

Le renouveau religieux du confucianisme en Chine : une revue des débats académiques récents

par Alex Payette

Lorsque l'on aborde la question du confucianisme en Chine continentale, on entre d'emblée dans plusieurs débats, dont celui portant sur son contenu (les éléments composant la doctrine confucéenne) et celui sur sa nature (le confucianisme est-il une religion ou bien un système philosophique?). Il existe aussi un débat qui chapeaute les deux précédents, soit celui de la terminologie, par exemple comment peut-on traduire la notion de Ru (儒) et comment rendre compte de concepts comme celui de « religion », lorsque l'on aborde le débat sur la nature du confucianisme, en chinois? Parle-t-on de Jiao (教), d'enseignement ou de doctrine, ou encore de Zongjiao (宗教), qui fait plutôt référence aux superstitions (Mixin, 迷信) et aux enseignements religieux sectaires? Ces débats prennent de plus en plus d'importance en Chine depuis le début des années quatre-vingt (réformes et ouvertures), c'est-à-dire depuis une certaine remise en question des idéaux communistes, marxistes et maoïstes. Les intellectuels chinois, en plus d'avoir un nombre croissant d'échanges avec Taiwan sur ces questions, notamment avec Mou Zongsan (牟宗三) ou encore Li Ruiquan (李瑞全), discutent de l'importance ainsi que des possibles développements et fonctions du renouveau confucéen en Asie. Ces débats et échanges sont essentiels surtout lorsqu'il y a possibilité d'instrumentaliser le discours à des fins politiques, comme dans le cas de l'adéquation entre les « valeurs confucéennes », l'autoritarisme dans la notion de « valeurs asiatiques¹ ». C'est précisément l'intérêt de cette étude que de revisiter ces débats.

118

Premièrement, le portrait de la situation que nous allons ici étayer n'est en aucun cas exhaustif. Cet exercice se veut un sommaire qui a pour but d'offrir aux lecteurs une vue d'ensemble sur quelques-uns des débats et controverses qui animent la vie académique et politique de la Chine d'aujourd'hui. Ensuite, nous voulons seulement dessiner les contours du débat concernant la nature religieuse du confucianisme en vue d'amorcer une réflexion sur laquelle il sera possible de s'appuyer pour ensuite appréhender ce qui est en jeu, c'est-à-dire le futur du confucianisme et celui de la notion de religion en Chine. Enfin, cet exercice de synthèse a pour principal apport de rendre accessible une bonne partie de ce débat en français.

Pour ce faire, nous porterons notre attention sur les débats qui ont pour objet la nature du confucianisme, car ce renouveau confucéen (Rujiafuxing, 儒家复兴) est surtout caractérisé par des questionnements en lien avec ses dimensions religieuses. Cet article se propose donc de faire brièvement le point sur certaines des positions existantes et récentes (2001-2008) de ce débat pour ensuite mettre l'accent sur la conception de Chen Ming (陈明). Le point de vue de ce dernier est particulièrement intéressant pour comprendre les possibles conséquences que pourraient avoir la reconnaissance ainsi que l'institutionnalisation d'un confucianisme religieux et politisé pour la Chine contemporaine. Qui plus est, Chen nous offre, dans ses textes plus récents, une critique des autres auteurs que nous présenterons ci-dessous. Nous terminerons cet article par une brève discussion sur l'importance de ce renouveau confucéen de même que sur ses multiples significations pour la Chine.

Le confucianisme : philosophie ou religion ?

D'emblée, les débats qui portent sur la nature du confucianisme sont, la plupart du temps, divisés sur la base de la dichotomie philosophie/religion. Il est ensuite possible de subdiviser ces positions en de multiples sous-débats : si le confucianisme est une religion, de quel type s'agit-il ? À quel titre le confucianisme est-il une religion ? Est-ce une tradition religieuse ? Le même type de question se pose pour le côté philosophique du débat. Du fait que la plupart des auteurs ont leur propre « définition » de ces deux termes, religion et philosophie, il ne nous semble pas utile d'en offrir une pour l'un ou l'autre de ces mots. Il faut cependant comprendre leur définition comme étant un assemblage entre la définition institutionnelle, basée sur un clergé, un corpus décrit, et la définition « pratique » ; cette dernière met l'accent sur l'importance des pratiques comme formant l'expérience religieuse².

