

## LE CONCEPT DE RELIGION EN CHINE ET L'OCCIDENT

**Vincent Goossaert**

**P.U.F. | *Diogène***

**2004/1 - n° 205  
pages 11 à 21**

**ISSN 0419-1633**

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-diogene-2004-1-page-11.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Goossaert Vincent , « Le concept de religion en Chine et l'Occident » ,  
*Diogène*, 2004/1 n° 205, p. 11-21. DOI : 10.3917/dio.205.0011  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# LE CONCEPT DE RELIGION EN CHINE ET L'OCCIDENT

*par*

VINCENT GOOSSAERT

La question religieuse en Chine ne se limite pas aux démêlés contemporains des églises catholiques ou protestantes avec le pouvoir de Pékin, à la répression subie par les bouddhistes tibétains ou par les musulmans ouïghours et aux problèmes liés aux mouvements dits « sectaires ». Ces événements, bien que fort importants et dignes d'intérêt en eux-mêmes, doivent se comprendre dans un cadre plus vaste, incluant l'ensemble des réalités religieuses en Chine, y compris celles qui nous sont invisibles en Occident parce qu'échappant à nos représentations du religieux. La question ne prend sens que si l'on considère l'ensemble des luttes entre l'État chinois et les structures religieuses de la société depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. J'ai esquissé par ailleurs l'histoire moderne des relations entre l'État chinois et les structures religieuses de la société<sup>1</sup>. Je veux montrer ici l'importance du concept même de religion et des polémiques qui l'entourent dans l'histoire de ces relations conflictuelles. On verra que les concepts utilisés en sciences humaines, comme celui de religion, ont des conséquences qui dépassent largement le cadre des débats universitaires, et peuvent contribuer à alimenter des répressions et des conflits sociaux.

## *Les structures religieuses en Chine*

Avant de décrire les usages du concept de religion en Chine, il convient d'abord d'esquisser le paysage religieux dans lequel cette notion s'impose vers 1900. L'ensemble de l'organisation religieuse de la Chine à cette époque (et encore dans une certaine mesure aujourd'hui) peut être considéré comme un système cohérent, que j'appelle la religion chinoise<sup>2</sup> : elle est de nature englobante, non exclusive. Elle comprend l'ensemble des formes de pratique religieuse individuelle (méditation, techniques de salut, techniques du corps dont les arts martiaux, accès à la connaissance et à la révélation par la transe et l'écriture inspirée) et collective (cultes

---

1. Vincent GOOSSAERT, « Le destin de la religion chinoise au XX<sup>e</sup> siècle », *Social Compass*, 50 (4), 2003, p. 429-440.

2. Le terme de religion chinoise que j'emploie ne correspond évidemment pas à la notion de « religion » telle qu'elle est employée en Occident et adoptée par les Chinois vers 1900.

aux saints locaux, aux ancêtres, rites funéraires) qui s'inscrivent dans le cadre de la cosmologie chinoise. Elle intègre la religion sacrificielle antique, le confucianisme qui la continue, le taoïsme et le bouddhisme, ainsi que les mouvements sectaires de formation plus tardive. La forme majoritaire est la communauté de culte, possédant un temple, consacré à un saint local : une telle communauté n'est ni confucianiste, ni bouddhique, ni taoïste, mais entretient des rapports avec les trois. La religion chinoise existe sans avoir de nom propre, parce qu'elle n'a pas de structure ecclésiale ni d'autorité dogmatique globale. Elle rassemble l'ensemble des formes de la vie religieuse en Chine, à l'exception de certaines religions d'origine étrangère qui, parce qu'elles revendiquent une adhésion exclusive et un monopole de la vérité, n'ont pu s'y intégrer : les trois monothéismes, islam, judaïsme, christianisme.

