

Religion et sécularisation en Chine

Pour un confucianisme critique

NAKAJIMA Takahiro

Université de Tokyo

1. Les deux notions de sécularisation : Sécularisation et laïcisation

Dans le cadre de son programme de recherche intitulé « La Chine contemporaine en tant que philosophie », l'UTCP (Centre de la Philosophie de l'Université de Tokyo) a invité le Professeur Joël Thoraval (EHSS) à participer pendant le semestre de l'été 2008 à un séminaire commun avec Nakajima de réflexion théorique sur la restauration du confucianisme dans la Chine contemporaine. Au cours de ce séminaire, Thoraval a indiqué qu'il fallait probablement distinguer deux aspects dans la définition du terme « sécularisation » : la sécularisation proprement dite, et la laïcisation. Nous examinons ici ce point en nous appuyant sur sa thèse.

La première acception, à savoir la sécularisation proprement dite, désigne le processus par lequel la notion de religion, transférée dans le monde réel, se matérialise à travers les normes sociales, tandis que la religion se marginalise en perdant son écrasant pouvoir d'action sur la société dans son ensemble. Cette acception correspond plutôt à la conception allemande et protestante, que Hegel appelle *Vertwirklichung* (réalisation) ou *Verweltlichung* (mondialisation). En d'autres termes, la sécularisation désigne le passage d'une religion transcendante à une religion réalisée en tant que normes sociales dans le monde.

La deuxième acception, à savoir la laïcisation, désigne au contraire la séparation du religieux et de la politique, c'est-à-dire la déconnection du religieux par rapport à l'espace public que représente la politique, et son évolution vers la sphère privée individuelle, sans que le religieux ne se reflète dans des normes sociales. Cette acception correspond plutôt à

la conception française et catholique, et se trouve incarnée dans l'idée républicaine française. Thoraval définit cette notion comme « une dissociation du champ politique par rapport à la religion *dans son ensemble*, et non par rapport à une religion *particulière* »¹. L'affaire récente du foulard en France en témoigne de manière explicite.

Qu'en est-il donc aux Etats-Unis ? D'après la définition de Thoraval, ce pays relève du domaine de la sécularisation. Le fait, par exemple, que les présidents américains fassent allusion à Dieu au cours de leurs discours officiels serait une parfaite aberration dans un contexte de laïcisation. En revanche, la religion est davantage sécularisée aux Etats-Unis qu'en France (au sens où elle est « réalisée dans le monde »). Elle ne se résume pas à une croyance privée, mais doit au contraire se matérialiser dans des valeurs sociales.

2. *La religion civile : Jean-Jacques Rousseau et Robert N. Bellah*

C'est ici que l'idée de « religion civile » prend sa place. Il est inutile de rappeler que la « religion civile » est un concept introduit par Rousseau à la fin du *Contrat Social*. Il s'agit d'une notion un peu complexe, qu'il convient de préciser ici. Rousseau commence par faire la distinction entre deux types de religion : la « religion du citoyen », dans une société particulière, et la « religion de l'homme », dans les sociétés en général. La « religion du citoyen », « inscrite dans un seul pays, lui donne ses dieux, ses patrons propres et tutélaires ; elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des lois »². En revanche, la « religion de l'homme », « sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l'évangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel »³.

1. Joël Thoraval, "The political and the religious in a post-Confucian society (1): Popular religion and the 'theorem of secularization'", in *UTCP joint-seminar Nakajima/Thoraval* (2008). Les parties en italique sont mises en relief par l'auteur d'origine.

2. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Livre 4—Chapitre 8 (« De la religion civile »), C. Bourquin, Genève, 1997, pp. 363–364.

3. Id. p. 363.

Rousseau raffine ensuite la notion de « religion civile ». En associant l'application de la morale et des devoirs dans la communauté et « la sainteté du contrat social et des loix » aux dogmes de la « religion civile » originelle, elle se débarrasse de l'« intolérance » dirigée contre les autres religions ⁴. En d'autres termes, la « religion civile » est la conséquence du fait qu'« il importe bien à l'état que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs » ⁵. La « religion civile » n'est pas en contradiction avec les religions existantes. Tout citoyen peut en effet, dans la sphère privée, avoir les principes qu'il entend « sans qu'il appartienne au souverain d'en connoître » ⁶.