119

À l'origine du débat que nous présentons ici, se trouve en fait une controverse plus épineuse ayant débuté aux environs de 1978, c'est-à-dire durant la période des réformes. Ce « premier » débat, qui doit beaucoup au mouvement intellectuel du 4 mai 1919 (Wusi Yundong, 五四运动) ainsi qu'à d'autres intellectuels de la fin du XIX^e siècle, notamment Kang Youwei (康有为)³, a pour objet la nature religieuse du confucianisme. Ce dernier jeta les bases qui servirent plus tard à d'autres auteurs. C'est lui qui le premier aborda directement la question d'un confucianisme religieux ainsi que la possibilité d'une religion d'État confucéenne institutionnalisée. La pensée ainsi que l'articulation institutionnelle de la religion chez Kang visaient à répondre à l'incursion du christianisme en Chine. Il fallut ensuite attendre plus de 60 ans avant que le débat sur la nature religieuse du confucianisme ne resurgisse. C'est Ren Jiyu (任继愈), le fondateur de l'institut des religions du monde et chef du Bureau des affaires confucéennes (Rujiaoshi, 儒教事), qui lança la première pierre avec son article, paru en 1980, « Sur la formation de la religion confucéenne » (Lun Rujiao de Xingcheng, 论儒教的形成)⁴. Ren considère le confucianisme comme une religion, au même titre que le christianisme en Occident, jusqu'en 1911. Il déconsidère ensuite la dimension religieuse confucéenne, celle-ci ayant, d'une certaine façon, péri avec la fin de l'empire. De fait, dans une optique marxiste, il lui attribue la même fonction : un outil idéologique de répression contre la société chinoise. Il reçut rapidement, au début des années quatre-vingt, des critiques de philosophes comme Feng Youlan (冯友兰)⁵, qui s'opposèrent dès le début à sa lecture religieuse du confucianisme.

La publication du livre de Li Shen (李申), disciple de Ren Jiyu, *L'histoire du confucianisme religieux en Chine* (Zhongguo Rujaoshi, 中国儒教史)⁶ en 1999 vint suppléer des arguments textuels et historiques à la position de Ren. La position adoptée par Li et Ren, marxiste et antireligieuse, aborde le confucianisme en tant que religion dans le but de la discréditer. Voilà où se situent les positions qui sont abordées plus bas. Ce sont des réponses de même que des critiques venant s'ajouter au débat originel. Ce développement a pour caractéristique une prolifération, sur Internet surtout, de textes et de commentaires sur la nature du confucianisme, son importance ainsi que son interprétation.

Le but du texte n'est cependant pas de faire le point sur l'ensemble du débat, mais bien de souligner les multiples conceptions mises en avant de même que leur importance relative en matière de religion en Chine. Enfin, les points de vue dont nous allons brièvement discuter sont ceux de Jiang Qing, Kang Xiaoguang et Chen Ming. Ces derniers sont placés, par Fang Keli (方克立)⁷, sous la dénomination de « Nouveau confucianisme continental » (Dalu Xinrujia, 大陆新儒家)⁸, et ce, dans le but de les différencier des nouveaux taiwanais, hongkongais ou encore d'Amérique du Nord.

C'est seulement à partir de la fin des années 1980 que l'on commence à voir apparaître les premiers textes de Jiang Qing (蒋庆)⁹ et vers le début des années 2000 que les noms de Kang Xiaoguang (康晓光)¹⁰ et de Chen Ming commencent à circuler à l'aide d'Internet (Confucius2000.com). L'arrivée de ce site Internet marque un tournant important dans la diffusion du débat.

