



HAL
open science

La nouvelle relation Etat-bouddhisme

Zhe Ji

► **To cite this version:**

Zhe Ji. La nouvelle relation Etat-bouddhisme. Perspectives chinoises, 2004, 84, pp.2-10. halshs-00270407

HAL Id: halshs-00270407

<https://shs.hal.science/halshs-00270407>

Submitted on 7 Jul 2009

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.

La nouvelle relation Etat-bouddhisme

JI Zhe

Perspectives Chinoises, 2004, 84:2-10.

<http://perspectiveschinoises.revues.org/document665.html>

Résumé

Au début des années 1980, le bouddhisme chinois connaît un nouvel essor, tout en demeurant l'objet d'une stigmatisation, héritage de près de trois décennies de persécutions. Pour survivre et se conformer à l'éthique imposée par le gouvernement, les moines étaient contraints de privilégier le « travail productif ». L'influence croissante du bouddhisme parmi les laïcs et la multiplication des échanges entre les monastères et les croyants conduit à une valorisation progressive du capital culturel et religieux du bouddhisme. A partir des années 1990, les gouvernements locaux cherchent à coopérer avec le bouddhisme pour, grâce à son capital culturel, attirer les investisseurs et développer le tourisme. En dépit du contrôle et de l'oppression dont les pratiques bouddhiques restent l'objet, l'Etat, guidé par des intérêts économiques, contribue dans certains cas à la promotion et à la reconstruction du bouddhisme qui se voit accorder une légitimité et un nouvel espace de développement.

Mots clés :

Chine, Bouddhisme, Etat, économie monastique, capital symbolique

Abstract :

In the early 1980s, Buddhism in China entered a period of revival and prosperity, yet it retained a sense of public disgrace inherited from nearly three decades of persecution. In order to survive and to conform to the ethical system imposed by the government, the monks were forced to engage in “productive labour”. However, Buddhism's growing influence among lay people, and the increasing number of exchanges between monasteries and believers promoted a steady growth in the value of Buddhism's cultural and religious capital. From the 1990s onwards, local authorities sought to co-operate with Buddhism, hoping to profit by its cultural capital through attracting investors and promoting tourism. The state did not cease to control and to oppress the Buddhists although, guided by economic interests, it contributed in some cases to promoting and reconstructing Buddhism: the monasteries thus found new legitimacy and new space for development.

Key words :

China, Buddhism, State, Monastic economy, symbolic capital

Le bouddhisme, comme les autres religions ou cultes traditionnels, a connu en Chine un essor considérable au cours des vingt dernières années. Cette renaissance peut tout d'abord s'expliquer par un relatif assouplissement de la politique de l'Etat vis-à-vis des religions depuis le lancement des réformes à la fin des années 1970. Les bouddhistes chinois jouissent désormais d'une liberté plus grande pour restaurer les monastères, recruter des novices, organiser des cérémonies ou pour propager leur croyance. Le discrédit progressif du « grand récit » utopique de la société communiste qui sous-tendait auparavant le système de valeurs défini par l'Etat conduit également de plus en plus d'individus à se tourner ou à se re-tourner vers le bouddhisme. Celui-ci les aide à trouver un sens à leur expérience vécue au sein d'une société en changement.

Mais voir dans le nouvel essor du bouddhisme en Chine le seul résultat de la libéralisation politique et du discrédit de l'idéologie officielle risquerait de réduire les rapports entre l'Etat et la religion — ici le bouddhisme — à une sorte de jeu à somme nulle, le renforcement de l'une des forces entraînant obligatoirement l'affaiblissement de l'autre, et inversement. Cette approche de la relation Etat-religion est simpliste et ne correspond pas à la réalité chinoise, ni par le passé ni à l'heure actuelle. L'Etat chinois et le bouddhisme nourrissent une relation d'une extrême complexité et sans cesse mouvante¹. Si oppressions et contrôles sévères perdurent, il existe néanmoins des négociations et des compromis. Parfois l'Etat contribue même à la réhabilitation et à la promotion du bouddhisme. Ces dernières années, le gouvernement chinois a œuvré avec enthousiasme à la (re)construction ou à la rénovation de monuments bouddhiques. Deux exemples parmi tant d'autres : à Sanya, dans l'île de Hainan, où le bouddhisme était auparavant peu influent, la construction du temple Nanshan, un grand temple de style Tang, a été entreprise en 1995 avec le soutien du gouvernement provincial. D'une superficie de 26,7 hectares, il a été ouvert au public en 1998. A Wuxi, au Jiangsu, une gigantesque statue du Bouddha de 88 mètres a été érigée en 1997, et d'importants travaux pour l'aménagement d'un jardin dédié à la culture bouddhique autour de la statue se poursuivent. Ce projet est considéré comme extrêmement important par la province.

Comment faut-il comprendre cette relation Etat-bouddhisme faite de tensions et d'ambiguïtés ? Il est possible de l'appréhender de divers points de vue². Dans cet article, je l'aborderai en prenant pour angle d'approche l'évolution de l'économie monastique. M'appuyant sur un rappel historique des caractéristiques principales de l'économie monastique et sur mes travaux de terrain, j'analyserai la reconfiguration de la relation

¹ En 1953, une association unifiée nationale des bouddhistes chinois chapotant tous les monastères sur le sol chinois s'est établi. Jusqu'à aujourd'hui, c'est à travers la surveillance de l'association et des monastères que l'Etat chinois tente de régler la pratique du bouddhisme. Par exemple, le titulariat du responsable d'un monastère est impérativement soumis à l'approbation du Bureau des religions. Mais d'une part, la politique du gouvernement chinois vis-à-vis les institutions religieuses est obligée de se modifier en fonction de ses politiques sociales générales dans les différentes conjonctures. D'autre part, cette politique est mise en oeuvre de manière très variée au niveau local selon l'intérêt du gouvernement local, la tradition locale, la stratégie de la réaction du monastère, la relation entre les dirigeants religieux et les personnes du pouvoir local, etc. En suivant une perspective du champs social, Wu Fei nous donne une étude du cas dans son « Yige simiao de zhidu bianqian » (Le changement institutionnel d'un temple), *Beijing daxue yanjiusheng xuekan* (Revue des étudiants du troisième cycle de l'Université de Pékin), n° 1, 1998, pp. 28-38, qui montre très bien la complexité et la transformation de la relation entre le temple bouddhique, le gouvernement local et la société locale.