Il est néanmoins difficile d'affirmer que la « religion civile » à laquelle aspirait Rousseau se soit matérialisée en France. La laïcisation a tant progressé dans ce pays que le religieux a en effet été banni de l'espace public. L'idée de Rousseau s'est plutôt concrétisée dans une autre république, celle des Etats-Unis. Jetons ici un coup d'œil à la « religion civile en Amérique » de Robert N. Bellah.

Bellah définit la « religion civile » américaine en expliquant qu'elle est fondée sur l'expérience particulière des Etats-Unis, et que « [son] Dieu s'intéresse à l'histoire et y intervient activement, l'Amérique étant pour lui l'objet de soins particuliers ». ⁷ Il cite ensuite trois épreuves afin de définir le rôle qu'a rempli et que remplira la « religion civile » en Amérique.

La première de ces trois épreuves est celle de l'Indépendance qui, comparée à l'Exode dans l'Ancien Testament, a établi ces Textes Sacrés que sont la Déclaration d'Indépendance et la Constitution, et fondé la nation américaine dans l'« Israël américain ». La deuxième est la Guerre de Sécession. Comme l'indique cet extrait affirmant qu'« A l'occasion de la Guerre de Sécession s'introduit dans la religion civile le [nouveau] thème de la mort, du sacrifice et de la résurrection » ⁸, la Guerre Civile a permis à la « religion civile » américaine de se doter de

4. Id. p. 370.

5. Id. p. 369.

6. Id. p. 369.

7. Robert N. Bellah, « La Religion civile en Amérique (Civil Religion in America) » in *Archives de Sciences Sociales des Religions, Année 1973, Volume 35, Numéro 1*, p. 13.

8. Id. p. 15.

ce « Nouveau testament » que constitue le Discours de Gettysburg par Abraham Lincoln (« Ceux qui ont donné leur vie ici, pour que cette nation puisse vivre »), et de conférer à la mort au combat la dimension symbolique d'un « sacrifice ».

La troisième épreuve est la Guerre du Vietnam, à laquelle l'Amérique était confrontée au moment où Bellah rédigea cet article. Bellah affirme que cette guerre, qui a entraîné avec elle la communauté internationale, met en question la capacité de « la religion civile » à dépasser, d'une manière ou d'une autre, ses limites nationales, et à surmonter le risque de céder à la logique du sacrifice pour parvenir à « la réalisation d'une sorte d'ordre mondial viable et cohérent »⁹.

Heureusement, la religion civile en Amérique n'est pas le culte de la nation, mais une façon de comprendre l'expérience américaine à la lumière de la réalité dernière et universelle. L'évolution vers une religion à l'échelle du monde n'entraînerait donc pas de rupture dans la continuité de notre tradition religieuse nationale. *Cette religion civile mondiale peut être acceptée non pas comme la négation, mais comme l'épanouissement de la religion civile américaine, qui l'a toujours considérée, en fait, comme le terme de son accomplissement.* Refuser ce dénouement serait *nier l'esprit de l'Amérique elle-même*¹⁰.

En résumé, Bellah affirme que la « religion civile américaine » doit se transformer en « religion civile mondiale » en se dotant d'un nouveau « symbolisme international », et qu'il s'agit précisément là de l'« esprit de l'Amérique ».

Nous avons pris la peine de présenter la thèse de Bellah parce qu'elle comporte une appréhension de l'internationalisation de la sécularisation de la religion. Si la sécularisation, comprise comme la mondialisation d'un certain niveau de religieux et sa réalisation sous forme de normes sociales, parvient à s'internationaliser, il sera possible de conduire les « religions civiles » particulières à coexister en se dépassant. Cependant, d'après la thèse de Bellah, tant qu'elle s'attache à la « religion civile », l'internationalisation de la sécularisation de la