120 Jiang Qing, considéré par plusieurs comme figure importante du nouveau confucéen religieux politisé, vient dès 1989, répondre aux approches marxisantes de Ren et Li¹¹. Dans son article La renaissance du confucianisme en Chine continentale (1989) Jiang remet directement en cause l'approche ainsi que la doctrine marxiste en Chine en lui opposant le confucianisme religieux. En ce sens, Jiang aborde la question du confucianisme religieux à partir de la notion de religion soutenue par l'État (Guojia zhichi, 国家支持). Jiang Qing parle du confucianisme comme de la doctrine de l'État confucéen, de l'État basé sur le confucianisme, et ce, pour rétablir la légitimité du Parti communiste chinois. Jiang comprend cependant les limites de l'utilisation du concept « occidental » de religion pour décrire le confucianisme et propose de l'utiliser seulement si besoin est. Il élabore un système tricaméral comprenant une chambre populaire (Shuminyuan, 庶民院), nationale (Guotiyuan, 国体院) (basée sur une légitimité historique et culturelle) et confucéenne (Tongruiyuan, 通儒院) (basée sur une légitimité divine transcendante)¹². Il cherche en fait à réhabiliter la transcendance dans la vie sociale et politique chinoise (Fumei, 復魅)¹³. Enfin, le but de son exposé est de démontrer que le marxisme-léninisme ne représente ni l'« essence » ni l'esprit de la nation chinoise. De ce point de vue, il semble logique et presque inévitable que le confucianisme remplace le marxisme en tant qu'enseignement/doctrine national (Guojiao, 国教)¹⁴.

Dans un même ordre d'idées, Kang Xiaoguang soutient l'idée du confucianisme comme de la religion d'État en Chine. Selon Kang, seule la politique confucéenne est à même de légitimer le système politique chinois. Pour lui, compte tenu des conditions actuelles, il faut utiliser la politique « bienveillante » du confucianisme (Renzheng, 仁政) afin de légitimer l'autoritarisme chinois¹⁵. Pour Kang, le développement politique et social de la Chine doit nécessairement passer par la « confucianisation » de la société chinoise¹⁶ en faisant de cette école la religion d'État. Pour

Kang, l'État doit jouer un rôle actif dans la promotion de l'enseignement confucéen en le rendant doctrine/enseignement d'État¹⁷, dans la mise en place du confucianisme en tant que religion d'État (Lirujiaoweiguo jiao, 立儒教为国教). Kang s'adresse ici directement au Parti communiste. Comme il le mentionne, les dirigeants ont échoué à mettre de l'avant une théorie, voire même une « idéologie nationale », pouvant justifier l'ordre sociopolitique présent. C'est pourquoi le *statu quo* ne peut ni ne devrait continuer ainsi¹⁸. L'interprétation religieuse du confucianisme qu'offre Kang se veut surtout la base d'un nationalisme culturel en vue de revitaliser la culture chinoise, et ce, au-delà de la question de l'État-nation¹⁹.

Jiang Qing et Kang Xiaoguang souscrivent moins à un renouveau de la spiritualité confucéenne comme telle que d'un confucianisme pouvant servir d'appui au Parti communiste ainsi qu'au nationalisme culturel. Cette vision n'est certes pas partagée par tous les intellectuels chinois. À ce titre, Fang Keli (方克立)²⁰ fut l'un des premiers, en tant qu'intellectuel bureaucrate marxiste, à inviter les dirigeants du Parti à porter attention à ces discours²¹. Nakajima Takahiro voit à la fois Jiang Qing et Kang Xiaoguang comme étant des « héritiers » du projet de religion confucéenne (Kongjiao, 孔教) présenté par Kang Youwei en 1912²². Cependant, pour Fang Keli, les positions avancées par Kang et Jiang sont problématiques pour la légitimité de l'État chinois. Ces dernières ne sont pas accord avec le socialisme aux caractéristiques chinoises, encore moins avec un renouveau culturel²³.

Enfin, certains, comme Bilioud, Thoraval et C.K. Yang avant eux, considèrent le confucianisme comme étant une religion diffuse²⁴, comme existant par l'intermédiaire des institutions laïques (famille, communauté, État). La religion diffuse se définit par un ensemble de croyances et de rituels qui ont développé leur système organisationnel en tant que partie intégrante d'un système social déjà structuré²⁵. Cette dernière possède une théologie, des pratiques culturelles ainsi qu'un personnel si intimement diffus dans une ou plusieurs institutions sociales laïques qu'ils deviennent une partie du concept (idée), des rites et structures de ces dernières. La religion diffuse ne possède pas d'existence indépendante de cette structure. Malgré l'intérêt que l'on pourrait porter à la religion diffuse, nous ne pourrions traiter plus amplement de cette position.