² Par exemple, en raison de l'influence du bouddhisme chez certains Chinois non han et dans certains pays asiatiques, les interventions des bouddhistes parmi les minorités ethniques ou dans les relations diplomatiques confèrent une forme de légitimité au bouddhisme et constituent ainsi des enjeux importants.

Etat-bouddhisme dans le contexte de la diversification des échanges économiques et sociaux en Chine au cours de ces vingt dernières années.

« Allier *Chan* et travaux agricoles » : une stratégie économique en conformité avec l'idéologie politique

Au début des années 1980, au sortir du cauchemar que constitua pour le bouddhisme la Révolution culturelle (1966-1976), l'Association des bouddhistes de Chine fait de l'expression « allier *Chan*³ et travaux agricoles » (*nong chan bingzhong/ju*) l'un de ses principaux slogans. Il s'agit d'encourager les moines à participer, parallèlement aux activités religieuses, au travail productif, et tout particulièrement aux travaux agricoles, afin d'établir une économie monastique d'autosuffisance.

Cette approche n'est pas entièrement nouvelle. En effet, à l'origine de ce slogan se trouve le réformateur bouddhiste chinois le plus célèbre du XX^e siècle, maître Taixu (1889-1947)⁴. A la fin des années 1920, inspiré par la réglementation monastique instituée par le maître *Chan* Baizhang Huaihai (749-814) de la dynastie Tang qui insistait sur la nécessité de vivre du fruit de ses propres travaux dans les champs⁵, Taixu suggère aux bouddhistes de reprendre ce « *Chan* agricole » (*nong chan*) et de le développer en « *Chan* du travail » (*gong chan*). Taixu espère ainsi encourager les moines, et en particulier ceux qui ne sont pas aptes à entreprendre des études bouddhiques, à se livrer à un travail rentable, qu'il soit agricole, commercial ou industriel⁶. La conception de Taixu n'a cependant jamais été vraiment mise en œuvre.

En 1950, peu après la proclamation de la République populaire de Chine, un disciple de Taixu, Juzan (1908-1984), moine proche du Parti, reprend l'idée de son maître. Cette fois-ci, l'alliance entre le *Chan* et le « travail » devient l'un des principaux moyens d'adapter le bouddhisme à la révolution communiste. Avant 1949, les moines vivaient principalement des fermages qu'ils percevaient, des dons des fidèles et du revenu des services religieux⁷. Pour le nouveau gouvernement, les moines sont donc des exploités et des parasites attachés au régime féodal. Dans cette situation, Juzan, soutenu par une

³ Le *Chan* est un ordre bouddhique chinois qui s'est formé au VII^e et VIII^e siècle. En raison de son influence primordiale sur le bouddhisme chinois, le mot « Chan » est employé parfois pour désigner le bouddhisme dans son ensemble. Voir, par exemple, Paul Demiéville, *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, E. J. Brill, 1973, et Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

⁴ Cf. Hong Jinlian, *Taixu dashi de fojiao xiandaihua zhi yanjiu* (Etude sur la modernisation du bouddhisme du grand maître Taixu), Taipei, Dongchu chubanshe, 1995 ; Don Alvin Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's Reforms*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001.

⁵ Sur la portée historique de l'idée de Baizhang Huaihai pour l'économie monastique chinoise, cf. Shengkai, « Lun zhongguo fojiao dui shengchan taidu de zhuanbian » (Les changements de l'attitude du bouddhisme chinois à l'égard du travail productif), *World Hongming Philosophical Quarterly*, March 2003, <http://www.whpq.org/whpq/200003/200003/007.htm>. Pour une étude approfondie en français sur l'économie monastique au milieu de l'époque impériale, voir Jacques Gernet, *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*, Ecole française d'Extrême-Orient (EFEO), vol. 39, Paris, 1956.

⁶ Cf. Taixu, « Seng zhi jin lun » (Essai sur l'institution monastique), in *Taixu dashi quanshu* (Œuvres complètes du grand maître Taixu), Taipei, Shandaoshi, 1980, 3^e édition, vol. 17, pp. 195-199 ; « Rengong yu fo hua zhi xin seng hua » (La nouvelle communauté des moines qui allie travail et études bouddhiques), *ibid.*, vol. 18, pp. 163-166. A l'époque, la proposition de différenciation professionnelle au sein de la communauté des religieux a d'abord pour but de distinguer les moines qui ont une véritable vocation religieuse de ceux pour qui le bouddhisme constitue un simple moyen d'existence. Il s'agit également de protéger les propriétés du bouddhisme menacées par les forces politiques antireligieuses. Cf. Hong Jinlian, *op. cit.*, pp. 62-63, p. 73, et IV-1.