9. Id. p. 22.

10. Id. p. 22. Les passages en italique sont mis en relief par l'auteur du présent article.

religion risque de n'être qu'un avatar de la « religion civile américaine » et d'évoluer finalement vers une forme de coexistence reposant sur l'« esprit de l'Amérique ». Le réexamen critique de l'« Israël américain » et de la logique du sacrifice, qui sont à la base de la « religion civile d'Amérique », se révélera alors capital. Mais il existe vraisemblablement une autre voie vers l'internationalisation de la sécularisation de la religion : celle de la laïcisation. Si l'on s'en tient à la définition de Thoraval, celle-ci doit passer par le renforcement de la séparation du religieux et du politique dans l'espace public. Sera-t-il vraiment possible de conduire l'Amérique (et les autres pays) vers la laïcisation ? Comment pourra-t-on rompre avec le concept quasi religieux de « religion civile », qui sous-tend la politique ? De quelle manière la théorie de la « religion civile mondiale » pourra-t-elle être critiquée ? Les sujets d'intérêt sont infinis.

3. Le confucianisme est-il une religion ? (1) :

De la fin de la dynastie Qing à la Grande Révolution Culturelle

Entrons ici dans le cœur de notre sujet, l'examen de la question du confucianisme en Chine. La Chine contemporaine connaît un remarquable phénomène de restauration du confucianisme, qui a commencé à devenir manifeste à partir de la décennie des années 1980. Plutôt située dans un premier temps au niveau académique (« Confucianisme universitaire »), cette restauration a connu un remarquable développement récent parmi le peuple (« Confucianisme populaire »), parallèlement à un courant de restauration du système confucéen d'autrefois (« Confucianisme institutionnel »).

C'est dans ces circonstances que la question de savoir si le confucianisme est une religion a refait surface. Au moment de la rencontre de la Chine moderne avec l'Occident, la religion était une question aussi importante, voire plus, que les techniques scientifiques ou le régime politique. La Chine avait en effet conscience du fait que la puissance occidentale était soutenue par le Christianisme. La Chine était déjà en contact avec cette religion à la fin de la dynastie Ming, mais la « doctrine » alors enseignée, le « catholicisme », relevait de la pratique

individuelle, au même titre que le bouddhisme ou le confucianisme. Sinisée par Matteo Ricci, cette « doctrine » pouvait d'ailleurs être transposée dans la tradition philosophique chinoise sans entrer en contradiction avec elle.

Lorsque la Chine rencontra pour la deuxième fois le Christianisme à la fin de la dynastie Qing, il s'agissait cette fois de la religion protestante, fondée sur la foi intérieure des individus. Qui plus est, cette religion ne se limitait pas à une pratique individuelle, mais avait également pour fonction de soutenir l'Etat dans sa politique coloniale.

La Chine tenta alors de créer des religions comparables au Christianisme, l'une étant une redéfinition religieuse du bouddhisme, appelée *Fouxue* (bouddhologie), et l'autre, le confucianisme. C'est à ce moment-là que surgit la question de savoir si le confucianisme était une religion. Il s'agissait toutefois d'une question fondamentalement sans réponse, le vrai problème résidant dans la manière de faire du confucianisme une religion. Fallait-il en effet rechercher une forme de religiosité dans le confucianisme traditionnel, ou bien au contraire transformer le confucianisme en un substitut du Christianisme ?

Le révolutionnaire Kang Youwei opta pour la deuxième voie. Comme l'indique l'appellation *Kongjiao* (religion de Confucius) revendiquée par lui, son idée était d'ériger Confucius en équivalent du Christ Sauveur, et de mettre en place une organisation similaire à celle de l'Eglise à travers la *Kongjiao hui* (Eglise de Confucius). Incidemment, l'Eglise de Confucius, créée en 1912, fut principalement établie et dirigée par son disciple Chen Huanzhang, diplômé de doctorat à l'Université de Columbia. Par la suite, ce dernier alla jusqu'à lancer une campagne de pétition en faveur de la reconnaissance du confucianisme comme religion d'Etat, mais sa demande ne fut pas acceptée par Yuan Shikai, et le mouvement de sacralisation du Confucianisme perdit de sa vigueur.