121

La religion civile confucéenne à la construction de la conscience nationale chinoise

De la religion civile...

Avant d'aborder la position de Chen Ming²⁶, tentons de comprendre ce qu'est une religion civile et ce que cela implique. Nous présenterons ensuite deux « moments » dans l'argumentaire de Chen Ming, soit celui basé sur sa conception du confucianisme comme religion civile et son retour sur sa position originelle quatre ans plus tard.

La religion civile, telle que définie par Robert N. Bellah, est générée à partir d'un mode de vie (American way of life)²⁷. Cette dernière imprègne toute une population, sur un territoire donné, ou encore une partie de celle-ci. La religion civile existe aux côtés des religions reconnues formellement par l'État, de façon très différenciée. Cette dernière exprime un ensemble de croyances, symboles

et rituels qui sont institutionnalisés dans une collectivité²⁸. En ce sens, elle existe à l'extérieur du champ religieux. La religion civile doit se comprendre comme une appréhension authentique de la transcendance ainsi que de l'universalisme de la religion tel que perçue ou comprise par l'expérience d'un peuple (les Américains dans le cas de Bellah)²⁹. Elle place au centre de son système de sens la collectivité³⁰. Son but est l'intégration de la société autour de croyances et de cérémonies communes pour justement faire fonctionner cette dernière.

Cette définition est très importante pour Chen. Il base d'ailleurs son exposé sur cette dernière. C'est en partant de cette définition que Chen Ming voit le confucianisme comme une « religion civile » (Gongmin zongjiao, 公民宗教). Selon ce dernier, le concept de religion civile répond à des problèmes théoriques et pratiques, en matière d'institutionnalisation et de formalisation des symboles confucéens dans l'État³¹. Théoriques, du fait de l'incapacité du concept « occidental » de religion à rendre compte du confucianisme de même que l'ambiguïté à préciser son caractère religieux³². Pratiques, en ce qui concerne la dérogation au principe de la séparation entre l'État et la religion : si le confucianisme est une religion civile, il ne fait pas partie de l'État, mais bien de la société. Il est donc possible de combiner, la société civile et le confucianisme dans le but de placer le confucianisme religieux à l'intérieur de la société d'aujourd'hui. Il considère ceci comme venant répondre aux problèmes de construction de la société civile ainsi que de ressourcer la nation chinoise.

122

En ce sens, comme le mentionne Chen Ming, il serait possible, en faisant du confucianisme une religion civile, que ce dernier devienne la vie de l'État (Guojia shenghou, 国家生活). Cela permettrait aussi de redonner sens aux figures sacrées (Yao, Shun, etc.), aux endroits sacrés (temples ancestraux), aux cérémonies sacrées (offrandes au ciel, aux déités) ainsi qu'à la foi sacrée (respect des lois divines). Le confucianisme, en tant que religion, possède une structure caractérisée par les croyances populaires et d'un autre côté, est connecté avec le système politique, et non l'État. Cette vision du confucianisme est considérée par Chen dans l'optique d'une future institutionnalisation du confucianisme en tant que religion pour la simple et bonne raison que la religion civile est à même de communiquer avec les croyances populaires (religions populaires) tout en restant liée avec le système politique. La position « modérée » qu'il soutient, en comparaison avec celles de Jiang et Kang, s'inscrit ainsi dans deux débats : celui qui porte sur la nature religieuse du confucianisme ainsi que celui portant sur la catégorie de religion en Chine.