⁷ Cf. Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, chapter VIII.

fraction de l'élite bouddhiste désireuse de se conformer aux exigences de la révolution, propose de « réformer complètement le système actuel du bouddhisme par le travail productif », afin d'« éliminer la qualité de propriétaire terrien (*dizhu*) des monastères, le système de propriété privée des monastères héréditaires et les services superstitieux »⁸. C'est ainsi que l'expression « alliance du *Chan* et des travaux agricoles » émerge, puis est préconisée par les organisations du bouddhisme officiel⁹. C'est dans cette attitude de soumission face à la « rééducation socialiste » (*shehuizhuyi gaizao*) que le bouddhisme subit la réforme agraire (*tudi gaige*) au début des années 1950. Les moines sont alors expropriés et seul un quota des terres, selon des critères fixés au niveau régional, est réattribué aux monastères. Ceux qui sont situés en zone rurale sont considérés par l'Etat comme des unités de production et connaissent, à ce titre, des mouvements successifs de collectivisation agricole (*nongye hezuohua*), puis d'intégration aux communes populaires (*renmin gongshe*). Malgré ses efforts d'adaptation dans la première phase de mise en place du régime communiste, le bouddhisme chinois n'échappe pas à un sort tragique. Sa situation commence à se détériorer à la fin des années 1950¹⁰, et il est presque totalement anéanti pendant la Révolution culturelle durant laquelle la plupart des monastères sont détruits ou confisqués par l'Etat. La majorité des moines et des nonnes sont alors contraints de retourner à la vie séculière.

Au début des années 1980, alors que le bouddhisme commence à renaître, l'expression « allier *Chan* et travaux agricoles » est reprise et érigée en slogan. Elle est alors officiellement reconnue comme l'une des « trois excellentes traditions du bouddhisme chinois »¹¹. A l'occasion de la réunion organisée pour les trente ans de l'Association des bouddhistes de Chine en 1983, M. Zhao Puchu (1907-2000), président de l'Association, réinterprète l'« alliance du *Chan* et des travaux agricoles » en ces termes :

« Pour s'adapter à la société chinoise, les vénérables maîtres du bouddhisme ont, au bout de plusieurs siècles de recherches et d'expérimentations, fixé dans l'histoire ancienne la règle consistant à allier le *Chan* aux travaux agricoles. On peut ici comprendre l'expression "travaux agricoles" au sens large, comme l'ensemble des activités laborieuses de production et des services utiles à la société. Le "Chan" désigne quant à lui l'étude et la pratique religieuses. [...] Depuis sa création il y a trente ans, l'Association des bouddhistes de Chine a développé des efforts constants pour promouvoir cette excellente tradition et, dans l'esprit de la maxime "Un jour

⁸ Juzan, «Yinian lai gongzuo de zibai » (Bilan du travail effectué au cours de l'année passée), *Xiandai foxue* (Etudes bouddhiques modernes), vol. 1, n° 2, 1950, p. 22.

⁹ Cf. les premières parutions de *Xiandai foxue* au début des années 1950. Cette revue, alors dirigée par Juzan, devient la revue officielle de l'Association des bouddhistes de Chine fondée en 1953. Elle cesse de paraître en 1964.

¹⁰ La situation devient particulièrement critique en 1957, au commencement du mouvement anti-droitiers (*fanyou*). Pour une étude de la situation générale du bouddhisme chinois durant les années 1950 et 1960, cf. Holmes Welch, *Buddhism under Mao*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1972.

¹¹ Les deux autres « excellentes traditions » sont « l'étude intellectuelle » (*xueshu yuanjiu*) et « l'échange amical international » (*guoji youhao jiaoliu*). Cf. Zhao Puchu, « Zhongguo fojiao xiehui sanshi nian » (Les trente ans de l'Association des bouddhistes de Chine), *Fayin* (Voix du Dharma), n° 6, 1983, pp. 13-21 ; « Fayang fojiao youliang chuantong, wei zuguo shehuizhuyi shiye er xianshen » (Développer les excellentes traditions pour se dévouer à l'entreprise socialiste de la patrie), *Fayin*, n° 1, 1982, pp. 2-4. *Fayin* est le périodique officiel de l'Association des bouddhistes de Chine depuis 1981.

sans travail est un jour sans nourriture” (*yiri buzuo, yiri bushi*)¹², elle a toujours encouragé l’ensemble des bouddhistes à prendre une part active au travail productif ou à toute autre activité pouvant servir à la construction du socialisme. Aujourd’hui, comme nous nous trouvons dans une situation nouvelle de modernisation socialiste, nous, les bouddhistes, devons mieux développer cette excellente tradition du bouddhisme chinois »¹³.

Ce discours devient, dans les années qui suivent, le fil directeur de l’organisation monastique. Les monastères, tout juste reconstruits, éventuellement restitués aux bouddhistes, organisent le travail des moines de sorte qu’ils prennent une part active aux tâches agricoles, en travaillant les terres qui leur ont été rendues par l’Etat. La décollectivisation entraîne parfois un retour à la situation qui précédait la Révolution culturelle. Les terres sont confiées aux moines qui les exploitent à nouveau ou aux gouvernements locaux qui les louent à des monastères (dans le cadre du système du *chengbao*).