Les trois formes institutionnalisées de la religion chinoise sont le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme. Elles se définissent précisément par quatre éléments : un clergé, une liturgie, un canon (qui en délimite l'orthodoxie) et des centres de formation – monastères, académies (*shuyuan*) – où l'on conserve le canon et où le clergé est formé (notamment à la liturgie) et ordonné. C'est seulement dans ces centres de formation que l'on trouve du confucianisme, du bouddhisme et du taoïsme *stricto sensu*. Par conséquent, ne se déclarent confucianistes, taoïstes ou bouddhistes que le clergé et un nombre très limité de laïcs s'identifiant étroitement à ces trois religions et en adoptant les règles de vie. Les trois religions ne doivent pas se confondre (il n'existe donc pas de syncrétisme) mais sont considérées comme également valables : elles coexistent et collaborent, et partagent quelques valeurs communes. Pour la grande majorité des Chinois, l'adhésion religieuse se fait non à ces trois religions, mais à des communautés de culte, auxquelles on adhère de façon obligatoire (communautés territoriales, lignagères et corporations de métier) ou volontaire (associations pieuses ou groupes sectaires, dont la variété est immense). Ces différentes communautés font généralement appel aux services des trois clergés (les groupes sectaires, souvent anticléricaux, faisant exception) et font un large usage des ressources symboliques, textuelles et théologiques des trois religions. La participation à différentes communautés religieuses est considérée comme positive en ce qu'elle favorise la piété et la moralité.

### *Le concept de religion*

L'adhésion des individus non à une religion unique mais à diverses communautés de culte au sein d'un système religieux pluraliste est évidemment en contradiction avec les notions de religion en usage dans l'Occident moderne avant la découverte par les sociologues, depuis quelques décennies, de la modernité

religieuse. Il est bien connu qu'il n'existe pas en chinois, pas plus que dans de nombreuses autres langues, d'équivalent précis du concept occidental moderne de « religion ». En Chine, un néologisme, *zongjiao*, fut formé, ou plutôt adopté du japonais pour traduire le concept occidental de « religion » comme système structuré de croyances et de pratiques séparé de la société, et organisant les fidèles en Église. Il s'imposa rapidement dans l'usage à partir de 1901, et a gardé, depuis, ce sens maintenant dépassé dans les sciences sociales des religions en Occident. Plusieurs historiens des idées ont retracé la manière dont cette notion a été traduite, comprise, discutée par les intellectuels chinois<sup>3</sup>. Cependant, pour le spécialiste d'histoire sociale que je suis, l'irruption de la notion occidentale de religion ne se limite pas à une rencontre intellectuelle entre Occident et Chine, toute passionnante qu'ait été cette rencontre. Sur le terrain, elle fut surtout un outil idéologique puissant ayant façonné et motivé une politique brutale de destruction et de répression.

Pour résumer un processus complexe<sup>4</sup>, disons qu'en adoptant le concept de religion dont le modèle était le christianisme, et la notion complémentaire de superstition (*mixin*), les intellectuels chinois ont introduit dans le paysage religieux une coupure radicale et inédite. Sauf pour quelques penseurs minoritaires avant l'avènement du communisme<sup>5</sup>, la religion était considérée comme acceptable, alors que la superstition devait être condamnée. Cette dichotomie est fort différente de celle, traditionnelle, qui avait dicté la politique religieuse des dynasties successives jusqu'à la fin des Qing (1644-1911), et qui opposait les cultes et communautés reconnus par l'État et orthodoxes, aux autres jugés hétérodoxes. La notion de religion fut comprise comme désignant une entité jouant un rôle positif dans la construction d'un État-nation et contribuant à cimenter l'unité spirituelle et les valeurs morales d'un peuple. En conséquence, et par imitation des constitutions japonaises et occidentales, les différentes constitutions chinoises (promulguées depuis l'avènement de la République en 1912 jusqu'à nos jours) reconnaissent la liberté religieuse. Cependant, cette liberté religieuse s'accompagne de conditions limitatives, notamment d'une restriction aux seules authentiques « religions », séparées de la « superstition » que la République de Chine, notamment avec le régime nationaliste du Guomindang à

3. Voir notamment Rebecca A. NEDOSTUP, *Religion, Superstition, and Governing Society in Nationalist China*, Ph.D. dissertation, Columbia University, 2001, p. 18-27, et Marianne BASTID-BRUGUIÈRE, « Liang Qichao yu zongjiao wenti », *Tôhô gakuhô*, 70, 1998, p. 329-373.