Cependant, Chen Ming mentionne, dans sa théorie de la religion civile confucéenne, que la narrative culturelle (religion civile) doit naturellement être construite autour de la tradition culturelle des Han pour ensuite s'inscrire dans la vie politique chinoise³³. Selon Nakajima, la religion civile confucéenne serait en fait « le moulage de l'expérience chinoise par le biais du cadre des traditions culturelles Han³⁴ ». Cette conception du confucianisme comme religion civile possède en elle une nature fondamentale se posant ainsi comme une base de l'identité culturelle chinoise. Cependant, ce type de théorie (civile), selon Nakajima, exclut tous les non-Hans ne possédant pas de liens fondamentaux avec cette tradition³⁵. Cette notion, selon Billioud et Thoraval, soulève aussi deux autres problèmes : le concept de religion civile est en fait l'application d'un concept influencé par l'expérience américaine au contexte chinois et l'usage qui en est fait est beaucoup trop vague³⁶. En fait, Chen semble vouloir s'en servir pour marquer une certaine continuité entre l'empire, la période républicaine et la République populaire.

...à la construction de la conscience nationale.

Depuis la parution de son texte en 2006, *Théorie de la religion civile confucéenne*, Chen est revenu plusieurs fois sur sa position qui, comme nous l'avons démontré, souleva plusieurs controverses en Chine ainsi qu'à l'étranger. Dans un texte publié en 2010, intitulé « Nouvelles réflexions sur l'étude du confucianisme (religieux) – religion civile et la construction de la conscience nationale chinoise³⁷ », Chen répond, modère et clarifie sa prise de position de 2006. Ce texte visait aussi à prendre une distance plus prononcée avec Jiang Qing et Kang Xiaoguang. Il critiquera d'ailleurs ces derniers à plusieurs reprises à partir de 2008³⁸.

Dans un premier temps, Chen souligne le fait que les écrits de Jiang Qing se concentrent sur une reconstruction de la « sinité » (Zhonghuaxing, 中华性) définie en termes de culture confucéenne. En ce sens, Chen prête le qualificatif d'essentialiste à Jiang. Son projet parlementaire à trois chambres nécessite un changement de système, ce qui éveille les soupçons du Parti. Le projet de Kang, pour autant qu'il soit moins radical que Jiang, ressemble plus, du point de vue de Chen, à un changement dans l'orientation du Parti³⁹.

Chen note que s'il devait y avoir reconnaissance du confucianisme, celui-ci devrait être en mesure de façonner l'identité culturelle nationale (il fait d'ailleurs référence au fait que la Chine soit une République multiethnique⁴⁰). Il ne devrait être basé sur l'expérience Han exclusivement. Position qu'il attribue particulièrement à Jiang Qing. Cependant, le texte de Chen demeure ambigu en ce qui concerne sa conception de la nation chinoise, qu'il considère comme étant principalement politique, légale et enchâssée dans les limites de la constitution de la République populaire, ainsi que dans sa réarticulation de la notion de religion civile. Sa nouvelle interprétation de la nation, qui semble *a priori* moins culturelle et « ethnicisante », vient répondre aux critiques, portant sur l'exclusion (des groupes non-Hans), liées à l'utilisation de la notion de religion civile.

123

Il en profite aussi pour discuter des opportunités et possibles problèmes que pourrait rencontrer le confucianisme en tant que religion civile. En matière d'opportunités, Chen fait référence à la possible prise de l'espace social par le confucianisme de même que de ses capacités organisationnelles. Il pourrait aussi servir de base pour asseoir un nationalisme chinois. En contrepartie, Chen souligne le fait que compte tenu des changements radicaux de la structure sociale contemporaine, certaines conceptions de la société d'autrefois, notamment le patriarcat, pourraient ne pas pouvoir s'implanter, et ce, malgré le fait que ce dernier se porte plutôt bien.

Enfin, il explicite qu'il ne tente pas de mettre l'accent sur une reconstruction des attributs du confucianisme Han. Il veut plutôt reconstruire la conscience nationale de l'ensemble du peuple chinois. Chen termine cet article en répondant à quelques questions en lien à son œuvre en général. Au commentaire « Vous parlez du confucianisme comme étant du domaine civil sans aborder la question du confucianisme en tant que religion (...) », Chen répond « (...) je mets en scène la religion civile comme point de départ stratégique, le vrai point de départ est le questionnement du confucianisme en tant que religion (...) ⁴¹ ». Ce que cette réponse nous dit c'est que Chen est conscient des problèmes liés aux conceptions de Jiang Qing (constitutionnaliste) ⁴² et de Kang Xiaoguang (autoritarisme éclairé). Il cherche à modérer sa position ainsi qu'à demeurer pragmatique, et ce, sans tomber dans le dogmatisme.