Le Fujian est la province qui compte le plus grand nombre de monastères bouddhiques. Y observer dans quelle mesure le principe « allier *Chan* et travaux agricoles » a été appliqué est particulièrement approprié. Une enquête sur la situation économique de 16 monastères de la région de Ningde¹⁴ indique qu’en 1983, 246 moines et bouddhistes laïcs vivent dans ces monastères dont le revenu total annuel s’élève à 163 935 yuans. 14 % de cette somme proviennent de la vente de nourriture et du revenu perçu de l’hébergement de visiteurs, et 10,3 % des dons des fidèles et des rémunérations en contrepartie des services religieux ; les récoltes de leurs champs et la production forestière constituent 75,7 % de leur revenu. D’après le « Rapport sur la troisième réunion des monastères bouddhiques du Fujian consacrée à l’échange d’expériences en matière de production » rédigé par l’Association des bouddhistes de cette province¹⁵, en 1983, 1 176 moines vivent dans les 50 monastères dont les représentants ont assisté à la réunion. Ces monastères possèdent à l’époque 135,6 hectares de terres cultivées qui produisent 187 246 kilogrammes de riz. Ils ont en outre reboisé 162,8 hectares de montagne et planté 30 500 arbres fruitiers. Grâce à ces travaux, leur revenu total atteint en 1983 la somme de 528 036 yuans et le revenu annuel par personne s’élève à 450 yuans. Selon le « Rapport sur la quatrième réunion consacrée à l’échange d’expériences en matière de production » publié l’année suivante, le revenu annuel par personne dans 80 monastères est en 1984 de 1 004 yuans¹⁶, une somme relativement importante pour l’époque.

¹² Cette maxime est issue d’une anecdote sur le maître *Chan* Baizhang Huaihai. Baizhang était toujours au travail avant ses disciples. Un jour, un moine cacha ses outils de travail afin qu’il se reposât. Baizhang dit : « Je n’ai pas de vertu, comment puis-je dépendre du travail des autres ? » Il chercha ses outils partout et en oublia de manger. Cf. Puji (Song du Sud), « Baizhang Huaihai chanshi » (Le Maître *Chan* Baizhang Huaihai), *Wu deng hui yuan*, Pékin, Zhonghua shuju, 1984, III, p. 136. Cette maxime est souvent citée aujourd’hui pour montrer que le travail agricole fait partie de la tradition du bouddhisme chinois.

¹³ Zhao Puchu, *ibid.*

¹⁴ Renren, « Nong chan bingzhong, zili lita. Fujian Ningde diqu shiliu zhuo simiao xingban shengchan fuwu shiye de qingkuang diaocha » (Allier *Chan* et travaux agricoles, faire le bien pour soi-même et pour les autres. Enquête sur la situation économique de 16 monastères dans la région de Ningde au Fujian), *Fayin*, n° 3, 1985, pp. 24-26.

¹⁵ Article non attribué : « Fayang nong chan bingzhong de chuantong. Foxie Fujian fenhui zhaokai disanci simiao shengchan jingyan jiaoliuhui » (Développer l’excellente tradition d’allier *Chan* et travaux agricoles. Rapport sur la troisième réunion des monastères bouddhiques du Fujian consacrée à l’échange d’expériences en matière de production), *Fayin*, n° 3, 1984, pp. 9-10.

¹⁶ Minfo, « Fujiansheng fojiao simiao disci shengchan jingyan jiaoliu dahui zai rong zhaokai » (Rapport sur la

Tous les monastères ne possèdent pas de champs. Certains ont créé des usines ou des cliniques, d'autres font le commerce de porte-bonheur bouddhiques et ont instauré un droit d'entrée pour accéder au monastère. D'autres encore ont ouvert des hôtels ou des restaurants végétariens, etc. Ces « alliances du *Chan* et de l'industrie » et « alliances du *Chan* et du commerce » ont parfois été interprétées comme de nouvelles formes de l'« alliance du *Chan* et des travaux agricoles »¹⁷.

Pour encourager les monastères à participer au « travail productif », un certain nombre d'articles cherchant à démontrer que le « travail » est une tradition essentielle du bouddhisme chinois ont été publiés dans la revue officielle de l'Association des bouddhistes de Chine, *Fayin*. En 1985, 1986 et 1988 cette revue comporte même une rubrique intitulée « Modèles du *Chan* allié aux travaux agricoles » (*nong chan fengfan*) dans laquelle sont présentés des monastères exemplaires.

Il est aisé de comprendre que le bouddhisme chinois ait choisi d'approfondir l'« alliance du *Chan* avec les travaux agricoles » à cette époque. Au début des années 1980, la relation entre l'Etat et le bouddhisme est extrêmement déséquilibrée. L'Etat refuse d'assumer la responsabilité de la destruction du bouddhisme, et la situation financière des monastères est très précaire. Pour beaucoup de moines, l'agriculture constitue presque l'unique moyen de survie.

En outre, et ce point est certainement le plus important, le bouddhisme et les autres religions ont longtemps été stigmatisées par l'Etat. Dans une certaine mesure, le bouddhisme est encore considéré comme un résidu néfaste de l'ancienne société, une superstition destinée à disparaître. Face à cette condamnation, le bouddhisme est obligé, comme dans les années 1950, de chercher une légitimation à son existence dans une société « socialiste ». Ainsi, sur le plan économique, les moines doivent-ils participer directement au travail physique, pour ne pas être accusés d'être des exploités et des parasites. Autrement dit, l'objectif de la mise en œuvre de « l'alliance du *Chan* et des travaux agricoles » est non seulement de faire survivre la communauté des moines, mais aussi de mettre la pratique des moines en harmonie avec l'éthique du travail imposée par l'Etat. Il s'agit de montrer que les moines sont « laborieux » et que le bouddhisme est « utile ». Dès lors, il n'est pas étonnant d'entendre dans presque tous les reportages consacrés au succès de l'« alliance du *Chan* et des travaux agricoles » à l'époque, cette même phrase : « les moines contribuent à la construction de l'Etat socialiste ».

« Cultiver la terre du bien » et « acquérir du mérite » : vers une économie monastique basée sur le capital culturel

Dans les années 1990, après une phase initiale de renaissance et de développement, les monastères bouddhiques se détournent progressivement du « travail productif ». Dans le discours officiel, le slogan « allier *Chan* et travaux agricoles » apparaît moins privilégié. En effet, l'ethos a changé. Le travail physique a été désacralisé et l'agriculture n'est plus la première préoccupation de l'Etat chinois. Dès lors, le bouddhisme n'a plus à s'attacher

quatrième réunion des monastères bouddhiques du Fujian consacrée à l'échange d'expériences en matière de production), *Fayin*, n° 3, 1985, p. 26.

