



HAL
open science

Le temple Pushou et le projet "Trois-Plus-Un". Nonnes et modes de production du bouddhisme contemporain en Chine continentale

Amandine Péronnet

► To cite this version:

Amandine Péronnet. Le temple Pushou et le projet "Trois-Plus-Un". Nonnes et modes de production du bouddhisme contemporain en Chine continentale. Religions. Institut National des Langues et Civilisations Orientales- INALCO PARIS - LANGUES O'; Università degli studi (Perouse, Italie) (Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione), 2021. Français. NNT: 2021INAL0008 . tel-03295955

HAL Id: tel-03295955

<https://theses.hal.science/tel-03295955>

Submitted on 22 Jul 2021

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

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

INSTITUT NATIONAL DES LANGUES ET CIVILISATIONS ORIENTALES
École doctorale n°265 : *Langues, Littératures et Sociétés du monde*
Institut Français de Recherche sur l'Asie de l'Est (IFRAE)

THÈSE EN COTUTELLE

avec

Università degli Studi di Perugia
Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione
A.A. 2019-2020

présentée par

Amandine Péronnet

soutenue le 26 mars 2021

Pour obtenir le grade de Docteur de l'INALCO en Sociologie, anthropologie, ethnologie
et de Dottore di ricerca dell'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA in Scienze Umane
XXXIII Ciclo, settore scientifico disciplinare L/OR-21 e M/DEA-01

Le temple Pushou 普寿寺 et le projet « Trois-Plus-Un » Nonnes et modes de production du bouddhisme contemporain en Chine continentale

Thèse dirigée par :

M^{me} Ester Bianchi Maître de conférences - HDR, Università degli Studi di Perugia
M. Ji Zhe Professeur des Universités, Inalco

Coordinateur :

M^{me} Furia Valori Professeur des Universités, Università degli Studi di Perugia

Rapporteurs :

M^{me} Ann Heirman Professeur des Universités, Ghent University
M. André Laliberté Professeur des Universités, Université d'Ottawa

Membres du jury :

M^{me} Ester Bianchi Maître de conférences - HDR, Università degli Studi di Perugia
M. Ji Zhe Professeur des Universités, Inalco
M. Sébastien Billioud Professeur des Universités, Université de Paris
M^{me} Francesca Tarocco Maître de conférences - HDR, Università Ca' Foscari Venezia
M. Nicolas Sihlé Chargé de recherches, CNRS
M^{me} Daniela Campo Maître de conférence, Université de Strasbourg

remember the body
of your community
breathe in the people
who sewed you whole
it is you who became yourself
but those before you
are part of your fabric

– *honor the roots*

Rupi Kaur

À Toi,
l'homme de Lettres, l'humaniste, le sage, mais surtout mon Papé,
C'est en marchant dans tes pas que j'ai su qui devenir

Table des matières

Remerciements	v
Notes de rédaction	ix
Introduction : du temple Pushou à sa problématisation	1
Un objet d'étude en construction	3
Le temple Pushou et le projet « Trois-Plus-Un »	3
Rurui 如瑞 ou le charisme serein	8
La méthode : ethnographie d'un temple du bouddhisme chinois contemporain	13
Terrain physique et méthode ethnographique	13
De l'utilisation de WeChat ou le terrain dématérialisé	19
La posture du chercheur	22
Contextualiser la recherche : état des lieux théorique et fait religieux en Chine continentale	27
Le développement dans ses grandes lignes	33
PREMIÈRE PARTIE : PRATIQUE 修道	41
1 Modèle monastique, monachisme modèle	45
1.1 Le monachisme en Chine continentale	46
1.2 École(s) de pensée, école institutionnelle	54
1.3 Le modèle en question	60
2 À la recherche de l'orthodoxie	69
2.1 Réseaux et trajectoires individuelles : l'inscription dans la continuité .	70
2.2 Le renouvellement de la discipline monastique	81
2.3 Les procédures d'ordination et leurs problématiques	90
3 Au contact du monachisme, la communauté laïque bouddhiste ...	101
3.1 Autour de la figure du laïc bouddhiste en Chine	102
3.1.1 Terminologie et caractérisation	102
3.1.2 Du XX ^e au XXI ^e siècle, le bouddhisme laïc en mouvement	106
3.2 Le parcours laïc	112

DEUXIÈME PARTIE : ÉDUCATION 教育	125
4 Étude <i>xue</i> 学 et pratique <i>xiu</i> 修, le modèle éducatif bouddhiste ...	129
4.1 L'éducation bouddhiste moderne et le modèle des instituts d'études bouddhistes	129
4.2 Développer l'Institut des nonnes du mont Wutai à l'époque contemporaine	141
4.2.1 L'inspiration, l'Institut des nonnes du Sichuan et l'ermitage Jixiang	142
4.2.2 La concrétisation ou le parcours éducatif à l'Institut des nonnes du mont Wutai	147
4.2.3 L'expansion, l'Institut au temple-branche Dacheng	156
5 Légitimation et émancipation : l'éducation supérieure des nonnes bouddhistes	163
5.1 La politique dans l'éducation, ou la fabrique institutionnelle du bouddhisme contemporain	164
5.2 L'éducation des nonnes entre représentations genrées et professionnalisation	173
TROISIÈME PARTIE : PHILANTHROPIE 慈善	187
6 Philanthropie et bouddhisme	191
6.1 Une relation séculaire	192
6.1.1 La philanthropie « à la chinoise »	192
6.1.2 La philanthropie bouddhiste	195
6.2 Bouddhisme engagé, bouddhisme humaniste?	202
6.3 Le modèle taïwanais de philanthropie bouddhiste	207
6.4 Raisonnement moral et idéal du bodhisattva	213
7 Philanthropie bouddhiste et communauté laïque	225
7.1 Du laïc <i>hufa</i> 护法 au bénévole <i>yigong</i> 义工	226
7.1.1 L'engagement dans sa forme traditionnelle	226
7.1.2 La figure innovante du <i>yigong</i>	228
7.2 L'engagement philanthropique : une identité laïque en mouvement ...	235
7.2.1 La reconfiguration des identités religieuses dans la contemporanéité	235
7.2.2 Le bénévolat comme stratégie de légitimation	237
8 L'impact de la philanthropie bouddhiste chinoise	241
8.1 Les limites du modèle	242
8.2 Une stratégie de propagation <i>hongfa</i> 弘法	247

Conclusion : la production du bouddhisme entre créativité, diversification, et légitimation	257
La pratique, ou l'élaboration d'un modèle orthodoxe	259
L'éducation, ou la promesse de l'émancipation	263
La philanthropie, ou la diversification créative	267
A Entretiens formels	277
B Documents	283
Table des figures	300
Liste des tableaux	301
Acronymes	303
Index des expressions et termes chinois et sanskrits	305
Références bibliographiques	319

Remerciements

Pour commencer sur une note peut être un peu étrange, je voudrais reconnaître à sa juste valeur l'importance de la solitude dans le travail de thèse. Puisqu'elle prend forme humaine sous la plume de Barbara, ou de Moustaki, je peux à mon tour prétendre l'avoir apprivoisée au cours de ce processus, et m'en être fait une alliée précieuse. Non pas une fatalité par ailleurs, mais un choix conscient qui me permet de me retrouver face à moi-même, confrontée à mes forces aussi bien qu'à mes faiblesses. Travailler chez moi, avec FIP dans les oreilles, des litres de thé à portée de main, un chat sur les genoux, est alors devenu « ma chambre à moi », garante de mon efficacité. Toutefois, solitude n'est pas isolement, et celle-ci ne peut exister sereinement que lorsqu'elle est mise en perspective par le chaos des relations humaines. S'il me paraît difficile de rendre justice à toutes celles et ceux qui m'ont accompagnée dans cette aventure, je vais pourtant m'y essayer, tout simplement parce que sans elles et sans eux je ne serais pas en train d'écrire ces mots.