Le renouveau confucéen : néotraditionalisme et laïcité

Les débats qui ont été présentés dans le cadre de cet article représentent une partie « engagée » du renouveau confucéen en Chine. Si ces débats ont commencé par des questionnements sur l'usage des termes, soit entre le Rujiao, Ruxue et le Rujia (儒教, 儒学, 儒家), le point central est rapidement devenu la religion, la nature religieuse du confucianisme, ainsi que la catégorie même de religion en République populaire.

Ce retour à un certain néotraditionalisme, avec la montée en importance des études nationales (Guoxue, 国学) depuis les années quatre-vingt-dix, s'inscrit aussi dans la problématique du vide idéologique, sur le plan politique en Chine, et ce, depuis la fin du maoïsme et de l'éloignement progressif du marxisme-léninisme. En ce qui concerne le renouveau du confucianisme, l'État a, pour l'heure, adopté une attitude que l'on pourrait qualifier de « passive défensive ». Passive, car il ne tente pas d'empêcher de façon radicale ce mouvement et défensive, parce que l'État garde un œil très attentif au nombre croissant de pratiquants ainsi qu'aux débats académiques portant sur le confucianisme religieux.

En plus, malgré le fait que l'on présente souvent le confucianisme comme étant la religion de la Chine, il n'en est rien. Il ne possède toujours pas de reconnaissance formelle de la part de l'État chinois. Cependant, malgré ce déni, l'État envoie plusieurs messages contradictoires à l'égard du renouveau confucéen. Le fait que ce soient des représentants du gouvernement qui ont accompli les rites et présidé la cérémonie du 2555^e anniversaire de Confucius en 2004⁴³, comme la tradition des Ming et des Qing l'exige, remet en cause le discours sur les principes laïques de l'État chinois. L'annonce de la mise sur pied des instituts Confucius (Kongzi Xueyuan, 孔子学院) souligne également les contradictions se trouvant dans le message officiel. De fait, le Parti n'est pas intéressé à soutenir une « nouvelle » religion et pourtant, il commence à reconnaître l'importance d'identifier le confucianisme comme une force unificatrice à l'intérieur de la société chinoise. Cette ambivalence soulève plusieurs autres questions, notamment celles qui concernent les possibles liens pouvant exister entre le débat académique, le renouveau confucéen et la sphère politique : « est-ce que le renouveau confucéen est inféodé au Parti ? ». Ce qu'il faut garder en tête, c'est que le Parti fonde une part de sa légitimité politique sur le principe de séparation entre la religion et la politique. Ce faisant, il ne peut pas faire appel au confucianisme en tant que religion⁴⁴. Il laisse aussi faire le renouveau confucéen (religieux) tout en niant sa nature religieuse. En ce sens, le Parti préfère les appellations de Rujia et de Ruxue, plutôt que celle de Rujiao, les deux premiers faisant référence à un système de connaissances⁴⁵.

Enfin, ce qui est en jeu, outre l'avenir du confucianisme en Chine, est la notion de religion, son sens (positif ou négatif), ainsi que la catégorie de religion, ce qui peut être identifié comme religieux. On cherche à changer la définition de la religion dans le but de pouvoir identifier des pratiques. Dans cet ordre d'idées, on remarque que ces conceptions du confucianisme religieux tentent d'éloigner cette notion du discours avilissant du Parti. Ce n'est pas une force négative assujettissante, comme l'interprétation marxiste le suggère, au contraire. Elle peut avoir une fonction positive tant sur le plan social que politique. Somme toute, l'ensemble de cet exposé n'a fait que mettre en lumière certains des débats qui sont en cours en Chine. L'issue de ces débats est cruciale, autant pour l'avenir du confucianisme en Chine que pour le champ religieux chinois.