4. Vincent GOOSSAERT, « Le destin de la religion chinoise au XX<sup>e</sup> siècle ».

5. Les mouvements anti-religieux qui naissent dans les années 1920 sont soit anti-chrétiens et anti-impérialistes, soit directement inspirés du communisme : Marianne BASTID-BRUGUIÈRE, « La campagne antireligieuse de 1922 », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 24, 2002, p. 77-93.

partir de 1927, et la République Populaire de Chine, s'engagent à combattre et à supprimer.

### *Religion et politique religieuse*

Une liste de cinq religions reconnues (toutes des « religions mondiales »), et donc couvertes par la liberté religieuse, fut assez rapidement définie sous la République et reste la même aujourd'hui : catholicisme, protestantisme, islam, bouddhisme et taoïsme. Plusieurs groupes sectaires furent reconnus entre 1912 et 1949, et à nouveau à Taiwan depuis les années 1980, mais ils restent tous proscrits en République Populaire. Des tentatives, dès 1898 et encore jusque dans les années 1910 pour définir une « religion nationale » (*guojiao*) sur des fondements confucianistes échouèrent et les intellectuels confucianistes (dont un bon nombre se convertirent au christianisme) s'orientèrent progressivement vers une réinvention de leur tradition en termes non-religieux. Même si les cinq grandes religions reconnues eurent à subir tout au long du vingtième siècle des accès de violence, des contraintes et des destructions, elles purent aussi se défendre publiquement, s'organiser en associations nationales hiérarchisées pour négocier avec les pouvoirs publics, et récupérer après la fin de la Révolution Culturelle leurs principaux centres de formation. En revanche, aucune organisation légitime du point de vue de l'État ne put voir le jour pour défendre les centaines de milliers de temples locaux et associations de cultes. Cela était logique puisque ces cultes locaux étaient les lieux d'ancrage des structures traditionnelles, largement autonomes, de la société locale, que l'État moderne a voulu supprimer pour en capter les ressources matérielles et symboliques.

Les législateurs et les fonctionnaires, dès 1912 et encore aujourd'hui, doivent donc s'atteler à une tâche complexe : démêler la religion de la superstition, entreprise ardue dans la mesure où ces notions ne correspondent à aucune catégorie proprement chinoise, mais cruciale puisqu'elle dicte concrètement la politique religieuse sur le terrain, les autorisations ou interdictions de fêtes et rituels, la protection ou la destruction des temples. Les scientifiques sont parfois convoqués par le pouvoir pour aider à ce travail, et encore aujourd'hui cela fait partie des attributions des chercheurs en sciences des religions en République Populaire. Un sommet dans la récupération du discours scientifique par la politique religieuse de l'État est atteint avec les « Règles déterminant le maintien ou la destruction des temples » de novembre 1928. Ce long texte, qui se présente comme une étude scientifique des formes de la vie religieuse, donne des critères et des listes d'exemples pour les deux catégories, « à maintenir » et « à

détruire<sup>6</sup> ». Les vraies « religions » (bouddhisme et taoïsme épurés, notamment) et les temples consacrés aux héros de la civilisation chinoise, dont Confucius, sont à maintenir ; le reste doit être détruit. Cette distinction se révéla impossible à mettre en œuvre sur le terrain, notamment dans le cas du taoïsme, indissolublement lié aux cultes locaux. Mais depuis, le discours public et les publications des chercheurs et des taoïstes, même les plus apparemment érudites, tournent autour de cette question brûlante : dessiner une ligne de partage, toujours mouvante suivant les contextes politiques, entre un « authentique taoïsme » et les « superstitions ».