Il me faut en premier lieu, et sans l'ombre d'une hésitation, remercier mes directeurs de recherche, Ester Bianchi et Ji Zhe. À l'issue de ce parcours de thèse, je suis encore incrédule mais reconnaissante devant la richesse de cette collaboration, et des relations développées au cours des années. Ils ont su être présents sans s'imposer, directifs sans être autoritaires, honnêtes sans être insensibles. Par leur générosité, leur soutien et leur respect, ils m'ont non seulement offert un cadre de travail idéal, mais également la possibilité d'évoluer en tant que chercheuse. Pour tout cela je n'ai qu'un mot : merci.

J'ai eu la chance, dans la sphère académique, d'avoir des échanges fructueux avec des chercheurs et chercheuses, doctorants et doctorantes de tous horizons qui, à distance ou non, ont su me conseiller et m'encourager dans les moments où j'en avais le plus besoin. En cela, je suis particulièrement redevable à :

Nicola Schneider, Daniela Campo, et Claire Vidal pour m'avoir prise sous leur aile

Remerciements

depuis le master, m'avoir pointée dans la bonne direction, et avoir été une grande source d'inspiration. Vincent Durand-Dastès, Sébastien Billioud, Adeline Herrou et Michael Lucken pour leur bienveillance et leur tutelle au fil des différents comités de suivi. Guillaume Dutournier et Max Fölster au centre de l'EFEO de Pékin, pour avoir fait en sorte que je me sente chez moi dans ce pays étonnant qu'est la Chine, et pour nos discussions à la fois naturelles et productives. He Jianming, à l'Université Renmin de Pékin, pour sa supervision, sa connaissance du terrain et ses nombreux contacts dans le monde bouddhiste chinois, dont il m'a si aimablement fait profiter. Melody Tzu-Lung Chiu, pour son aide sans fin et son amitié sans frontières. Xu Lufeng pour avoir gentiment accepté de traduire une partie de mes entretiens, et Matteo pour sa patience face à mon italien imparfait. Calli, Daan, Israel, Kai, Kati, Marta, Maria, Angela, Édouard ainsi que tous les amis et collègues rencontrés au cours de cette recherche, à Pékin, sur le mont Wutai, à Ghent, à Perugia, ou même à Paris dans le cadre du séminaire doctoral de l'Inalco, pour leur enthousiasme communicatif et leurs observations constructives. Mais encore Vincent Goossaert, Raoul Birnbaum, André Laliberté, Ann Heirman, Li Yu-chen, Huang Weishan, Elise A. DeVido, Bernard Faure, Carsten Krause, etc. qui m'ont tous apporté leur aide d'une manière ou d'une autre. J'en oublie très certainement, mais j'ai toutefois une pensée chaleureuse pour toutes les personnes croisées dans cette sphère académique.

Sur le terrain, ce sont bien entendu les nonnes des temples Pushou et Dacheng qui ont rendu tout cela possible, en m'ouvrant leurs portes avec la plus grande générosité. Au delà des conditions matérielles, c'est leur amitié renouvelée au fil des ans, et leur accueil bienveillant, qui m'ont poussée à continuer mes recherches. Je voudrais d'abord exprimer ma profonde gratitude à Rurui, abbesse du temple Pushou, pour l'aide qu'elle m'a apportée sans hésitation et pour sa simplicité. Aux nonnes qui ont été mes référentes au sein des deux temples, dont je ne citerai pas le nom, je souhaite dire toute ma reconnaissance pour leur indulgence face à mes nombreuses questions, et pour leur amitié. C'est également à travers cette communauté, ou grâce à mes déplacements sur le terrain, que j'ai rencontré en Chine des personnes aujourd'hui devenues proches. Mes remerciements s'étendent alors à Fu Yiqun, à S.T. et S.Z. qui ont si bien pris soin de moi, à Miao Yulu, à Zong Zixiao au centre de l'EFEO à Pékin, à Rey de la Fondation Tzu Chi, à Teng Weijen de DDM, aux nonnes du temple Nanlin à Taïwan, aux nonnes du temple Jianfu Guanyin à Tianjin, aux bénévoles du camp d'été de la BLA, et de manière générale à toutes les personnes qui gravitent

autour des temples Pushou et Dacheng.

D'autre part, cette thèse n'aurait pu voir le jour sans le soutien inconditionnel reçu dans le cadre familial. J'ai d'abord une gratitude immense pour mes parents, Anne et Patrick, qui dès le départ, bien avant même le début de ce défi fou, ont placé en moi une confiance que je n'avais pas, et n'ont cessé de la cultiver. Je ne serais pas la personne que je suis aujourd'hui sans eux. Mes frères, aujourd'hui devenus adultes et que je prends grand plaisir à (re)connaître, ont le mérite de ne jamais m'avoir laissé tomber : Tom avec son pragmatisme à toute épreuve et son esprit aventureux, Baptiste avec son humour et sa capacité à tout rendre vivant, Antonin avec sa connaissances des Lettres anciennes (qui m'a bien servie) et son esprit mi-réfléchi mi-désordonné, et Pierre avec sa joie de vivre et son ouverture d'esprit. Mes grands-parents, Pierre et Christiane, méritent également toute ma reconnaissance pour leur écoute attentive et leur affection sans faille. Il faut leur reconnaître l'édification d'une grande et folle famille, pleine de joie, et toujours prête à servir de refuge à ceux qui en ont besoin. J'ai d'ailleurs une pensée toute particulière pour Cathy et Maeva. Enfin, à la « belle » famille aussi, Philippe, Agnès, Elena, Théo, merci de m'avoir accueillie à bras ouverts.

Vient ensuite la famille de cœur, celle que l'on choisit, composée de toutes les belles personnes qui m'ont entourée avant et pendant ce travail. Ces personnes ont toujours eu une main rassurante, un clin d'œil complice, un sourire encourageant, un mot pour rire ou pour reconforter, et en cela je leur dois beaucoup :

À Manon, Emmanuelle, Flora, les copines de galère, « celles qui comprennent ». À Marine et à Guy, les Colocs, à qui je dois ma survie à Paris, ma formation culinaire et musicale, et certains de mes meilleurs instants de vie. À Edgar, Dédé, Élise, pour leur amitié durable, qui depuis tout ce temps ne failli jamais. À Vincent et Félicie, la seconde vague, pour leur particularisme et leur éclectisme. À tous ceux qui, en coup de vent ou pour longtemps, se sont posés au 13 rue du Pré-Saint-Gervais et en ont fait la Maison du Bonheur : Axel, Perrine, Aurélia, Mathieu, Manon. Et puis aux autres, Dani, Soile, Omri. Et enfin, à tous les compères de la BULAC, Jean-Baptiste, Argjend, Agnès, Erwan, Aurore, Giulia, Louise et tutti quanti.