Le confucianisme sera condamné plus tard comme un symbole de la « Vieille Chine ». Il fut ainsi rejeté par le modernisme éclairé du Mouvement de la Nouvelle Culture du 4 mai 1919, et ultérieurement de manière plus radicale par le Parti Communiste Chinois. Cette disgrâce ne s'explique pas uniquement par son contenu arriéré, mais plus encore par son échec à assumer complètement la foi intérieure indivi-

duelle. Dans la tentative du modernisme, et de son prolongement, le communisme chinois, pour réformer la société en agissant sur l'intériorité individuelle et en la contrôlant, le confucianisme, qui n'avait finalement pas réussi à effectuer sa mutation en religion, n'était pas un partenaire adéquat. Si le bouddhisme paraît avoir subi une persécution moins violente, c'est peut-être parce qu'il était parvenu dans une certaine mesure à fonctionner comme religion. À défaut de religion, le modernisme et le communisme avaient à leur disposition la littérature moderne chinoise et le maoïsme. Ce sont précisément ces deux éléments qui ont secrètement soutenu la politique en tant que religions de la modernité chinoise. Il est ainsi possible d'affirmer que, pendant la période comprise entre la chute de la dynastie Qing et la fin de la Grande Révolution Culturelle, la Chine a été caractérisée par une séparation claire du politique et du religieux, et traversée par un courant de sécularisation qui a pris la forme d'une laïcisation. Parallèlement, les deux religions modernes que sont la littérature et le maoïsme ont alors exercé leur domination sur la sphère privée des individus. Cet état de choses faisait preuve de cohérence logique.

4. Le confucianisme est-il une religion ? (2) : A partir de la période d'ouverture et de réforme

La situation évolua à partir de la mise en œuvre de la politique d'ouverture et de réforme. La restauration du confucianisme coïncide avec ce tournant. Le Parti Communiste Chinois infléchit en effet sa politique économique, comme en témoigne l'expression de « capitalisme rouge ». Mais il ne s'agit probablement pas de la véritable raison de l'ébranlement de la légitimité du pouvoir communiste, le tournant de la politique économique ayant permis au Parti Communiste d'obtenir un soutien populaire impensable jusque-là. Le vrai problème provenait de l'abandon de cette religion que constituait le maoïsme. À partir du moment où le pouvoir communiste ne prenait pas de mesures visant à rétablir sa légitimité de façon permanente sur la base de procédures démocratiques, tel le suffrage universel, il lui fallait faire appel à la foi (*belief*) des individus pour remplacer le maoïsme. C'est

là que le confucianisme, qui n'avait cessé d'être opprimé sous la Chine moderne, fit son retour en force.

La cérémonie d'ouverture des Jeux Olympiques de Pékin, qui est encore fraîche dans les mémoires, était centrée sur l'idée clé d'« harmonie », reprise de manière itérative. Le concept de « société harmonieuse » a été adopté lors de la 6^e session plénière du XVI^e comité central du Parti Communiste Chinois, et intégré en 2006 dans le 11^e Plan Quinquennal, les Jeux Olympiques se situant dans la continuité de ces décisions. La notion confucéenne d'« harmonie » est ainsi devenue le slogan du pouvoir communiste.

Celui-ci avait néanmoins fondé son assise sur le principe d'une séparation claire de la politique et du religieux, ce qui ne lui permettait pas de simplement faire appel au confucianisme en tant que religion. Il était donc inévitable que surgissent des querelles (politiques) de terminologie. Ainsi, le terme utilisé n'était pas celui de *Rujiao* mais celui de *Ruxue*. Tandis que le terme de *Rujiao* s'entend comme religion, celui de *Ruxue* peut être interprété comme un système de connaissances constitués de valeurs culturelles plus universelles (une philosophie pour certains, ou une pédagogie pour d'autres). Tant que le principe de séparation de la politique et du religieux est maintenu, le terme de *Ruxue* (ou ses variantes, *Ru* et *Rujia*) est donc d'un manie-ment plus commode pour le Parti Communiste Chinois que celui de *Rujiao*. De fait, les religions dotées de congrégations spécifiques et de rites positifs, tels le bouddhisme, le taoïsme ou les nouvelles religions, sont incomparablement moins efficaces, du point de vue politique, que le système de pensée confucéen (*Ruxue*).

La restauration du confucianisme est ainsi placée dans une situation de porte-à-faux : d'un côté, elle se caractérise comme un rétablissement de la religion confucéenne, alors que de l'autre, elle se voit dénier toute nature religieuse. Face à cette situation d'aporie, le confucianisme a suscité tout un bouillonnement d'idées. Si l'on se réfère à la classification de Gan Chunsong, il existe trois doctrines majeures sur le plan théorique ¹¹.

