à leur « bouddhisme des vivants » ou « humaniste » ; or, on assiste à un « retour du rituel » (en réalité, il n'était jamais parti, il avait juste été interdit ou rendu très difficile par l'État), et les rituels funéraires ainsi que les grandes célébrations collectives telles que les Shuilu zhai (pour le salut de toutes les âmes souffrantes) sont plus appréciés que jamais. Par ailleurs, la demande des laïcs envers le clergé évolue elle aussi, d'où de nouvelles formes de prédication et de services liturgiques. Enfin, le processus de reconstruction des institutions bouddhiques après des décennies de destruction en Chine Populaire est un phénomène fascinant qui mérite d'être étudié, par exemple sous l'angle de la nécessaire « invention de la tradition » qu'une telle reconstruction implique : des travaux à ce sujet commencent tout juste à apparaître²⁵.

Le foisonnement du bouddhisme taïwanais depuis une trentaine d'années invite les travaux de terrain, d'autant plus faciles que les divers nouveaux mouvements bouddhiques s'ouvrent très volontiers aux recherches. Les principaux mouvements ont été étudiés dans leur développement chronologique par Jones et Günzel, plus brièvement par Pittman, notamment Foguang shan évoqué plus haut (suivi depuis par d'autres universités et centres d'études bouddhiques grandioses), et la fondation caritative Ciji (Secours compatissant) fondée par la nonne Zhengyan (1937-) en 1966, aujourd'hui l'une des plus riches au monde. Une autre chronologie (en partie fondée sur les mêmes sources chinoises, abondantes²⁶) de la floraison du bouddhisme taïwanais sous des formes originales a aussi été donnée par la bouddhologue Kuo Li-ying, avec un regard moins hagiographique et plus critique sur la diversification du bouddhisme dans une société taïwanaise qui s'est affranchie politiquement depuis vingt ans, et sur les dérives réelles, ou du moins perçues dans la société taïwanaise de certains mouvements bouddhiques²⁷. Un court article, consacré au bouddhisme à Hong-kong, montre également les nombreux doutes d'un clergé, dont

²⁴ Mon « Starved of Resources. Clerical Hunger and Enclosures in Nineteenth-Century China », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 62-1, 2002, pp. 77-133, irait néanmoins dans ce sens.

²⁵ QIN Wenjie, *The Buddhist Revival in Post-Mao China: Women Reconstruct Buddhism on Mt. Emei*, Ph.D. dissertation, Harvard University, 2000. Françoise WANG-TOUTAIN, « La voix du Dharma se fait-elle de nouveau entendre en Chine ? », *Renouveaux religieux en Asie*, Catherine CLÉMENTIN-OJHA, éd., Paris, EFEO, 1997 (Études thématiques, 6), pp. 61-81, retrace la reconstruction à partir des chroniques publiées par l'association bouddhique nationale. Des travaux plus nombreux portent sur les mêmes questions dans l'aire du bouddhisme tibéto-mongol ; voir par exemple, pour la Mongolie chinoise, Isabelle CHARLEUX, « The Reconstruction of Buddhist Monasteries in the Chinese Autonomous Region of Inner Mongolia: Between Sanctuary and Museum », in Agata BAREJA-STARZYŃSKA & Hanna HAVNEVIK, éd., *Revival of Buddhism in Mongolia After 1990*, Varsovie, à paraître en 2003.

²⁶ Outre l'abondante bibliographie citée par Jones, Günzel et Kuo, mentionnons KAN Zhengzong, *Taiwan fojiao yibainian* (Cent ans de bouddhisme à Taïwan), Taipei, Dongda tushu gongsi, 1999.

²⁷ KUO Li-Ying, « Aspects du bouddhisme contemporain à Taïwan », *Renouveaux religieux en Asie*, op.cit., pp. 83-110.

les services restent courus mais qui s'interroge sur son rôle, et les innovations produites dans un tel contexte : nouveaux rituels bouddhiques de mariage, retraites monastiques de courte durée pour les laïcs, travail social²⁸. Une différence entre Hong-Kong et Taïwan est la relative difficulté de recrutement dans le premier cas, absente dans le second. Le recrutement clérical à Taïwan se caractérise par ailleurs par une très forte montée en puissance des femmes, un phénomène qui reste à étudier en détail. Par ailleurs, quelques travaux réellement sociologiques paraissent sur les nouvelles organisations bouddhiques, par exemple un article sur les membres (plusieurs millions, essentiellement des femmes) de la fondation Ciji²⁹. Mais, de façon un peu paradoxale pour un champ d'études qui a mis en avant les tendances laïcisantes de la pensée de Yang Wenhui, Taixu et autres, il existe à ma connaissance encore peu de travaux sur les rapports actuels des laïcs au bouddhisme, et notamment sur la question passionnante du succès récent mais massif du végétarisme.

La liturgie bouddhique est beaucoup moins étudiée que la liturgie taoïste, qui a été la grande découverte des sciences religieuses de la Chine depuis vingt ans, et continue de faire l'objet d'assez nombreux travaux. Les publications ayant porté sur le rituel et la musique bouddhiques (les deux sont inséparables et beaucoup des meilleures études sur le rituel sont faites par des musicologues) ne cherchent pas toujours à mettre en avant la question de l'adaptation contemporaine, mais ils l'éclairent néanmoins forcément³⁰. Il faut souhaiter que les spécialistes de l'art et de la culture matérielle se penchent également sur le bouddhisme, car la reconstruction, sur le continent, et la construction de nouveaux types de sanctuaires, à Taïwan et dans la diaspora, s'accompagnent d'une production considérable, notamment en statuaire, négociant elle aussi tradition et innovation.