À Arnaud, AKA Doudou, je fais cette dédicace distincte. Je tire mon chapeau à sa patience, à son bon sens et son esprit critique, à sa connaissance des « choses de l'ordinateur », et à ses capacités nourricières. Son courage – suffisant pour partir en

Remerciements

Chine sur un quasi coup-de-tête – mais surtout sa stabilité m’ont été essentiels pour surmonter toutes les épreuves, aussi dures soient-elles. Il est mon roc et mes pieds sur terre.

Merci de partager vos lumières, individuelles et collectives, et de croire en moi probablement plus que moi-même.

Je termine par un hommage posthume ému au père Christian Cochini, celui qui m’a mise sur le chemin du temple Pushou, qui m’a si bien transmis son amitié, y compris à distance. Son décès, appris par les nonnes du temple dont il était proche, m’a beaucoup touché, et je regrette à ce jour de ne pas avoir eu le temps de le rencontrer. Je voudrais lui dédier ce travail de thèse dont l’accomplissement lui revient en partie.

La situation précaire des doctorants étant ce qu’elle est, je ne peux faire autrement que de mentionner les nombreux financements qui m’ont tout simplement permis de me rendre sur le terrain, et de m’affranchir des soucis matériels pour me consacrer à ma thèse : la bourse de doctorat de l’Università degli Studi di Perugia a d’abord été cruciale, me garantissant un revenu stable et fixe ces trois dernières années. Des financements occasionnels ont par ailleurs favorisé mes déplacements à l’étranger, dont l’allocation de terrain de l’EFEO, et les aides à la mobilité de l’Inalco, ainsi que celles reçues dans le cadre du programme doctoral de coopération sino-étrangère de l’Institut Confucius (*Zhongwai hezuo peiyang boshi xiangmu* 中外合作培养博士项目), et du programme d’échange de l’Università degli Studi di Perugia avec l’Academia Sinica.

Notes de rédaction

Sauf indication contraire, il sera ici fait usage du sanskrit plutôt que du pāli pour ce qui a trait au vocabulaire bouddhiste, noms propres inclus. De manière générale, les noms communs en sanskrit, et en chinois transcrits selon la méthode de romanisation *pinyin*, apparaîtront dans ce document en italique, et les noms propres en caractère droits avec une majuscule. Les caractères seront ajoutés aux termes chinois à leur première occurrence. L'ensemble de ces termes sera référencé dans un index.

Les termes sanskrits communément acceptés et relativement courants aujourd'hui dans les publications académiques, selon la liste compilée par le *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (Jackson 1982), n'apparaîtront pas en italique, n'accepteront pas de pluriel, mais conserveront leurs diacritiques : bhikṣu, bhikṣuṇī, bodhi, bodhisattva, dharma, karma, Mahāyāna, mantra, nirvāṇa, saṃsāra, saṅgha, stūpa, sūtra, Vinaya. Certains autres, pourtant présents dans l'article du JIABS, semblent moins communs et apparaîtront en italique : *dhyāna*, *karuṇā*, *pāramitā*, *pratimokṣa*.

Cette recherche s'inscrivant dans le cadre de la Chine continentale et contemporaine, le système de *pinyin* chinois et les caractères simplifiés seront utilisés par convention. Les noms de lieux seront rendus le cas échéant dans leur acception française sans *pinyin* ou caractères (Pékin, Nankin, Shanghai, Hong Kong), et il en sera de même pour les noms de personnages historiques (Sun Yat-sen).

Enfin, les termes « Pushou », « Dacheng », « Qingtai » ou « Rurui », au cœur de cette recherche, ne figureront pas dans l'index en raison de leurs très nombreuses occurrences.

Cette thèse a été rédigée sous L^AT_EX et les quelques problèmes de mise en forme qui peuvent subsister à ce jour sont le seul fait de ma méconnaissance du système logiciel et de son langage. D'autre part, si malgré toute ma vigilance des erreurs venaient à se glisser dans le manuscrit, j'en assume l'entière responsabilité et présente mes excuses au lecteur.

Introduction : du temple Pushou à sa problématisation

À la fin de ma première année de master, en 2014, et après avoir recensé un certain nombre de sources sur le bouddhisme (*fojiao* 佛教) des époques modernes et contemporaines, j'avais déjà pu constater que l'histoire du bouddhisme était pratiquement exclusivement racontée du point de vue masculin¹. D'autre part, les travaux académiques sur les femmes bouddhistes en Asie, nonnes y compris, me semblaient plutôt rares, et plutôt centrés sur des problématiques féministes ou genrées, portées par la recherche occidentale. C'est pourquoi dès la deuxième année de master j'ai voulu apporter un éclairage différent en relatant les expériences et pratiques propres à une communauté de nonnes en Chine contemporaine, dans la continuité des ethnographies réalisées par Qin (2000) sur le temple Fuhu (伏虎寺), Bianchi (2001) sur le temple Tiexiang (铁像寺), Campo (2020) sur le temple Dajinshan (大金山寺), ou encore par Schneider (2013) sur le Tashi Gönsar au Tibet et Dolma Ling en exil, et Yü (2013) sur le temple Xiangguang (香光寺) à Taïwan, entre autres. Puisque mes recherches précédentes sur l'évolution des relations entre le bouddhisme chinois et le bouddhisme tibétain m'avaient déjà menées vers le mont Wutai (五台山), dans la province du Shanxi (山西), entrer en contact avec un temple de nonnes sur place me semblait tout désigné. La chance m'a alors souri quand je suis tombée sur un texte du père Christian Cochini, jésuite français résidant à Hong Kong, relatant l'une de ses visites au temple Pushou (普寿寺) ou temple de la Longévitité Universelle. En effet, il m'a par la suite aimablement introduite auprès de cette communauté dont il était proche, et c'est ainsi grâce à la magie du hasard ou de la « destinée » (*yuanfen* 缘分), combinée à celle des « relations » (*guanxi* 关系), que j'ai entamé mon histoire

1. Il existe toutefois des initiatives notables, comme les recueils hagiographiques intitulés « Biographies de nonnes » (*Biqiuni zhuan* 比丘尼传) au VI^e siècle, ou la « Suite des biographies de nonnes » (*Xu biqiuni zhuan* 续比丘尼传) au XX^e siècle, contrebalançant les différentes « Biographies des moines éminents » (*Gaoseng zhuan* 高僧传) au VI^e siècle, *Xu gaoseng zhuan* 续高僧传) au VII^e siècle, *Song gaoseng zhuan* 宋高僧传) au X^e siècle).

avec le temple Pushou, objet de mes recherches de master puis de doctorat.