11. Gan Chunsong, « Le 'mouvement confucianiste' en Chine continentale au début du XXI^e siècle : Théorie et critique » in *Le rôle de la culture traditionnelle chinoise dans la Chine contemporaine*, sous la direction de Takahiro Nakajima, UTCP Booklet 5, 2008.

La première, désignée comme la doctrine de l'Etat confucéen, est centrée sur la personne de Jiang Qing. Considérant le rétablissement de la légitimité du gouvernement chinois comme la première des priorités, Jiang Qing affirme dans sa thèse la nécessité de mettre en place un système politique appuyant l'Etat sur le confucianisme, le système démocratique occidental ne suffisant pas à cet objectif¹². Il revendique un « régime tricamériste », divisé entre une « Chambre populaire » représentant la volonté du peuple, une « Chambre nationale » exprimant la légitimité historique et culturelle, et une « Chambre confucéenne » incarnant les valeurs confucéennes. Si les deux premières héritent des traditionnelles Chambre des Députés et Chambre des Conseillers (ou des Pairs), la « Chambre confucéenne », plus originale, « exprime la légitimité divine transcendante »¹³, le confucianisme occupant ainsi la « place de Constitution »¹⁴. Souvent qualifiée de « fondamentalisme confucéen », cette thèse est analysée différemment par Gan Chunsong, qui affirme que l'argumentation de Jiang Qing ne se fonde pas sur les classiques confucéens, mais se contente, conformément aux principes du Commentaire de Gongyang, de dégager et combiner les éléments pouvant contribuer à la résolution des problèmes rencontrés. Jiang Qing hérite ainsi de cette tradition exégétique restaurée par Kang Youwei.

D'une orientation similaire, la deuxième théorie, dite du confucianisme comme religion d'Etat, est revendiquée par Kang Xiaoguang. Dans « De la politique bienveillante : Traité sur la légitimité des Etats autoritaires », celui-ci affirme que seule la « politique bienveillante confucéenne » est « en mesure de conférer une légitimité à l'autoritarisme chinois dans les conditions actuelles », ce qui nécessite une « confucianisation » à différents niveaux¹⁵. Il s'agit ainsi de « confucia-

12. Jiang Qing, *Le confucianisme politique*, Sanlian Shudian, 2003, pp. 125-127 ; Jiang Qing, « La politique vertueuse et le régime républicain : M. Jiang Qing lit les 'trois thèses républicaines' et écrit à Wang Tiancheng », <http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1462>, 2004.

13. Jiang Qing, « La politique vertueuse et le régime républicain ».

14. Ibidem.

15. Kang Xiaoguang, « De la politique bienveillante : Traité sur la légitimité des Etats autoritaires », « Troisième section : les caractéristiques fondamentales de la politique bienveillante et leurs prémisses logiques », <http://www.tecn.cn/data/detail>.

niser » le parti communiste et de le transformer en « communauté confucianiste », de mettre le marxisme-léninisme sur la « voie de Confucius et de Mencius », et de « confucianiser » la société en faisant de cette école de pensée une « religion d'Etat »¹⁶. « En cette ère de mondialisation, la restauration du confucianisme ne permettra pas uniquement d'établir les fondements de la légitimité divine et culturelle du gouvernement chinois, mais également d'affermir les bases d'une 'Chine culturelle' transcendant les Etats-Nations. Elle contribuera par ailleurs à éclairer l'Humanité. Telle est la mission historique du peuple chinois à l'heure de la mondialisation. »¹⁷

Les deux théories précédentes rétablissent le confucianisme en tant que religion afin de l'institutionnaliser. Elles le considèrent comme une valeur culturelle spécifique à la Chine, un bien unique à ce pays. Critiquant ces idées, Gan Chunsong affirme au contraire que « Ce type de système confucéen fondé sur le 'respect de l'unité' (selon le Commentaire de Gongyang) réduira vraisemblablement les multiples possibilités d'application et de développement de l'esprit confucéen, et restreindra, en liant étroitement le confucianisme à la 'Chine', les ressources dont dispose cette école de pensée pour dépasser une certaine forme d'esprit ethnique »¹⁸. Il propose ensuite une troisième théorie, celle du confucianisme comme « religion civile ». Si nous avons fait allusion plus haut à Rousseau et à Bellah, c'est dans le but de mieux comprendre cette théorie.