La conséquence la plus importante de ce processus d'épuration visant à séparer les cinq religions reconnues des « superstitions » (c'est-à-dire les fondements de la religion chinoise) est que la grande majorité des communautés de cultes aux saints locaux, dans les temples de village et de quartier, furent privées de toute protection légale, et confisquées pour être transformées en écoles, postes de police, garnisons, etc. La vie religieuse de ces temples, redécouverte par les observateurs à partir des années 1960 (à Taiwan, Hong-Kong et dans la diaspora, puis en Chine même depuis les années 1980), est aujourd'hui au centre de l'attention des chercheurs. On assiste à une certaine réhabilitation des cultes locaux, sous le terme de « religion populaire », *folk religion* ou *minjian xinyang* (littéralement « croyances populaires »). Cependant, ces termes, s'ils permettent d'appréhender le fait que le paysage religieux chinois ne se limite pas aux cinq religions reconnues ainsi qu'aux groupes sectaires, entérine malgré tout le processus à l'œuvre depuis un siècle, visant à séparer les religions des superstitions ; en inventant une nouvelle catégorie, hybride, de religion populaire qui viendrait remplacer la masse des « superstitions », on oublie l'unité fondamentale des pratiques et des représentations de la religion chinoise, au sein de laquelle les cultes locaux et les institutions taoïstes, bouddhiques et confucianistes ont partie liée.

Un autre effet de la politique religieuse menée depuis un siècle par les régimes successifs est l'introduction et l'usage d'une nouvelle notion, celle de fidèle (*xintu*, autre néologisme). Le recours à la foi comme critère d'appartenance a accompagné l'adoption du concept de religion mais elle aussi s'adapte fort mal au contexte religieux chinois. Les statistiques que les régimes républicain, puis communiste tentent de collecter visent à estimer le nombre de croyants et de fidèles, mais les chiffres collectés et publiés concernent essentiellement les membres des associations des cinq religions reconnues. Dans le cas du bouddhisme et du taoïsme, les

---

6. Rebecca A. NEDOSTUP, *Religion, Superstition, and Governing Society in Nationalist China*, p. 196-211.

associations recrutent très peu en dehors des clergés (rappelons que traditionnellement ne se considèrent taoïstes ou bouddhistes que les membres des deux clergés), si bien que les chiffres de fidèles ne représentent en réalité qu'une fraction des populations participant aux activités des institutions bouddhistes et taoïstes. Les chiffres officiels aujourd'hui donnés par la Chine Populaire d'un peu plus de cent millions de croyants, sur une population estimée à plus d'un milliard trois cent millions d'hommes, servent surtout à montrer que les religions sont minoritaires en Chine – notons au passage que les statistiques mondiales sur les religions restent sans valeur tant que le cas chinois n'aura pas été sérieusement pris en compte.

On le voit donc, le concept de religion et celui, indissociable, de superstition, donnent lieu à des débats, et les nombreux textes en proposent des interprétations variables. Or il importe de voir que ces débats ne se limitent pas aux cercles intellectuels ou confessionnels, mais sont de nature politique : le simple fait de désigner un groupe comme religion le légitime. Font exception les groupes sectaires dont le caractère religieux est reconnu, mais qui sont condamnés : ceux qu'on nomme en chinois *minjian zongjiao*, littéralement « religions populaires » (à distinguer des cultes locaux auxquels l'Occidental réserverait cette appellation de « religion populaire »). Quant aux cultes locaux, il sont décrits sous les vocables que nous traduirions par « folklore » ou « arts et traditions populaires ». En résumé, la politique religieuse consiste d'une part à réduire le champ légitime du « religieux » au moyen de notions exogènes à la réalité chinoise, puis à contrôler les religions ainsi reconnues. Les observateurs occidentaux sont généralement sensibles au second aspect – le contrôle –, mais moins au premier<sup>7</sup>.

### *La réinvention des religions*

Outre son rôle de justification de politiques répressives, le concept de religion a eu un profond impact en Chine comme en de nombreux autres pays d'Asie, sur les communautés religieuses qui l'ont intégré pour se redéfinir et se réinventer. On a déjà évoqué les débats (qui reprennent aujourd'hui de plus belle) des intellectuels confucianistes sur la nature religieuse ou non de leur tradition – débats qui n'ont de sens que par rapport à l'altérité du modèle européen de la « religion » vis-à-vis de la religion chinoise. Le bouddhisme et le taoïsme quant à eux ont pu être reconnus comme « religions » – ils remplissaient certains critères : une doctrine fondée sur des textes spéculatifs, une organisation spécifique – et être épargnés par les mesures anti-superstition, mais au prix d'une

---

7. Pitman B. POTTER, « Belief in Control : Regulation of Religion in China », in D. OVERMYER éd., *Religion in China Today*, 2003, p. 317-337, illustre cette analyse occidentale qui se concentre sur la question du contrôle des religions instituées.

certaine réinvention, qui impliquait de couper les liens avec le cadre plus large de la religion chinoise. Les moines et les prêtres ont dû abandonner les temples locaux où ils étaient hébergés, et leur participation aux fêtes locales, pour se replier sur les monastères.