Ce projet d'ethnographie témoigne dès le début d'une volonté de lever le voile sur la communauté des nonnes bouddhistes en s'attardant sur les priorités et stratégies qui lui sont propres, quand trop nombreux sont ceux qui ignorent encore l'existence même de cette communauté. Mais il s'agit également de rendre compte de la situation du bouddhisme contemporain dans le contexte socio-politique de la Chine continentale. S'il n'est pas possible de généraliser à partir d'une étude de cas, il me semble, à l'instar de Qin (2000, 28), que de par la standardisation de la religion dans le contexte chinois, étudier le temple Pushou peut permettre de formuler un certain nombre d'hypothèses et de conclusions sur l'état actuel du bouddhisme. En tant que temple public, proche du pouvoir, et s'inscrivant pleinement dans le cadre de l'institutionnalisation du bouddhisme, le temple permet en effet de se faire une idée du type de monachisme promu en Chine par les autorités politiques et religieuses, modèle uniformisé capable de générer l'orthodoxie au sein des communautés de nonnes et de moines – en cela il est représentatif. Mais se concentrer sur un cas particulier, tout en le confrontant à d'autres, permet également de faire surgir son originalité, de par sa capacité à intégrer le modèle dominant pour se réinventer et développer des initiatives et innovations qui lui sont propres. Plusieurs points font d'ailleurs la spécificité de cet objet d'étude constitué par le temple Pushou et les institutions qu'il supervise au sein du projet « Trois-Plus-Un » (Sanjiayi jiaoyu gongcheng 三加一教育工程) : 1. Ils sont gérés par une communauté de nonnes actives, capables et éduquées quand le monde bouddhiste est encore dominé rituellement et institutionnellement par les moines, 2. cette communauté prospère et se développe dans un contexte de sécularisation du religieux à priori hostile, 3. elle axe sa production du bouddhisme sur la diversification des expériences bouddhistes, entre discipline, éducation, et philanthropie, et des environnements, entre site touristique isolé et contexte urbain. C'est ce particularisme, aussi bien que cette tendance à la représentativité qui font du temple Pushou et du projet « Trois-Plus-Un » un objet complet et précieux pour l'étude du bouddhisme contemporain en Chine continentale.

Un objet d'étude en construction

Le temple Pushou et le projet « Trois-Plus-Un »

Le temple Pushou est situé sur l'une des quatre montagnes sacrées bouddhistes de Chine, le mont Wutai², dans la province du Shanxi, en Chine continentale, et ouvre ses portes en 1991 après que ses locaux ont été restaurés. Construit supposément entre 1086 et 1090, il héberge des communautés de moines jusqu'à la Révolution culturelle (1966-1976). Il est successivement appelé Grand temple Huayan (Da Huayan si 大华严寺) et Grand temple Xiantong (Da Xiantong si 大显通寺), et identifié en 1908 comme un temple de la tradition tibétaine, celui du 13^{ème} Dalai Lama (Bei 1994, 30; Mao 2015, 1). Pendant la Révolution culturelle, les bâtiments monastiques sont réquisitionnés pour accueillir un centre de santé, et partiellement détruits. D'ailleurs, dans un document complet sur le projet « Trois-Plus-Un » rédigé par l'une des nonnes du temple Dacheng, ils sont dit en « ruines » (*feixu* 废墟), et la reconstruction par les nonnes qualifiée d'un processus de « création à partir de rien » (*baishouqijia* 白手起家)³. C'est effectivement seulement en 1991 que le lieu est investi par une communauté monastique féminine, de tradition bouddhiste chinoise, et qu'est fondé le temple Pushou. Les bâtiments sont dans un premier temps restaurés par Rurui (如瑞 1957-), son abbesse actuelle, accompagnée de l'une de ses consœurs, Miaoyin (妙音 1957-), un projet financé selon la légende par leurs seules économies, soit 105 yuan (environ 13 euros selon les taux actuels). Elles se font également aider par une groupe d'une trentaine de disciples et de laïcs, et passent la première année à reconstruire et ériger de nouveaux bâtiments, à rendre le temple habitable⁴. Des informations

2. Les trois autres sont les monts Emei (峨眉山) au Sichuan (四川), Putuo (普陀山) dans le Zhejiang (浙江), et Jiuhua (九华山) dans l'Anhui (安徽). Le mont Wutai désigne à la fois une chaîne montagneuse qui culmine à 3 061 mètres d'altitude, et une zone spécifique au sein de celle-ci, délimitée par cinq sommets, d'où son nom en chinois de « Mont aux cinq terrasses ». Ces dernières sont simplement nommées d'après leur disposition dans l'espace, soit les terrasses (*tai* 台) centrale (*zhongtai* 中台), du nord (*beitai* 北台), du sud (*nantai* 南台), de l'est (*dongtai* 东台) et de l'ouest (*xitai* 西台). Sur le plan géographique, le site se situe dans la province du Shanxi, à environ 220 kilomètres de sa capitale, Taiyuan (太原), et à quelques 300 kilomètres de Pékin. La zone circulaire qui englobe les cinq terrasses et la vallée qu'elles entourent s'étendrait, selon Tuttle (2006, 2), sur environ 65 000 hectares – ou 59 000 hectares selon les services touristiques du site lui-même. La ville située dans la vallée au centre de la zone se nomme Taihuai (台怀), et le temple Pushou se trouve dans sa partie nord. Depuis 2009, le mont Wutai est par ailleurs inscrit au patrimoine mondial de l'UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization).

3. Voir l'annexe B, et le document en question, transmis en 2017, à la p. 291.

4. Ces anecdotes figurent sur le site actuel du temple Pushou, à la page http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_31.html. Elles sont également mentionnées par Mao (2015, 3).

qui par leur caractère exceptionnel alimentent certainement la réputation du temple et de son abbesse, mais dont la véracité peut être mise en question. Un article sur les différentes communautés de nonnes du mont Wutai avance notamment que le projet de restauration est partiellement financé par le gouvernement, et que plus de cinquante personnes viennent prêter main forte à Rurui et Miaoyin (Bei 1994, 30).

Toujours est-il que l'intervalle de plus de vingt ans entre la dernière utilisation de l'actuel temple Pushou en tant qu'édifice religieux, et sa récupération par Rurui en 1991, marque une rupture significative dans la tradition attachée au lieu. De la même façon que les nonnes taïwanaises du temple Xiangguang étudiées par Yü (2013), qui investissent un site plusieurs fois reconstruit suite à des tremblements de terre, celles du temple Pushou profitent de cette rupture pour établir leur propre « image de marque » ou modèle. Ce n'est en effet qu'à leur arrivée que celui-ci devient non seulement un temple du bouddhisme chinois, mais également un temple « public » ou des « dix directions » (*shifang conglin* 十方丛林, *shifang daochang* 十方道场)⁵. Il ne peut dès lors être représentatif que de ce type de temple, et non des temples « héréditaires » (*zisun miao* 子孙庙), plus humbles mais plus nombreux en Chine continentale⁶. Un nouveau départ qui est d'autant plus manifeste que le site du temple Pushou ne fait aucune mention à l'histoire du temple avant 1991, histoire qui n'est pas familière aux nonnes qui y résident elles-mêmes.