1. W. T. De Bary. *Asian values and human rights: a Confucian communitarian perspective*, Cambridge, États-Unis, Harvard University Press, 1998. p. 3.
2. T. Asad fait un retour sur la définition dite traditionnelle. Il met ensuite l'accent sur le fait qu'il faille inclure l'analyse des pratiques religieuses dans comme étant indissociables de l'expérience religieuse et donc de la définition de la religion. T. Asad, "On Re-reading a Modern Classic: W.-C. Smith's The Meaning and End of Religion", *History of Religions*, vol. 40, n° 3, 2001, pp. 205-222.
3. Kang Youwei (1858-1927) est l'une des figures marquantes de la philosophie chinoise moderne. Grand réformateur social et politique de la fin de l'empire des Qing, c'est à lui que l'on doit l'œuvre de *La Grande Unité* (Da Tongshu, 大同书).
4. Originellement publié en 1980, ce texte est disponible dans : Ren Jiyu. 儒教问题政论集 [Collection of articles debating the issues of Confucianism]. Beijing, China religious culture publisher, 2000, pp. 1-21.
5. Feng Youlan (1895-1990) était un grand philosophe chinois du XX^e siècle. Il est une figure marquante du renouveau de la philosophie chinoise avant et durant la période communiste.
6. Li Shen, 中国儒教史 [L'histoire du confucianisme (religieux) en Chine] (上下) . Shanghai, Presses du peuple de Shanghai, 1999, 2011 p.
7. Ancien Président du département des études graduées de l'Académie chinoise des sciences sociales (1994-2000).
8. Cité dans J. Makeham, Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse, *op. cit.*, p. 255; Ji Zhe parle de ces trois auteurs comme étant le renouveau du conservatisme culturel en Chine. Ji Zhe, « Confucius, les libéraux et le parti : le renouveau du confucianisme politique », *La vie des idées*, n° 2, 2005, pp. 9-20.
9. Jiang Qing était, jusqu'en 2001, professeur au collège administratif de Shenzhen.
10. Kang Xiaoguang est un professeur de sociologie à l'université du peuple. Il est aussi très proche de Zhu Rongji.
11. U. Bresciani, Reinventing Confucianism. The new confucian movement, Taipei, Ricci Institute For Chinese studies, 2001, pp. 424-430.
12. Originellement publiée dans le journal *La voie originelle* (Yuandao, 原道), n° 10, Beijing, Presses Universitaires de Pékin, 2004. Cependant, cette publication n'est seulement disponible qu'en ligne. Jiang Qing, «王道政治是当今中国政治发展的方向[The Royal way as politics is the direction for Chinese political development today] », <http://www.confuchina.com/03%20lunlizhengzhi/wangdaozhengzhi.htm> [En ligne le 25 octobre 2011]
13. Ce concept provient d'une traduction chinoise du concept de « désécularisation » de Max Weber. Il est en opposition avec le concept de sécularisation (Qumei, 去魅).
14. Jiang Qing, 中国大陆复兴儒学的现实意义及其面临的问题 [The practical significance of the revival of confucianism in China and the problem it faces]. 鹅湖月刊, vol. 15, n° 3, 1989, p. 29.
15. Kang Xiaoguang, "仁政：权威主义国家的合法性理论[Benevolent Government: Towards a Theory of Legitimacy for Authoritarian States.]" . 战略和管理 [Strategy and management], n° 2, 2004. pp. 108-111.
16. Kang Xiaoguang, "Confucianization: A Future in the Tradition", *Social Research*, vol. 73, n° 1, 2006, pp. 77-121.
17. Kang Xiaoguang. 仁政：中国政治发展的第三条道路[Benevolent Government: A Third Path for China's Political Development], Singapore, 世界科技出版社 [World tech info press] 2005, pp. Xliv-Lii.
18. Kang Xiaoguang. "Confucianization: A Future in the Tradition", *op. cit.*, p. 85.
19. Kang Xiaoguang. 文化民族主义论纲 [Outline of Cultural Nationalism], 战略与管理[Strategy and management], n° 2, 2003, pp. 9-27.
20. Fang Keli est professeur de la faculté des études supérieures de l'académie chinoise des sciences sociales.
21. Fang Keli, « 关于所谓“儿童读经”问题致教育部长周济的信[A letter about the question of so-called "educating children with the traditional originals" to Education Minister Zhou Ji] », 2005, <http://www.rjfx.net/disppbbs.asp?boardID=4&ID=4038&page=1>.
22. Nakajima Takahiro, "Religion et sécularisation en Chine. Pour un confucianisme Critique". In: HANEDA, Masashi (ed.), *Sécularisations et Laïcités*, Tokyo, The University of Tokyo Center for Philosophy, UTCP n° 7, p. 87.
23. Fang Keli, « 关于当前大陆新儒学问题的三封信 [Three letters about the current problem of new Confucianism in mainland China] » Academic Exploration 2: 4-10, 2006.
24. C'est à Joachim Wach que Yang doit le concept de religion diffuse.
25. C. K. Yang, *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*, *op.cit.*, p. 294.
26. Fondateur de la revue conservatrice « la voie originelle » (Yuandao, 原道), Chen Ming est aussi membre de l'Institut des religions du monde de l'Académie chinoise des sciences sociales (CASS).