¹⁷ Cf. Chen Bing, « Fojiao yu shehuizhuyi xiang xietiao wenti » (Essais sur l'adaptation du bouddhisme au socialisme), *Fayin*, n° 12, 1991, pp. 14-18.

stratégiquement au travail agricole pour légitimer son existence.

Progressivement, le bouddhisme est réhabilité¹⁸. Le nombre de bouddhistes augmente rapidement et la réforme économique permet une croissance rapide de leur pouvoir d'achat. La part des soutiens financiers des croyants dans l'économie monastique devient de plus en plus importante. D'après mes observations de terrain, depuis le début des années 1990, les dons des laïcs et les rétributions en contrepartie des rituels religieux organisés pour des laïcs constituent la principale source de revenus de la plupart des monastères¹⁹.

Il est difficile de trouver des données chiffrées précises permettant d'évaluer la contribution financière des croyants dans l'économie monastique. Certains exemples sont néanmoins révélateurs. Le temple B, où j'ai commencé un travail de terrain en 1994, se trouve dans la province du Hebei. Il ne possède pas de terres arables, et n'a pas d'activité commerciale autre que la vente de livres et d'objets bouddhiques. Ce temple a toutefois connu un développement rapide. Sa reconstruction est entreprise en 1988. Un bouddhiste laïc de la localité offre alors aux moines une contribution de 100 000 yuans pour la salle principale et grâce à un bouddhiste chinois vivant aux Etats-Unis, un pavillon peut également être édifié à l'entrée du temple. A partir de 1993, d'importants soutiens financiers commencent à affluer de commerçants de Hong Kong et de croyants de tout le pays. Depuis la fin des années 1990, le budget annuel du temple s'élève à environ dix millions de yuans. Cette somme provient en totalité des dons en argent des croyants.

Le temple Z au Jiangxi est rendu aux bouddhistes en 1982. Dans les années 1980, l'ensemble de ses moines participent aux travaux agricoles et il est cité plusieurs fois dans *Fayin* comme modèle pour avoir su allier *Chan* et travail productif. Aujourd'hui, ce sont des agriculteurs laïcs employés par le temple qui s'occupent de la rizière. Les moines ne participent aux travaux des champs que durant les périodes de forte activité agricole, ils se consacrent presque exclusivement à la contemplation *Chan*. Selon eux, les soutiens financiers des croyants suffisent à leur subsistance et le travail agricole est devenu une pratique symbolique.

Pourquoi les bouddhistes offrent-ils d'importantes sommes d'argent aux monastères ? Ces dons font en fait l'objet de contreparties. En effet, si un temple est en mesure d'obtenir le soutien financier des laïcs, c'est parce qu'il possède un capital culturel qui, dans certaines conditions, peut faire l'objet d'échange²⁰.

Cet échange s'opère souvent d'une façon symboliquement institutionnalisée. Malgré un processus de sinisation long de deux mille ans, le bouddhisme chinois demeure encore, par essence, une religion d'orientation extra-mondaine avec une classification dualiste de la vertu religieuse. Les moines qui se dévouent à la réactualisation de l'état

¹⁸ Au milieu des années 1990, les régions habitées par l'ethnie *han* comptent déjà 40 000 moines et nonnes, 5 000 monastères et environ 20 collèges bouddhiques, cf. Jinghui, « Jinri Zhongguo fojiao gaikuang » (Situation générale du bouddhisme chinois aujourd'hui), *Huadu fayu* (La Pluie du Dharma à Paris), Pékin, Sanlian shudian, 1994, pp. 3-4.

¹⁹ Raoul Birnbaum a fait la même constatation, cf. son « Buddhist China at the Century's Turn », *The China Quarterly*, n° 174, juin 2003, pp. 442-443. Il est souvent difficile de distinguer les dons des laïcs des revenus perçus en contrepartie des rituels, sauf dans certains cas précis, comme par exemple le rituel funéraire. Même si cette attente n'est pas toujours exprimée, le don exige souvent un service ou une promesse en contrepartie. A l'inverse, les laïcs peuvent également payer les services religieux sous forme de dons différés. Ces deux types de transactions relèvent pour moi de l'échange entre capital matériel et capital culturel.

²⁰ Sur le concept du capital culturel et sa symbolisation, cf. Pierre Bourdieu, « The Forms of Capital », in J. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, Greenwood Press, 1988, pp. 241-258 ; *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994, p.161.

extrême de l'illumination révélée par Bouddha sont les modèles et les maîtres des laïcs. Ces derniers ne peuvent obtenir qu'« un optimum relatif de salut en témoignant leur dévotion aux saints exemplaires »²¹. La cause du monastère et de son clergé est sacrée. En représentant le Bouddha et le Dharma, les moines possèdent l'autorité et la capacité, légitimées par la tradition et le charisme du maître, d'interpréter la doctrine, d'organiser les rites et de suivre des pratiques extra-mondaines. Pour cette raison, il est en principe obligatoire pour les laïcs de leur faire des offrandes dont ils tireront également des bénéfices, comme dans toutes les religions. En chinois, cet échange s'appelle « cultiver la terre du bien » (*zhong futian*)²² ou « acquérir du mérite » (*zuo gongde*). Les laïcs peuvent avoir une récompense, soit purement morale, soit portant l'espoir d'éventuels bénéfices matériels.