En revanche, ce qui est mis en avant et valorisé par son rapport à la continuité est l'affiliation aux réseaux de nonnes éminentes, manière de légitimer l'orientation prise par le temple. Rurui a en effet été l'élève des nonnes Longlian (隆莲 1909-2006) et Tongyuan (通愿 1913-1991), et leur influence dans les domaines monastiques et éducatifs – on y reviendra – se retrouve dans les deux caractéristiques majeures faisant la réputation du temple Pushou encore aujourd'hui. Il est en effet dans un premier temps conçu comme un « centre du Vinaya » ou une « institution Vinaya-centrée » (Chiu 2017, 154-155), ce qui signifie qu'il se spécialise dans l'étude et la mise en pratique du Vinaya (*jielü* 戒律), le corpus de textes disciplinaires qui régit la vie monastique et le comportement du saṅgha. D'autre part, il héberge dès 1992 un institut pour les nonnes, enregistré en tant qu'« Institut des nonnes du mont Wutai

5. Appartenant à l'ensemble du saṅgha, et souvent grands par leur taille et par leurs effectifs, ces temples se distinguent en ce que leur abbé ou abbesse ne vient pas du lignage ou de la famille de tonsure du précédent dirigeant, mais de l'extérieur, ou de toutes les directions. Les dix directions en question sont les points cardinaux et intercardinaux, ainsi que le zénith et le nadir (Buswell et Lopez 2014, 804).

6. Ces derniers appartiennent à un lignage et se transmettent de maître à disciple. On peut notamment se référer à la description qu'en fait Welch (1967, 129-134).

de Chine » (Zhongguo Wutaishan nizhong foxueyan 中国五台山尼众佛学院) en 2011. L'Institut, ne proposant au départ que des formations courtes, est devenu en l'espace de trois décennies, avec le soutien financier du gouvernement, l'un des principaux établissements d'enseignement moderne pour les nonnes en Chine continentale.

Par ailleurs, le temple Pushou, qualifié par Qin (2000, 13) de temple « star », accueille aujourd'hui la communauté de nonnes la plus étendue du pays⁷. Le nombre de résidentes permanentes au seul temple Pushou s'élève à environ 600 personnes, novices, postulantes et nonnes comprises, mais peut atteindre les 800 durant la période la plus chargée de l'année, à savoir la retraite d'été (*anju* 安居). En 2019, elles étaient précisément 799 à y loger durant cette période particulière, un chiffre global qui change d'année en année et qui comprend à la fois les résidentes permanentes du temple, les étudiantes des programmes longs de l'Institut, et celles des programmes courts. Cette dernière donnée peut être mise en relation avec les chiffres fournis pour le mont Wutai, issus d'un texte de 2012 : il y aurait jusqu'à 5 000 membres du saṅgha présents sur l'ensemble du complexe montagneux durant les mois d'été répartis dans 108 temples du bouddhisme chinois et tibétain (Zhou 2012, 55), les résidentes du temple Pushou représentant alors environ 16% de cette population.

Une fois ces deux premières institutions établies, et leur réputation assise, Rurui lance en 2006 le projet « Trois-Plus-Un » (Sanjiayi jiaoyu gongcheng) ou « projet d'éducation du saṅgha ». Celui-ci combine, comme son nom l'indique, les compétences de trois établissements distincts, le temple Pushou, le temple Dacheng (大乘寺)⁸, et la BLA (Bodhi Love Association, Puti aixin xiehui 菩提爱心协会), le « Plus-Un » faisant référence à la maison de retraite Qingtai (Qingtai anyang yuan 清泰安养园), programme principal géré par l'association (voir FIG. 1). À l'exception du temple Pushou, tous sont situés à Jinzhong (晋中), dans la proche banlieue de Taiyuan,

7. Si l'on fait seulement référence aux communautés de nonnes résidant au sein des temples. D'autres bien plus importantes existent en effet, notamment dans le bouddhisme tibétain, rassemblées autour de bâtiments religieux en larges campements de huttes de fortune. À Yachen Gar par exemple, dans la province du Sichuan à l'ouest de Chengdu (成都), le « monastère » ou « campement » accueille en 2018 environ 10 000 nonnes, selon des chiffres non-officiels (voir entre autres Oostveen 2020).

8. C'est ici un choix conscient de transcrire les caractères 大乘, dans le nom du temple, par le *pinyin* "Dacheng", et non par "Dasheng" pourtant plus communément accepté pour parler du bouddhisme Mahāyāna (Dasheng fojiao 大乘佛教). Bien que cette transcription ne soit pas rendue officielle, les nonnes et laïcs affiliés aux deux temples emploient en effet le premier plutôt que le second, et selon l'une de mes interlocutrices considèrent même "Dacheng" comme la prononciation la plus courante des deux. Cette décision est alors motivée par une volonté de promouvoir des considérations émiques.

capitale provinciale du Shanxi.

La reconstruction des locaux de l'actuel temple Dacheng, originellement érigé sous les Song du nord (Bei Song 北宋, 960-1127) entre 1017 et 1021, commence après qu'il a été officiellement cédé au temple Pushou par les autorités du district de Yuci (榆次) en février 2005. En tant que temple-branche (*fenyuan* 分院), il est supervisé, financé et géré par le temple Pushou, et s'il est dirigé par une nonne attitrée, son abbesse reste tout de même Rurui⁹. Ayant la capacité d'accueillir jusqu'à 500 résidentes, il n'en héberge cependant en 2017 que 260¹⁰. N'étant pas un centre du Vinaya comme le temple-mère, il est cependant particulièrement actif dans le domaine éducatif : parfois appelé « département de la vaste érudition » (*guangxue bu* 广学部), il propose également des enseignements aux nonnes en tant que branche de l'Institut (Nizhong foxueyuan *fenyuan* 尼众佛学院分院), ainsi qu'aux laïcs.

La BLA est enregistrée auprès des autorités la même année, en mai 2005. Si elle opère dans un premier temps depuis le temple Dacheng, elle emménage dans des locaux dédiés en 2018, locaux situés juste en face du temple. Il s'agit d'une association à but non lucratif, dont les revenus proviennent exclusivement des donations et des cotisations mensuelles des membres, et qui est gérée par les laïcs sous la supervision des nonnes. Ses attributions principales consistent en la publication de la revue de la communauté (intitulée Puti yuan 菩提愿), la formation des bénévoles (*yigong* 义工), l'organisation de cérémonies et notamment de libération d'animaux (*fangsheng* 放生), ainsi que la gestion des camps d'été bouddhistes (*xialingying* 夏令营) pour les jeunes. Elle récolte également de manière épisodique des dons matériels et financiers, et organise des rituels de bénédiction à la suite de catastrophes naturelles. D'autre part, elle gère également la maison de retraite Qingtai, située sur un vaste terrain un peu en dehors de la ville de Jinzhong depuis 2007. Cette dernière n'accueille pour l'instant que des personnes âgées appartenant aux cercles proches des nonnes, mais a pour objectif de s'ouvrir à terme à toute personne dans le besoin et remplissant les conditions d'entrée. En 2017, les locaux de la maison de retraite hébergeaient trente-cinq pensionnaires âgés de plus de 60 ans, membres du saṅgha ou laïcs bouddhistes, hommes ou femmes, ainsi que quatre-vingt-quinze nonnes. Ce dernier chiffre, ajouté à ceux donnés précédemment pour les temples Pushou et Dacheng, amène la com-

9. Les spécificités des « temples-branches » (*fenyuan*), subordonnés à leurs « temples-mères », sont détaillées dans Welch (1967, 134-138). On trouve également dans la section concernée un tableau comparatif des temples « publics », « héréditaires », et « temples-branches ».