27. R. N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, New York, Harper and Row publishers, 1970, p. 168.
28. *Ibid.*, p. 172.
29. *Ibid.*, p. 179.
30. Charles S. Liebman et Eli'ezer Don-Yi'ya, *Civil religion in Israel: traditional Judaism and political culture in the Jewish state*, University of California Press, 1983, pp. 4-5.
31. À quelques mots près, c'est la thèse de Bilioud et Thoraval (sur Chen Ming). S. Billioud, J. Thoraval, « Anshen Liming ou la dimension religieuse du confucianisme », *op. cit.*, p. 114.
32. Chen fait référence ici à la définition institutionnelle de la religion, telle que présentée par W.C Smith.
33. Chen Ming, « 儒教之公民宗教说 [Théorie de la religion civile confucéenne] », <http://www.yuandao.com/forum.php?mod=viewthread&tid=23375> [En ligne le 5 novembre 2011]
34. Nakajima, Takahiro. "Religion et sécularisation en Chine. Pour un confucianisme Critique". In: Haneda, Masashi (ed.). *Sécularisations et Laïcités*, *op. cit.*, p. 90.
35. *Idem.*
36. S. Billioud, J. Thoraval. « Anshen Liming ou la dimension religieuse du confucianisme », *op. cit.*, pp. 114- 115.
37. Chen Ming, « 儒教研究的新思考—公民宗教与中华民族意识的建构 [Nouvelles réflexions sur l'étude du confucianisme (religieux) - religion civile et la construction de la conscience nationale chinoise] », http://iwr.cass.cn/zjyzz/201102/t20110216_6126.htm [En ligne le 5 novembre 2011]
38. Chen Ming, « La philosophie politique confucéenne face à la globalisation », *Diogène*, n° 221, 2008, p. 132.
39. Chen Ming, « La philosophie politique confucéenne face à la globalisation », *op.cit.*, p. 132.
40. Chen Ming, « 儒教研究的新思考—公民宗教与中华民族意识的建构 [Nouvelles réflexions sur l'étude du confucianisme (religieux) – religion civile et la construction de la conscience nationale chinoise] », *op. cit.*
41. *Idem.*
42. Xue Yong, « 走向蒙昧的文化保守主义- 斥当代大儒蒋庆 [Blind Cultural Conservatism : Refuting the so-called Grand Confucian Jiang Qing] », *Nanfang daily*, juillet 2009, 2004.
43. *Beelink News*, « 曲阜孔庙举行大典祭孔子2555岁 [La cérémonie du 2555^e anniversaire de Confucius tenue dans le temple de Confucius à Qufu] », <http://news.beelink.com.cn/20040928/1689571.shtml> (En ligne le 5 novembre 2011)
44. Nakajima Takahiro, "Religion et sécularisation en Chine. Pour un confucianisme Critique", in Haneda, Masashi (ed.). *Sécularisations et Laïcités*, Tokyo, The University of Tokyo Center for Philosophy, UTCP n° 7, p. 86.
45. *Idem.*