Un ensemble de pratiques sont en usage dans les monastères. Citons ici deux exemples. La « cérémonie de l'eau et de la terre » (*shuilu fahui*) est l'un des plus grands rituels bouddhiques pratiqué pour le salut des êtres défunts. Au cours de celle-ci, le maître qui préside prononce un discours louant les mérites du donateur à l'origine de la cérémonie. Dans certains cas, un poème peut être composé en son honneur. Un tel rituel peut nécessiter plusieurs centaines de milliers de yuans, dont la majeure partie prend la forme de dons en argent aux moines qui l'auront organisée ou qui y auront participé. Du fait de l'insuffisance de lieux religieux, la plupart des offrandes des croyants sont actuellement utilisées pour la construction ou la reconstruction de monastères. On trouve dans beaucoup d'entre eux des stèles sur lesquelles sont inscrits les noms des donateurs et leur contribution. Dans ce type d'échange de bien matériel contre bien symbolique, le taux de conversion est parfois spécifié. Dans le temple B que nous avons déjà mentionné, la construction d'un imposant pavillon a nécessité environ 40 millions de yuans. Toutes les personnes qui ont fait un don en argent pour la construction de l'édifice ont été enregistrées. Les noms de celles dont la contribution s'élève à plusieurs centaines de yuans ont été gravés sur une stèle, et celles qui ont donné plus de 1 000 yuans ont vu leurs noms gravés au dos d'une statue de bouddha.

L'augmentation de la part des dons des croyants laïcs dans l'économie monastique a eu une influence considérable sur le bouddhisme contemporain. Les bouddhistes fréquentent les temples afin d'assouvir leur besoin de ressource symbolique. C'est elle qui leur permet de donner du sens à leur expérience vécue, d'atténuer leur souffrance ou de les aider à réaliser leur rêve. Ainsi, si un monastère veut attirer des croyants, il est nécessaire pour lui de consolider son autorité culturelle et de renforcer sa capacité à gérer son capital symbolique. Le monastère doit donc apparaître aux yeux des laïcs comme profondément religieux et sacré. L'entreprise temporelle n'apporte rien à la sacralité et aujourd'hui, si un temple se consacre trop au travail profane, il encourt le risque d'être désapprouvé par les bouddhistes laïcs et de perdre ainsi une source de revenu plus avantageuse que d'autres modes d'enrichissement. Les monastères qui jouissent d'une bonne réputation de par la pureté de leur « style dans la pratique religieuse » (*daofeng*), qui eurent dans l'histoire une place importante et sont désormais reconnus comme « cours

²¹ Max Weber, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein, introduction de Jean-Claude Passeron, Paris, Gallimard, 1996, p. 169 ; voir aussi p. 334.

²² Cf. Wu Yongmeng, « Fojia de futian guan jiqi fuli sixiang » (La notion du futian et l'idée du bien-être dans le bouddhisme), *Wenyi fuxing*, n° 60, 1975, Taipei, pp. 43-50.

d'ancêtres » (*zuting*)²³, ou qui sont actuellement dirigés par des « moines supérieurs et des grands vertueux » (*gaoseng dade*) parviennent plus facilement à attirer les dons des laïcs.

Les moines sont conscients de la nature de leur capital, et c'est l'une des raisons pour lesquelles les monastères accordent une grande attention à la mise en évidence de leur héritage historique. Il devient aujourd'hui primordial pour eux de reconstituer leur histoire, de célébrer l'anniversaire de leur fondation ou celui des grands maîtres de jadis. Nous pouvons citer ici deux exemples. En 2002, le temple Hanshan, au Jiangsu, a publié plusieurs ouvrages consacrés à son histoire et à celle des grands maîtres qui l'ont habité à l'occasion de la célébration de son 1 500^e anniversaire. En 2003, les moines du temple Nanhua, au Guangdong, ont également célébré l'anniversaire de la création de leur temple par une série d'activités qui comprenaient notamment un concert de musique bouddhique. De cette façon, ces monastères et leur clergé revendiquent un prestige religieux qu'ils négocient au sein d'une sorte de marché symbolique.

Un autre exemple significatif est la lutte sans relâche que mène le temple Shaolin pour protéger sa marque *shaolin*, ou *shaolinsi*. Célèbre dans le monde entier pour sa tradition des arts martiaux, ce temple a dû faire face à une centaine de contrefaçons de sa marque dans onze pays. En 1994, il décide de réagir et intente un procès dont il sort victorieux contre une usine d'alimentation employant *shaolin* comme marque. Dans les années qui suivent, d'autres procès se succèdent en Chine et à l'étranger. Aujourd'hui, le temple Shaolin est propriétaire de la marque *shaolin* déposée pour 48 types de marchandises et services en Chine. Il a également demandé à la déposer dans 68 pays étrangers. Shaolin n'est pas un cas isolé. Le temple Hanshan a fait enregistrer depuis 2003 son nom ainsi que ceux des grands maîtres de son histoire, et même un vers de la dynastie Tang évoquant le temple.

« La culture bâtit la scène et l'économie joue » : une nouvelle relation Etat-bouddhisme

Une économie monastique basée sur des échanges entre le capital culturel et le capital matériel s'est donc substituée à une économie d'autosuffisance basée sur les travaux agricoles, l'artisanat et le petit commerce. Cette évolution a remodelé la relation qu'entretient l'Etat chinois avec le bouddhisme.

Avec l'augmentation de l'influence du bouddhisme parmi les laïcs et la croissance des échanges entre les monastères et les croyants, la relation entre l'Etat et les monastères s'est transformée en un jeu tripartite. L'Etat ne doit plus faire face aux seuls moines, mais également aux laïcs dont l'intérêt pour le bouddhisme est de plus en plus vif. Le gouvernement chinois, et en particulier les autorités locales soucieuses de favoriser le développement économique, ne peuvent plus négliger l'existence et les besoins des bouddhistes laïcs qui sont à la fois investisseurs et consommateurs.