Ce faisant, le bouddhisme et le taoïsme ont dû, dès les années 1900, développer un discours intégrant les notions occidentales de religion, et plus récemment, de sécularisation et de modernité religieuse. Les tenants d'un tel discours sont aujourd'hui acclamés dans les milieux confessionnels et académiques dans la mesure où ils ont largement contribué à la survie et à la transmission de leur religion dans des conditions difficiles. Il faut cependant envisager le prix d'une telle évolution. Des bouddhistes, notamment Taixu (1890-1947) et ses disciples<sup>8</sup>, et, quoique de façon plus discrète et nuancée, des taoïstes d'inspiration Quanzhen, comme Chen Yingning (1880-1969), ont cherché à mettre leur religion en accord avec la science et le nationalisme, à la tourner vers l'action en ce monde et à rejeter la superstition. Chez eux, la modernisation s'accompagne d'une critique et de l'abandon de tout un pan des pratiques par lesquelles les clergés aidaient la population (notamment guérisons et exorcismes, rituels funéraires) et participaient à la vie religieuse et culturelle des familles et des villages. Cependant, cette évolution est loin de s'être totalement imposée dans les faits. Là où ils le peuvent, bouddhistes et taoïstes retrouvent aujourd'hui leur place au sein de la société villageoise et de ses cultes<sup>9</sup>.

On a beaucoup parlé, en divers pays d'Asie, de la « protestantisation » du bouddhisme, qui, pour s'adapter à la modernité, rejette les rituels pour insister sur la démarche spirituelle, philosophique et morale de l'individu, et invente une organisation du laïc<sup>10</sup>. Le fait que les discours modernistes, avec des références explicites à l'émulation provoquée par la présence chrétienne et en particulier protestante, domine le discours intellectuel bouddhique et taoïste aujourd'hui en Chine, ne doit pas faire oublier tout ce que ce discours refoule, tait ou vise à supprimer, tant par conviction que par nécessité. Ces discours revitalisent un certain fondamentalisme bouddhique ou taoïste (fondamentalisme totalement théorique, pacifique et bienveillant, bien sûr), visant à

8. Voir Don A. PITTMAN, *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's Reforms*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001, qui reflète bien l'admiration occidentale pour Taixu et les bouddhistes modernistes.

9. Sur la renaissance actuelle des cultes, voir John LAGERWEY, « À propos de la situation actuelle des pratiques religieuses traditionnelles en Chine », in Catherine Clémentin-Ojha (éd.), *Renouveau religieux en Asie*, Paris, EFEO, 1997, p. 3-16 ; et Daniel OVERMYER (éd.), *Religion in China Today*.

10. Voir par exemple Gabriele GOLDFUSS, *Vers un bouddhisme du XX<sup>e</sup> siècle. Yang Wenhui (1837-1911), réformateur laïque et imprimeur*, Paris, Collège de France 2001.

définir une forme pure de la religion, sans contamination par des « coutumes » ou pratiques sociales extérieures. Ces tendances fondamentalistes avaient été mises sous le boisseau par l'intégration du bouddhisme et du taoïsme au sein de la religion chinoise au moins depuis le X<sup>e</sup> siècle, mais peuvent à nouveau s'exprimer depuis un siècle dans la mesure où l'État veut les faire exister comme entités totalement indépendantes. Parallèlement, taoïsme et bouddhisme institutionnalisés ont maintenant à s'inventer un laïcat, non sans mal ; il est d'ailleurs significatif que les plus francs succès pour faire adopter à des organisations laïques des pratiques individuelles spécifiquement bouddhistes ou taoïstes ne sont pas obtenus par des instances des associations bouddhiques ou taoïstes mais par des associations indépendantes. Je pense notamment à la *Ciji gongde hui*, fondation charitable fondée en 1966 à Taiwan par une nonne bouddhique, et qui a beaucoup contribué entre autres à la pratique du végétarisme par les laïcs (pratique rare avant les années 1960). Au travers de ce type d'organisation se construit lentement un laïcat bouddhique organisé, mais sans contrôle des institutions bouddhiques officielles qui restent des organes de gestion interne des clergés et monastères. Une majeure partie de la population chinoise croit au Bouddha mais n'entend pas pour autant se soumettre aux règles proposées par le clergé et les institutions officielles.