10. Une information fournie par l'une des nonnes du temple Dacheng, au cours d'un entretien formel réalisé au temple Dacheng le 2 juin 2017, voir annexe A.

munauté du projet « Trois-Plus-Un » à atteindre approximativement 1 155 membres à capacité maximum.



(a) Le temple Pushou 普寿寺 (© temple Pushou - 2011)



(b) Le temple Dacheng 大乘寺 (© temple Pushou - 2017)



(c) L'association Bodhi Love 菩提爱心协会 (© Amandine Péronnet - 2018)



(d) La maison de retraite Qingtai 清泰安养园 (© Amandine Péronnet - 2018)

FIG. 1 : Les quatre institutions du projet « Trois-Plus-Un »

La structure du projet « Trois-Plus-Un » est alors construite autour de ces trois institutions, chacune d'entre elle développant en théorie une expertise spécifique dans un domaine du bouddhisme contemporain, complémentaire des autres. Le temple Pushou est alors en charge de l'élévation spirituelle par la pratique, le temple Dacheng de l'aspect éducatif, et la BLA de la philanthropie, cette répartition tripartite donnant lieu à ce qui est aujourd'hui le slogan du projet : « la pratique comme base, l'éducation comme assurance, et la philanthropie comme moyen expédient »¹¹. S'il ne s'agit là que d'un cadre théorique et qu'en pratique ces domaines se chevauchent souvent, il permet d'identifier les différents enjeux auxquels les nonnes souhaitent s'attaquer à l'époque contemporaine, à savoir améliorer la pratique religieuse grâce à la mise en application du Vinaya, promouvoir l'éducation supérieure pour les nonnes,

11. “以修道为根本，教育为保证，慈善为方便”，slogan qui est notamment mentionné sur le site du temple, à la page http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_9.html.

et s'engager activement dans la société. De manière plus générale, selon Rurui, le projet « Trois-Plus-Un » est simplement l'outil le plus efficace pour combler les exigences de l'époque actuelle, alors que « la société a besoin de la sagesse contenue dans le dharma, et le bouddhisme a besoin de membres du saṅgha exceptionnellement talentueux pour administrer les temples en conformité avec la doctrine. »¹².

Ces éléments descriptifs ne donnent pour l'instant qu'un aperçu incomplet et succinct du temple Pushou et de son projet « Trois-Plus-Un », mais ils ont le mérite de planter le décor dans lequel se déroule cette recherche, décor auquel il sera constamment fait référence. Ce sont en effet les spécificités de ce projet et du temple Pushou en tant que temple institutionnel du bouddhisme chinois, et en tant que temple de nonnes, qui seront approfondies au fil des chapitres, et mises en relation avec les mutations du bouddhisme contemporain dans les champs de la vie monastique, de l'éducation, de la philanthropie. Les observations faites au sein de ces institutions en vues et influentes participeront alors au référencement d'un certain nombre de ces mutations.

Rurui 如瑞 ou le charisme serein

Il me paraît utile de dresser également le « décor » qui environne l'abbesse des temples Pushou et Dacheng, présidente de l'Institut des nonnes du mont Wutai, et initiatrice du projet « Trois-Plus-Un ». Cet éclairage est nécessaire afin de mieux cerner les expériences et rencontres formatrices qui composent sa trajectoire individuelle, et qui définissent ses motivations et priorités dans la gestion de sa communauté et des institutions qu'elle dirige.

Les éléments biographiques sur Rurui avant son arrivée au mont Wutai en 1991 sont assez peu nombreux¹³. Née en 1957 à Taiyuan, la capitale provinciale du Shanxi, on ne sait à quel point son enfance a pu être impactée par les troubles politiques. Elle doit toutefois recevoir une bonne éducation puisqu'après la fin de la Révolution culturelle elle obtient un diplôme universitaire en littérature de l'école normale de Taiyuan (Taiyuan shifanxueyuan 太原师范学院), et poursuit ses études de langue

12. “社会需要佛法的智慧,佛教需要优秀的僧才来住持正法”. Il s'agit là d'un extrait d'un document écrit reçu le 19 septembre 2019, listant les réponses de Rurui à des questions transmises le 8 août 2019, alors qu'un entretien en face-à-face s'était avéré impossible.

13. Cette section s'appuie majoritairement sur les textes de Mao (2015) et Péronnet (2020), ainsi que sur les rares informations fournies sur le site et les brochures papier du temple Pushou ou glanées au fil d'entretiens formels et informels.

et littérature chinoise à l'université normale de Pékin (Beijing shifan daxue 北京师范大学). Elle devient par la suite enseignante du secondaire, tout en mûrissant sa réflexion sur l'éducation bouddhiste. Il semble que ce soit cependant sa rencontre avec la nonne Tongyuan qui la décide à entrer dans les ordres, ce qu'elle fait en recevant la tonsure en 1981 au temple Fahai (法海寺) dans la province du Shanxi. À la même époque, au début des années 1980, elle devient également l'assistante d'une autre nonne éminente, Longlian, qu'elle suit au temple public de nonnes Aidao (爱道堂) à Chengdu, dont elle est l'abbesse. En 1984, Rurui reçoit l'ordination plénière (*juzu jie* 具足戒 ou *dajie* 大戒) au temple Huayan (华严寺) de Datong (大同), encore une fois au Shanxi, au cours d'une session organisée et menée par Tongyuan, qui y joue le rôle de maître d'ordination (Wen 1991, 33; Li Hongru 1992, 257) : Rurui devient alors la disciple d'ordination de Tongyuan. Elle étudie ensuite pendant quelques années à l'Institut des nonnes du Sichuan (Sichuan nizhong foxueyuan 四川尼众佛学院) inauguré en 1983 et ouvert en 1984 par Longlian. Dans la deuxième moitié des années 1980, elle rejoint Tongyuan dans la province du Shaanxi (陕西) où elle a créé en 1986 un lieu consacré à l'étude des textes de discipline monastique ou Vinaya, l'ermitage Jixiang (Jixiang jingshe 吉祥精舍).