Attirer les investisseurs est désormais un objectif clé des autorités locales. Actuellement, Hong Kong et Taiwan constituent une source importante de capitaux²⁴, et

²³ Monastère bouddhique où habita un grand maître dans l'histoire ancienne, souvent le lieu d'origine d'un lignage.

²⁴ Depuis le lancement de la réforme économique, chaque année, les investissements en provenance de Hong Kong

de nombreux investisseurs sont bouddhistes. Ceux-ci prêtent attention non seulement au réseau de communication, aux ressources naturelles et humaines, mais aussi à l'environnement religieux. En outre, leurs décisions dans le domaine économique sont souvent influencées par des maîtres bouddhistes à qui ils accordent leur confiance. Le gouvernement se voit ainsi contraint de chercher à coopérer avec les monastères. Selon un rapport publié par l'Association des bouddhistes de Chine, le temple Guangjiao, au Jiangsu, s'est plusieurs fois associé aux autorités locales pour convaincre des commerçants de Hong Kong, de Taiwan et du Japon de créer des entreprises à Nantong²⁵. M. Yang, un commerçant de Hong Kong, a offert depuis 1993 plusieurs millions de yuans au temple B du Hebei où j'ai réalisé une partie de mon travail de terrain. Le gouvernement local a vite compris que M. Yang étant bouddhiste, son attachement au temple de la région pouvait garantir la poursuite de ses investissements. Un haut fonctionnaire de la province lui a donc présenté le temple B, stratégie qui s'est avérée efficace.

Les cérémonies religieuses attirent fréquemment de nombreux croyants, ce qui constitue un facteur important de développement du tourisme et de l'ensemble du secteur tertiaire d'une région. La production et le commerce d'articles religieux (statues de Bouddha, chapelets, porte-bonheur, encens, cierges, icônes imprimées, etc.) constituent une source considérable de revenu pour les habitants. C'est pourquoi les gouvernements locaux adoptent souvent une attitude positive face à la construction de monastères et de monuments bouddhiques. Chaque année, le temple B accueille un grand nombre de visiteurs, jusqu'à plus de 10 000 par jour lors des plus grandes cérémonies. Dans un district qui ne possède que peu d'attraits, une telle affluence est considérable. Ceci a encouragé le gouvernement local à prêter son concours à presque tous les projets entrepris par le temple, et en particulier à l'achat de terrain pour ses constructions de grande envergure. Une place de 24 000 mètres carrés pour l'installation d'un marché d'objets religieux devant le temple a été construite en 2002 à l'initiative du gouvernement du district.

A Shanghai, parallèlement aux travaux de reconstruction et d'agrandissement du temple Jing'an qu'il a entrepris, le gouvernement municipal a fait construire un quartier commerçant à côté du temple dont une rue piétonnière. A Changsha, au Hunan, le comité du Parti communiste et la municipalité dirigent actuellement la rénovation du temple Kaifu, qui s'étendra sur une superficie de cinq à douze hectares après des travaux qui ont pour objectif d'« améliorer la qualité des différents services de la ville et son environnement, d'accroître son niveau culturel et de promouvoir le développement du commerce local et du tourisme religieux ». A Nankin, au Jiangsu, le Bureau chargé de la construction et le Bureau des jardins de l'arrondissement de Xuanwu ont dépensé cinq millions de yuans pour construire un musée dédié à Xuanzang (602 ?-664), moine chinois de la dynastie Tang qui se rendit en Inde et rapporta de nombreux sutras. Dans cette même

constituent plus de 30 % du total des investissements étrangers directs ou indirects en Chine continentale et sont supérieurs aux investissements venus d'autres pays ou régions. Taiwan fait également partie des plus importants investisseurs en Chine continentale. Voir les annuaires statistiques de ces dernières années (*Zhongguo tongji nianjian*), compilés par le Bureau national des statistiques, publiés par les éditions Zhongguo tongji chubanshe.

²⁵ Yuelang, « Shilun simiao zai gaige kaifang xinxinshi xia de diwei he zuoyong » (La position et la fonction des monastères dans le contexte de la réforme et de l'ouverture), *Dangdai fojiao* (Bouddhisme contemporain), sous la direction de Jinghui et Kuanren, Pékin, Association des bouddhistes de Chine, 1996, pp. 202-205.

ville, les gouvernements de deux arrondissements ont chacun nourri le projet de reconstruire la Pagode du temple Dabaoen détruite en 1865 au cours de la révolte des Taiping. Le gouvernement de la ville a finalement décidé de la reconstruire à son ancien emplacement²⁶.

L'Etat n'œuvre pas seulement pour la reconstruction de sites bouddhiques, il cherche également à exploiter le potentiel touristique des monastères existants. Au Jiangsu, le Bureau du tourisme organise des célébrations autour de grands temples tels que le temple Hanshan et le temple Daming le 1^{er} janvier ou à l'occasion du Nouvel An chinois. Dans presque tous les hauts lieux bouddhiques, comme au mont Emei au Sichuan ou au mont Heng au Hunan, le bouddhisme est au cœur des stratégies de développement du tourisme. Au Shaanxi, le gouvernement de la ville de Baoji organise chaque année depuis 2001 la « Fête du tourisme international du temple Famen ». En 2003, le gouvernement du Zhejiang n'a pas hésité à inventer une fête nommée « Fête du Bodhisattva de la mer du Sud au mont Putuo » afin de « stimuler le développement de l'économie touristique »²⁷. En 2004, le gouvernement de Xinzhou au Shanxi a décidé de créer une « Fête de la culture bouddhique au mont Wutai », pilotée par le gouvernement et réalisée par les monastères de la région.