Un second cas d'impact direct du concept de religion sur la société chinoise fut son adoption par une partie du vaste ensemble de groupes sectaires, très actifs en Chine depuis au moins le XV<sup>e</sup> siècle. Certains de ces groupes, tout en maintenant une filiation avec le message salvateur, exclusiviste et messianique de la tradition sectaire, ont au XIX<sup>e</sup> siècle adopté l'écriture inspirée qui leur permet de communiquer en permanence avec les divinités et de recevoir des révélations, et se sont aussi investis dans l'action caritative. Ils ont de plus adopté dans les années 1910 et 1920 un discours sur la « civilisation orientale » vouée à sauver l'humanité des méfaits du matérialisme occidental. Ils avaient donc un message de salut universel, et de synthèse des cinq religions (dans leur cas, bouddhisme, taoïsme, confucianisme, christianisme, islam)<sup>11</sup>. Ainsi avec de plus une organisation hiérarchique du type « Église », des listes de membres tenues à jour (et rassemblant des dizaines de millions de personnes), une doctrine et des textes fondateurs précis, et une utilité sociale (action caritative) fortement mise en avant, elles répondaient parfaitement à la définition occidentale de la religion et demandèrent à être reconnues à ce titre, ce que certaines obtinrent sous les régimes nationalistes et d'occupation japonaise pendant la guerre, mais qui

---

11. Prasenjit DUARA, *Sovereignty and Authenticity. Manchukuo and the East Asian Modern*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003, p. 103-122.

leur fut refusé par le régime communiste. Plus récemment, le régime communiste a tenté de récupérer des mouvements sectaires en leur ôtant leur forme religieuse, dans le cadre du *qigong*, mais a dû renier sa reconnaissance de groupes de *qigong* quand ceux-ci ont naturellement explicitement retrouvé leur nature de religion<sup>12</sup>.

Troisième et dernier volet de l'impact de la notion de religion sur le paysage social chinois, l'intériorisation de l'opposition entre religion et superstition par les populations restées fidèles à l'organisation traditionnelle de la société locale, et qui n'ont donc pas adhéré aux mouvements salvateurs universalistes ou aux structures créées par les associations nationales bouddhiques ou taoïstes. Comme on l'observe partout dans le monde, les populations soumises à un discours hégémonique dévalorisant leur culture (dite « populaire ») conservent cette culture tout en adoptant à son endroit le discours qui la discrédite. On entend donc aujourd'hui sur le terrain des vieilles dames participant à un pèlerinage ou à la fête d'un saint local dire : *wo bu xin zongjiao, wo xin mixin* (je ne crois pas à la religion, je crois à la superstition). « Superstition » est ici devenu le nom de la religion chinoise dans la variété de ses expressions locales, et « religion » le terme désignant les formes officielles de cette même religion.

\*

Le cas chinois n'est pas unique. Dans toute l'Asie, dans les pays colonisés comme l'Inde ou l'Indonésie aussi bien que dans ceux qui résistaient aux puissances occidentales comme le Japon ou la Chine, la notion occidentale de religion a dicté les politiques religieuses des États modernes et a donc obligé les traditions religieuses locales à se réinventer en fonction de cette notion et de ces politiques. Dans un article récent, Michel Picard a bien mis en évidence un tel phénomène à propos de Bali. La religion traditionnelle balinaise a été mise en question par les colonisateurs hollandais puis par l'État indonésien, les deux se demandant si Bali avait bien une « religion », digne d'être reconnue et protégée dans le cadre de la liberté religieuse, ou s'il ne s'agissait au contraire que de « coutumes », voire de « superstitions ». Des leaders balinaïses, dont le choix et la représentativité constituaient déjà un problème dans la mesure où la religion balinaise ne connaissait pas de structure hiérarchique et de magistère doctrinal, durent réinventer (sur la papier) leur tradition en fonction des critères définissant une religion selon l'État, y compris le monothéisme<sup>13</sup>. On trouverait en Asie de nombreux exemples