5. *Le confucianisme comme « religion civile »*

Le représentant de la thèse du confucianisme comme « religion civile » est Chen Ming. Celui-ci avance le concept de « religion civile »

php?id=11517, 2004 ; Kang Xiaoguang, *La politique bienveillante comme troisième voie du développement politique chinois*, Singapour Bafang Wenhua, 2005, pp. 119–150.

16. Kang Xiaoguang, *La politique bienveillante comme troisième voie du développement politique chinois*, Singapour Bafang Wenhua, 2005, pp. Xliv–lii.

17. Id. pp. 141–142.

18. Gan Chunsong, « Le 'mouvement confucianiste' en Chine continentale au début du XXI^e siècle : Théorie et critique », « Chapitre 1 : Théorie principale et critique du confucianisme continental », « Troisième section : Du confucianisme ».

afin de contourner les difficultés rencontrées par les deux positions précédentes du fait de leur définition du confucianisme comme religion (ambiguïté de la définition de religion, difficulté à préciser le caractère religieux du confucianisme, double souveraineté par rapport à la politique, dérogation au principe de séparation de la politique et du religieux).

Si l'on considère le confucianisme comme une religion, on se heurte à de nombreux problèmes d'ordre théorique. Si l'on considère en revanche le confucianisme comme une religion civile, les difficultés sont bien moindres. En somme, à partir du moment où l'on ne s'arrête pas au fait que l'idée de religion civile est apparue en conjonction avec la situation sociale américaine, et où l'on interprète la notion de « civil » comme une forme de caractère public sans s'en tenir à son contexte moderne, il n'est pas erroné d'affirmer que la Chine a une religion civile largement développée ¹⁹.

Cette « religion civile », qui résulte de la sécularisation du confucianisme, cadre bien avec l'image ancienne de la Chine comme « pays sécularisé », « sans être transcendant ». Mais ce n'est pas tout. La définition du confucianisme actuel comme « religion civile » présente pour Chen Ming d'autres avantages, que l'on devine : la « religion civile » « est douée, notamment par rapport au système politique, à son fonctionnement et à son évaluation, d'une forme de nature fondamentale, formelle, finalisée » ²⁰. Chen Ming considère ainsi la crise de la légitimité du pouvoir chinois actuel comme une question capitale.

La réponse du confucianisme comme « religion civile » comporte toutefois davantage de difficultés que la redéfinition du confucianisme comme religion proposée par Jiang Qing et Kan Xiaoguang.

L'une de ces difficultés réside dans le fait que la « religion civile » ne bénéficie que d'une assise extrêmement limitée.

19. Chen Ming, « Théorie de la religion civile confucéenne », http://www.pinghesy.com/data/2007/1016/article_1594.htm, 2007.

20. Ibidem.

En Amérique, la religion civile s'est constituée sur la base de la culture chrétienne blanche. En Chine, elle résulte de l'ancrage naturel des traditions culturelles de l'ethnie Han dans la vie politique ²¹.

En faisant de l'ethnie Han la base *de facto* de la « religion civile » chinoise, Chen Ming considère cette « religion civile » comme le résultat du moulage de l'expérience chinoise dans le cadre des « traditions culturelles de l'ethnie Han ». Les individus n'appartenant pas à ces « traditions culturelles » se retrouvent ainsi exposés de fait, si ce n'est de droit, à l'« intolérance » (politique et religieuse). Quand bien même la valeur centrale du confucianisme serait définie comme l'« harmonie », celle-ci ne serait rien d'autre que l'« harmonie » selon l'« ethnie Han ».

Il existe peut-être une objection possible, à savoir que même si elle comporte un certain degré d'« intolérance », la « religion civile » chinoise ne comporte pas cette logique du sacrifice propre au Christianisme, telle qu'elle existe dans l'argumentation de Rousseau et de Bellah.

Il faut toutefois se remémorer le Japon d'avant-guerre, qui insistait de la même manière sur l'« harmonie », et se garder d'oublier que le shintoïsme présenté comme « religion civile » s'est vu adjoindre une logique du sacrifice (se référer également au discours récurrent affirmant que « le shintoïsme n'est pas une religion »). La polémique entourant le sanctuaire Yasukuni en témoigne ²².