Généralement, les monastères choisissent de coordonner leurs activités aux tâches assignées par les autorités locales. Bien qu'il s'agisse souvent pour eux d'une obligation et que les différents départements des gouvernements locaux et leurs entreprises partenaires s'attribuent la majeure partie du profit, les monastères tirent néanmoins bénéfice de l'organisation de ces activités. Elles permettent en effet aux moines de mettre le bouddhisme en contact avec le public dans une société où la religion est souvent officiellement exclue de la vie publique, de construire des monastères et d'organiser des activités religieuses en toute légitimité. « Le développement du tourisme », tout comme « l'aménagement d'un environnement propice aux investissements », permettent au bouddhisme et à l'Etat de parvenir à un compromis : sous des couverts politiquement corrects, chacun des deux partis peut accéder aux bénéfices auxquels il aspire.

Le mont Heng, où sont situés de nombreux monastères bouddhiques, constitue une excellente illustration de ces rapports entre l'Etat et les monastères. Le gouvernement local a accordé à un moine éminent de la région le titre honoraire de « premier guide touristique » et, à l'inverse, un monastère organise à sa propre initiative, occasionnellement, des journées d'activités destinées à la promotion du bouddhisme auprès des laïcs dans le cadre du « tourisme culturel et religieux ». En juin 2003, le moine responsable du temple Jiming de Nankin a signé avec le gouvernement local un contrat pour « l'exploitation touristique de la région du mont Donglu » qui a pour projet principal la construction d'un temple. Désormais l'Etat et les monastères sont engagés dans une relation de coopération qui s'avère profitable aux deux parties.

Certes, la coopération n'est qu'un aspect des relations entre l'Etat et les monastères. L'Etat usurpe une grande partie des ressources du bouddhisme et ce, principalement par

²⁶ *Jinling Wanbao* (Nankin Soir), 9 août 2002.

²⁷ <http://guanyin.zjol.com.cn>. En réalité, deux fêtes se superposent. Il y a d'abord la fête traditionnelle, religieuse, de *Nanhai Guanyin*, qui se déroule dans un lieu saint bouddhique. Et, parallèlement, une fête moderne, organisée par l'Etat, instituée pour répondre aux objectifs de développement économique local.

l'intermédiaire des départements chargés du tourisme. Le gouvernement continue à s'appropriier de nombreux monastères, en particulier ceux qui possèdent un héritage religieux et culturel important. Certains monastères déjà restitués aux bouddhistes sont contraints de se soumettre à une « co-gestion » avec le bureau du tourisme local. Le gouvernement entend dans certains cas gérer la propriété matérielle ou symbolique du bouddhisme à sa guise. Si les changements récents ne doivent pas masquer la persistance de telles situations, il est toutefois possible d'affirmer que la relation unilatérale qui existait jadis entre l'Etat et les monastères a évolué vers une relation d'une plus grande complexité.

Les changements intervenus dans cette relation au cours des deux dernières décennies peuvent être conçus comme un processus de reconfiguration d'un jeu dans lequel chacun des participants opte pour une stratégie en fonction de ses capitaux, de ses aspirations, et de son estimation des capitaux et des aspirations des autres parties. Les règles du jeu dépendent du nombre de participants, de la forme et de la valeur de leurs capitaux, de l'intensité et du sens dans lequel s'effectuent les échanges. A l'époque du slogan « allier *Chan* et travaux agricoles », l'Etat avait en main toutes les ressources, se situant ainsi dans une position de domination absolue. Les monastères étaient alors contraints d'observer les règles du jeu définies par l'Etat, le terme bouddhique d'« excellente tradition » n'étant qu'une traduction de ces règles.

Une décennie après l'introduction de la politique de réforme et d'ouverture, les croyants commencent à s'ingérer dans le jeu. Détenteurs du capital économique, ils contribuent à valoriser le capital culturel du bouddhisme, affectant ainsi profondément le mode d'interaction entre les monastères et l'Etat. Celui-ci a pour capital son pouvoir politique qui l'autorise à décider quels sont les pratiques et les discours possibles. Le capital du bouddhisme provient quant à lui du pouvoir symbolique de la religion qui lui permet de mobiliser croyants ou amateurs de la culture bouddhique. Le capital politique de l'Etat ne peut être directement échangé contre le capital économique de ces derniers, puisqu'il est nécessaire de le convertir dans un premier temps en capital culturel religieux. L'Etat, et en particulier les gouvernements locaux, sont donc obligés de chercher un autre mode de transaction avec les monastères. Si l'Etat peut s'approprier certaines ressources bouddhiques de par sa puissance politique, il lui est néanmoins indispensable de coopérer avec les moines, la valorisation du capital culturel bouddhique exigeant que l'autorité bouddhiste lui accorde une reconnaissance symbolique.

L'important pour le gouvernement a toujours été non pas le développement du bouddhisme lui-même, mais le bénéfice économique qui peut en être tiré. Ceci peut être illustré par un slogan fréquemment cité dans le discours officiel : « La culture bâtit la scène et l'économie joue » (*wenhua datai, jingji changxi*). Mais les mesures prises par le gouvernement en faveur du développement économique ces dix dernières années accordent néanmoins au bouddhisme un espace où il peut se développer en toute légitimité. Le bouddhisme et l'Etat se trouvent donc aujourd'hui dans un jeu relationnel complexe : dans son propre intérêt, aucun ne peut négliger l'autre, et l'intérêt de l'un requiert parfois d'œuvrer au préalable pour l'intérêt de l'autre.