À la mort de Tongyuan en 1991, Rurui fonde à l'âge de 34 ans les deux institutions qui vont être à la base de sa réputation, à savoir le temple Pushou et, un an plus tard, l'Institut des nonnes du mont Wutai, dont elle devient respectivement abbesse et présidente. Le développement de ces institutions et leur rayonnement croissant sous son influence, ainsi que son affiliation aux réseaux de Longlian et de Tongyuan, permettent à Rurui de décrocher des postes hauts-placés au sein des organes bouddhistes institutionnels. Elle est notamment élue vice-présidente (*fuhuizhang* 副会长) de l'association bouddhiste du Shanxi en 1997, et au niveau national fait également partie du groupe des vice-présidents de l'ABC (Association des Bouddhistes de Chine, Zhongguo fojiao xiehui 中国佛教协会) depuis 2010¹⁴.

Rurui appartient alors à une génération de leaders bouddhistes nés avant la Révolution culturelle, ordonnés après l'ouverture de la Chine et les réformes économiques (*gaige kaifang* 改革开放) de Deng Xiaoping (邓小平, 1904-1997) en 1978, et relativement jeunes lors de leur accession à des positions de responsabilité. De la même façon que ses pairs, elle a eu à s'adapter aux changements de politiques religieuses à la fin de l'ère maoïste, et a participé à la mise en place d'une nouvelle relation entre l'État et

14. Une information corroborée entre autres par la notice biographique publiée sur le site de l'ABC, à la page <http://www.chinabuddhism.com.cn/djc/jj1sh/2015-04-25/8619.html>.

la religion. Elle a su légitimer sa place aux yeux des institutions, de sa communauté, et de la société en général, mais également celle de son organisation. On le verra tout au long de ce travail, la construction ou l'obtention de cette légitimité est essentielle à la survie du bouddhisme en Chine contemporaine, et Rurui l'a faite reposer sur sa capacité à négocier avec les instances politiques, sur son respect de la tradition, de la discipline, sur sa promotion de l'éducation moderne, etc. Mais ces accomplissements ne sont pas non plus étrangers à l'autorité naturelle, ou le charisme, qu'elle dégage en tant que leader bouddhiste.



FIG. 2 : Rurui (如瑞, 1957-) (© temple Pushou - 2011)

La première fois que j'ai rencontré Rurui, le 3 juillet 2015, je ne savais pas à quoi m'attendre, et ce qui m'a d'abord marquée a été son calme apparent, son attitude accessible mais toujours digne et sereine, alors qu'elle répondait aux questions de laïcs buvant ses paroles. Elle semblait dégager une aura qui lui a assez spontanément valu le qualificatif de « charismatique » dans mon journal de terrain de l'époque. Elle semble avoir laissé une première impression similaire à d'autres, qui la décrivent comme « sérieuse et digne » (“*wenzhong er duanzhuang*” 稳重而端庄), ou comme une personne à « l'apparence d'une érudite grave et sérieuse » (“*xiang yi wei shenchen wenzhong de xuezhe*” 像一位深沉稳重的学者) (respectivement Tan Xixian 2000, 42; Zhang Zai 2002, 69). Un entretien avec une nonne du temple Pushou souligne également l'emprise qu'elle peut avoir sur la communauté laïque :

[...] [visitors] always praise the abbot in practice, in preaching dharma, in being very humble and discrete. People coming here, really, a lot of people coming here, [...] they're eager to visit our dean, the dean [...] in this academy. Because they have a lot of questions in their lives, in their study, [...] so they want to get good answer with their problem. [...] after they listen to the preaching, and [receive] some special instruction from the dean, their life view and world view

[is somewhat] purified and upgraded¹⁵.

Plusieurs éléments apparaissent ici, et outre le comportement exemplaire non-ostentatoire de l'abbesse, c'est notamment sa capacité à conseiller ceux qui viennent la consulter qui est louée, une capacité qui semble basée sur sa sagesse et sa connaissance du bouddhisme. Des rencontres publiques hebdomadaires sont par ailleurs organisées par le temple afin de permettre aux visiteurs de passage d'obtenir des réponses à leurs questions. Pour mon interlocutrice, nonne au temple Pushou et proche de Rurui, c'est en effet d'abord son travail sans relâche à la propagation du bouddhisme et du Vinaya auprès des laïcs et des nonnes qui fait sa réputation. De manière plus personnelle, elle décrit ainsi sa relation à l'abbesse :

She influenced me a lot, not only in the theory. [...] We follow her and especially we listen to her preaching everyday [...] but also [...] we can follow her to feel her compassion, her wisdom and her skillful means in helping people, to introduce the dharma to people. She influenced me a lot and due to the meeting with her I decided to strengthen my faith, to be a monastic and to propagate dharma to all people¹⁶.

Par "theory" et "preaching", elle ramène à son érudition et à ses capacités d'enseignement, mais elle cite également un certain nombre de qualités qui font de l'abbesse, selon elle, un bon leader bouddhiste : sa compassion, sa sagesse, son utilisation de moyens expédients dans la transmission du dharma. Rurui est d'autre part une source d'inspiration personnelle pour cette nonne, qui assujettit sa décision d'entrer dans les ordres à leur rencontre.

Si l'on reprend tous ces éléments, et que l'on se base sur les travaux de Max Weber, Rurui semble d'abord être en possession d'un charisme de fonction, dérivé de sa position et de la reconnaissance de cette position en tant qu'abbesse par les institutions. Elle peut en outre être détentrice de charismes spécifiques, à savoir d'une virtuosité qui s'exprime dans un domaine particulier et par une action dans le monde, comme le charisme de la foi, de la vertu – forme de grâce légitimatrice d'une fonction héritée –, de l'illumination, de la bonté. Les capacités de clairvoyance et de

15. Cet entretien formel en anglais a été réalisé peu de temps après cette première rencontre, le 7 juillet 2015 au temple Pushou, voir annexe A. Les maladroites en anglais ont été lissées, et les onomatopées et répétitions marquant l'hésitation de mon interlocutrice ont été ôtées pour une meilleure lisibilité.

16. Citation issue du même entretien que celui mentionné ci-dessus, enregistré le 7 juillet 2015 au temple Pushou.

guérison attribuées à Rurui par les laïcs et les nonnes, dérivées de sa compassion, peuvent également pointer vers un charisme personnel, reconnu à un individu qui aurait accès à des dispositions inaccessibles au commun des mortels¹⁷. Enfin, c'est parce qu'elle s'inscrit dans les réseaux de ses maîtres Tongyuan et Longlian qu'elle hérite du prestige qui y a été accumulé¹⁸.