---

12. David PALMER, « Le *qigong* et la tradition sectaire chinoise », *Social Compass*, 50(4), 2003, p. 471-480.

13. Michel PICARD, « What's in a name ? Agama Hindu Bali in the making », in *Hinduism in Modern Indonesia. A minority religion between local, national, and global interests*, ed. Martin Ramstedt, London & New York, 2003, p. 56-75.

similaires de traditions religieuses qui, pour mieux réagir et résister à l'influence occidentale, se redéfinissent en termes dictés par l'Occident. Cependant, le cas chinois me semble se distinguer par la radicalité avec laquelle les notions occidentales de religion et de politique religieuse ont forcé, par la contrainte, une recomposition religieuse sur le terrain. Plus que la notion d'athéisme pourtant adoptée comme doctrine officielle par le parti communiste, ou que celle de monothéisme (bien que la condamnation chrétienne de « l'idolâtrie chinoise » ait contribué à alimenter les mouvements anti-superstition), c'est la définition étroite de la notion de religion, sur un modèle dont l'inspiration première est chrétienne, qui apparaît comme l'influence occidentale la plus marquante en Chine en matière de théories et de politiques religieuses. C'est aussi en saisissant les ruptures et les ambiguïtés créées par l'adoption de cette notion qu'il faut appréhender la question religieuse en Chine depuis un siècle et sur le terrain aujourd'hui.

Vincent GOOSSAERT.

(CNRS, Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité, Paris.)

#### BIBLIOGRAPHIE

BASTID-BRUGUIÈRE, Marianne, « Liang Qichao yu zongjiao wenti » (Liang Qichao et le problème de la religion), *Tôhô gakuhô*, 70, 1998, p. 329-373.

—, « La campagne antireligieuse de 1922 », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 24 (« L'Anticléricalisme en Chine »), 2002, p. 77-93.

DUARA, Prasenjit, *Sovereignty and Authenticity. Manchukuo and the East Asian Modern*, Lanham, Rowman & Littlefield 2003.

GOLDFUSS, Gabriele, *Vers un bouddhisme du XX<sup>e</sup> siècle. Yang Wenhui (1837-1911), réformateur laïque et imprimeur*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises 2001.

GOOSSAERT, Vincent, « Le destin de la religion chinoise au 20<sup>e</sup> siècle », *Social Compass*, 50 (4), 2003, p. 429-440.

LAGERWEY, John, « Á Propos de la situation actuelle des pratiques religieuses traditionnelles en Chine », in Catherine Clémentin-Ojha (éd.), *Renouveau religieux en Asie*, Paris, EFEO, 1997, p. 3-16.

NEDOSTUP, Rebecca Allyn, *Religion, Superstition, and Governing Society in Nationalist China*, Ph.D. dissertation, Columbia University, 2001.

OVERMYER, Daniel, (éd.), *Religion in China Today (The China Quarterly Special Issues, New Series 3)*, correspond au n° 174 (juin 2003) de *The China Quarterly*.

PALMER, David, « Le qigong et la tradition sectaire chinoise », *Social Compass*, 50 (4), 2003, p. 471-480.

PICARD, Michel, « What's in a name? Agama Hindu Bali in the making », in Martin Ramstedt (éd.), *Hinduism in Modern Indonesia. A minority religion between local, national, and global interests*, Londres et

New York, RoutledgeCurzon-IIAS Asian Studies Series 2003, p. 56-75.

PITTMAN, Don A., *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's Reforms*, Honolulu, University of Hawai'i Press 2001.

POTTER, Pitman B., « Belief in Control : Regulation of Religion in China », OVERMYER, Daniel (éd.), *Religion in China Today*, p. 317-337.