Le livre d'Ester Bianchi, même s'il n'aborde pas directement les questions de la musique ou de l'art, documente également la place fondamentale que joue aujourd'hui la liturgie dans l'identité bouddhique. Ce qui est remarquable dans le cas étudié par Bianchi c'est la souplesse de la liturgie monastique. Au Tiexiang si,

²⁸ Bartholomew P. M. TSUI, « Recent Developments in Buddhism in Hong Kong », in Julian F. PAS, ed., *The Turning of the Tide. Religion in China Today*. Hong Kong: The Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society, 1989, pp. 299-311.

²⁹ Chien-Yu Julia HUANG & Robert P. WELLER, « Merit and Mothering : Women and Social Welfare in Taiwanese Buddhism », *Journal of Asian Studies* 57-2, 1998, pp. 379-396. Les sociologues et anthropologues travaillant à Taïwan, sur le continent ou ailleurs dans le monde chinois privilégient généralement comme objet d'étude soit les mouvements sectaires soit les communautés de temple, et non des questions liées directement au bouddhisme ; de tels travaux contiennent cependant nécessairement, la religion chinoise étant ce qu'elle est, des renseignements concernant le bouddhisme.

³⁰ Voir entre autre Marcus GÜNZEL, *Die Morgen- und Abendliturgie der chinesischen Buddhisten*, Göttingen: Seminar für Indologie und Buddhismuskunde, 1994, qui porte sur l'histoire et la composition des bréviaires standardisant la liturgie des leçons du matin et du soir ; TIAN Qing, ed., *Zhongguo zongjiao yinyue* (Musiques religieuses de Chine), Pékin, Zongjiao wenhua chubanshe, 1997, un ouvrage de synthèse par l'éminent musicologue qui travaille sur le terrain avec les musiciens bouddhistes, notamment en Chine du nord ; François PICARD, « Du temple aux maisons de thé, et retour. Les tribulations d'une incantation en Chine », in Márta GRABÓCZ, ed., *Méthodes nouvelles, musiques nouvelles*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1999, pp. 31-55, qui travaille sur les échanges entre la musique des monastères et le répertoire para-liturgique des fêtes populaires ; et GAO Yali, *Musique, rituel et symbolisme – Étude de la pratique musicale dans le rituel Shuilu chez les bouddhistes orthodoxes à Taïwan*, thèse de doctorat sous la direction de Mireille Helffer, Université de Paris X Nanterre, juin 1999, sur la musique du plus grand rituel communautaire bouddhique.

qui est pourtant un monastère modèle (puisqu'il constitue un centre de formation privilégié pour les nonnes de toute la Chine), le programme non seulement des méditations quotidiennes mais aussi de la liturgie ordinaire (les leçons du matin et du soir) est totalement original, mêlant des éléments librement choisis dans les traditions tibétaines et chinoises. Cette innovation qui est, pour autant que l'on sache, sans précédent, est d'autant plus remarquable que le bouddhisme chinois traditionnel, en dépit de son absence d'organisation hiérarchique, et plus encore le bouddhisme contemporain qui, lui, dispose d'organes de coordination, avaient dans une certaine mesure réussi à imposer une relative uniformité de la liturgie³¹.

En bref, tant les sinologues que les spécialistes en sciences religieuses ne peuvent que se féliciter du récent foisonnement de travaux sur le bouddhisme chinois moderne et contemporain, qui, par son histoire bouleversée et sa vitalité actuelle, nous offre une perspective originale sur de nombreux problèmes. Nous avons par exemple dans tous ces travaux de quoi renouveler la réflexion sur la modernité religieuse et les processus de laïcisation³² dans une perspective non-chrétienne.

Les travaux recensés tendent le plus souvent à se ranger dans la perspective de l'histoire intellectuelle. Celle-ci favorise des figures qui construisent un projet de réforme radical visant à faire du bouddhisme chinois une religion totalement autonome, intellectuelle. D'autres travaux portant sur la pratique du bouddhisme sur le terrain donnent une image plus nuancée des rapports entre continuité et modernisation du bouddhisme dans la situation actuelle. De plus, d'autres travaux de terrain concernant notamment les mouvements sectaires (connus depuis plusieurs décennies mais devenus un sujet d'actualité avec le Falun gong) montrent qu'en dépit du projet moderniste de faire du bouddhisme une institution séparée au sein de la société chinoise, divers maîtres spirituels, aujourd'hui comme depuis des siècles, peuvent librement et sans aucune sanction exploiter les ressources du bouddhisme : textes, techniques du corps et de l'esprit, liturgie, légitimation par recours à des filiations spirituelles, au service de leurs propres organisations et projets. Le bouddhisme reste une tradition d'un prestige immense dans la culture chinoise, et sans doute ce prestige n'a-t-il pas diminué au cours du XX^e siècle. De ce fait, des spécialistes, des intellectuels, des laïcs militants, des religieux « modernistes » ou non, et des maîtres spirituels faisant ou non partie d'un mouvement sectaire, revendiquent cette tradition. Les constructions institutionnelles fragiles (telles que les associations nationales bouddhiques) ne sont pas à même d'arbitrer ces revendications, aussi le bouddhisme chinois demeure-t-il un monde à la fois très divers et très controversé.

Vincent GOOSSAERT
Groupe de sociologie des religions
et de la laïcité – CNRS

³¹ GÜNZEL, *Die Morgen- und Abendliturgie, op.cit.*

³² Plutôt que sécularisation, car nous avons une tradition cléricale qui perdure, tout en générant un conflit entre clercs et laïcs.