Ainsi, l'incursion de la logique du sacrifice dans la « religion civile » moderne semble inévitable, les « religions civiles » non chrétiennes répétant elles aussi l'expérience du Christianisme. La version provisoire du manifeste du Congrès International du Confucianisme, auquel l'auteur de cet article a participé en septembre 2007, montre bien que le confucianisme n'est pas étranger à ce phénomène ²³. Ce manifeste utilise le terme de *Ruxue*, et non de *Rujiao*, mettant en avant un confucianisme non religieux. Mais après avoir tenté de remplacer

21. Ibidem.

22. Tetsuya Takahashi, *Le problème du Yasukuni*, Chikuma Shinsho, 2005.

23. « Déclaration à l'initiative du Congrès International du Confucianisme » (document non rendu public).

l'« équité morale/ justice » par l'« harmonie » dans la définition du confucianisme et de ses vertus, il insiste sur « l'intérêt public en faveur de l'Etat et de la Nation ».

Le confucianisme *Ruxue* vénère ses maîtres, respecte la Voie, révere la vieillesse et chérit l'enfance, honore le dévouement et l'application de la morale, délaisse le privé au profit de l'intérêt public en faveur de l'Etat et de la Nation, et exhorte au désintéressement vis-à-vis des honneurs et intérêts privés.

En introduisant la notion d'« intérêt public » supérieur au domaine « privé », ce texte, qui insiste sur la morale « publique », reconnaît au confucianisme la place de « religion civile », plutôt que de religion en général. Qu'il soit qualifié de philosophie, de morale ou de pédagogie, le confucianisme n'entre pas ici en conflit avec l'idée de « religion civile », mais la seconde au contraire largement en tant qu'article de foi.

Le problème réside dans la tentative de traduction en langue anglaise de ce texte, qui parle effectivement de « sacrifice au service de la Nation ». La logique du sacrifice se retrouve donc ici aussi. Certes, le confucianisme n'est pas dénué, à l'origine, d'éléments favorisant cette logique. Lié initialement à la mort et aux obsèques, il lui arriva d'offrir en sacrifice certains animaux lors de l'accomplissement de ces rites. En superposant à ces éléments originels l'idée de « sacrifice au service de la Nation », on aboutit toutefois à un glissement vers la logique moderne du sacrifice.

En raisonnant de cette façon, l'on s'aperçoit ainsi que le confucianisme en tant que « religion civile » se retrouve aux prises avec les mêmes difficultés, à savoir l'intolérance et la logique du sacrifice.

Conclusion

Quelles sont donc les autres voies dont dispose le confucianisme ? Il ne s'agit certainement pas de se transformer en religion, ni même de se séculariser en « religion civile ». Il ne s'agit probablement pas non plus de s'ériger en savoir, ni de s'inscrire au rang des « philosophies » ou des

« pédagogies ». Ce dont le confucianisme a besoin, c'est d'une transformation en profondeur. Pour être direct, sa capacité à répondre à l'histoire moderne et contemporaine de la Chine est remise en question. Ce qui manque de manière décisive aux débats entourant la restauration récente du confucianisme, c'est le jugement apporté au passé de la Chine moderne. Quand bien même ce passé conclurait à une condamnation du confucianisme, il n'est pas souhaitable que ce dernier fasse l'impasse sur cette réalité. L'histoire moderne de la Chine nécessite d'autant plus de considération que l'appel à une « religion civile » doit s'ancrer dans le passé politique et social de ce pays.

C'est en se transformant en profondeur que le confucianisme pourra proposer un discours universel : en un mot, le confucianisme critique. Ce confucianisme critique ne servira pas de base aux normes sociales (sécularisation), ni ne se retirera dans la sphère privée (laïcisation). Il ne se limitera pas à une pratique, comprise comme une initiation et un ensemble d'actes rituels, mais sera activiste en ce sens qu'il se confrontera de manière critique à la réalité. Il n'est pas difficile d'imaginer qu'à cette occasion, la notion d'« équité morale/ justice » viendra à nouveau remplacer celle d'« harmonie ». C'est en attendant l'avènement futur de ce confucianisme critique que nous terminons notre article.