Les travaux de Goossaert autour de cette notion, appliquée aux spécialistes religieux en Chine contemporaine, questionnent toutefois la détention par Rurui d'une réelle « autorité charismatique », par opposition à un simple « potentiel charismatique » ou à la production d'un sentiment d'« admiration » (voir Goossaert 2008). Dans un premier temps, le type de discours utilisés pour louer Rurui ou ses accomplissements, ainsi que les types de charismes wébériens identifiés plus haut, correspondent en grande majorité aux idiomes que Goossaert identifie comme ceux de l'accomplissement spirituel (son atteinte d'un niveau de compassion tel qu'elle peut guérir et prendre soin des êtres), de l'érudition (sa maîtrise du Vinaya et son haut niveau académique¹⁹) et du « leadership » (ses capacités fédératrices en tant qu'abbesse, présidente de l'Institut, et cadre au sein des associations bouddhistes). Le fait qu'elle ait réussi, et ce dès la création du temple Pushou, à tisser une relation contractuelle avec ses disciples et étudiants basée sur ces idiomes, et à former autour d'elle une communauté, remplit la seconde condition citée par Goossaert pour le développement d'une « autorité charismatique ». Ainsi une partie de sa légitimité en tant que leader bouddhiste à l'époque contemporaine découle non seulement de l'héritage de ses maîtres, mais également de sa capacité à transformer ce « potentiel » en « autorité ». Entretenir cette autorité charismatique en jouant sur certains idiomes grâce à l'iconographie – celui du « leadership » vient à l'esprit lorsque l'on regarde la FIG. 2 – et en remplissant le contrat passé dans la relation émotionnelle à sa communauté, est alors essentiel à la reconnaissance et au maintien de sa position en tant que spécialiste religieuse leader du plus grand temple de nonnes du bouddhisme chinois.

17. Sur les différents types de charismes mentionnés dans les travaux de Weber, voir Dericquebourg (2007).

18. Weber a notamment développé l'idée selon laquelle, dans le système de caste indien, le charisme individuel pourrait être attaché à une lignée, puis transféré à ses héritiers, dans un processus de légitimation mutuelle (Weber 2003, 135-136). Dans le cas du bouddhisme aux époques modernes et contemporaines, ce sont les moines et nonnes éminents qui transfèrent leur propre charisme à leurs disciples à travers le lignage, ou à leurs étudiants selon les réseaux formés au sein des structures éducatives.

19. Elle reçoit notamment en novembre 2017 un diplôme de doctorat en Études bouddhistes à titre honorifique, de l'université thaïlandaise MCU (Mahachulalongkornrajavidyalaya University), ou en chinois Taiguo mohe zhu la long gong daxue 泰国摩诃朱拉隆功大学.

La méthode : ethnographie d'un temple du bouddhisme chinois contemporain

Terrain physique et méthode ethnographique

En juillet 2015, je me suis rendue pour la première fois au temple Pushou dans le cadre de mes études de master. Je n'y suis alors restée qu'une dizaine de jours, séjournant à l'intérieur même du temple en compagnie d'un groupe de jeunes bénévoles laïques. C'est ce terrain préalable qui a posé les bases de ma relation à la communauté, et a permis de récolter un certain nombre de données sur le temple Pushou, essentielles à la poursuite de la recherche en doctorat. Ces données, pour la plupart encore d'actualité et pertinentes aujourd'hui, seront partiellement utilisées au cours de ce travail de thèse, travail qui cependant est avant tout issu de plusieurs séjours effectués entre 2017 et 2019, d'une durée cumulée d'environ trois mois et demi. Dans un premier temps, grâce à l'allocation de terrain de l'EFEO (École Française d'Extrême-Orient) et à l'aide à la mobilité de l'INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales), j'ai en effet pu me rendre en Chine durant les mois de mai et de juin 2017. Tout en travaillant par intermittence dans les locaux de l'EFEO à Pékin, j'ai réalisé deux terrains, l'un au temple Pushou, l'autre pour la première fois au temple Dacheng, ce qui m'a donné l'opportunité de découvrir également les autres institutions du projet « Trois-Plus-Un », la BLA et la maison de retraite. Entre février et août 2018, financée à la fois par la bourse de doctorat de l'Institut Confucius et par l'Università degli Studi di Perugia, j'ai passé six mois en Chine, à étudier à l'université Renmin de Chine (Zhongguo Renmin daxue 中国人民大学). Durant cette période je me suis rendue sur le terrain à cinq reprises, trois fois au temple Dacheng et à la BLA, et deux au temple Pushou. L'objectif était alors de me focaliser sur le projet « Trois-Plus-Un » et en particulier sur l'association, en s'intéressant aux expériences des laïcs bénévoles, plus accessibles que les nonnes. Enfin, un dernier séjour en Chine et à Taïwan entre mi-juillet et mi-septembre 2019, rendu cette fois possible grâce à l'aide à la mobilité de l'INALCO, celle du CEIB (Centre d'Études Interdisciplinaires sur le Bouddhisme), et le programme d'échange de l'Università degli Studi di Perugia avec l'Academia Sinica, a donné lieu à un terrain d'un peu plus d'un mois au temple Pushou. Il a également favorisé à Taïwan une première approche des grandes organisations bouddhistes que sont la Fondation Tzu Chi (Fojiao ciji cishan shiye jijinhui 佛教慈济慈善事业基金会) et DDM (Dharma

Drum Mountain, Fagushan 法鼓山), ainsi qu'un court terrain au temple de nonnes Nanlin (南林尼僧苑).

S'il a été possible lors de mon premier terrain en 2015 de loger au sein même du temple Pushou et ainsi de partager la vie quotidienne de ses résidentes, cette expérience n'a malheureusement pas pu être renouvelée par la suite. À partir de 2017 en effet, et dans l'anticipation de mes visites futures sur toute la durée du doctorat, le temple prend la décision de ne plus me loger. En l'absence de nouvelle législation sur le sujet, et étant donné que mon lieu de résidence doit systématiquement être déclaré auprès des autorités locales, j'interprète alors cela comme un acte de distanciation de l'étrangère que je suis, une mesure préventive prise par le temple afin d'éviter tout risque en tant que site religieux. Être sur le terrain dans ces conditions signifie alors loger dans des hôtels proches des temples Pushou ou Dacheng, et m'y rendre quotidiennement pour une raison précise, en général pour assister à la liturgie, aux cérémonies, pour les repas ou pour un rendez-vous. Il devient dès lors relativement difficile d'imposer ma présence sur de longues périodes – d'autant plus lorsque la note d'hôtel est réglée par le temple Pushou – ou encore de m'éterniser dans l'enceinte des temples sans motif valable. Paradoxalement, cet arrangement me permet d'avoir plus d'autonomie dans mes mouvements et dans l'organisation de mon emploi du temps. À la BLA notamment, où ne logent que des laïcs, il m'est possible de passer la journée complète en observation sans grande supervision, et à partir de juillet 2018, après enregistrement auprès du bureau de police local, d'être hébergée à temps plein dans ses locaux. Ainsi, ces nouveaux paramètres provoquent une reconfiguration de mon rapport à l'objet d'étude.

En plus de ces différents terrains, mes séjours répétés en Chine au fil des ans m'ont souvent amenés à explorer un certain nombre d'autres lieux et sites religieux. Ces derniers ont participé à l'enrichissement de ma réflexion et de ma connaissance du bouddhisme, au développement de mon esprit critique, et ont pu être des outils de comparaison précieux quant au modèle proposé par le temple Pushou et le projet « Trois-Plus-Un ». Bien que la liste ne soit pas exhaustive, il me faut mentionner entre autres les nombreux temples visités à Pékin, bouddhistes et taoïstes, dont le temple Longquan (龙泉寺); ceux du mont Wutai avec une mention particulière au temple Zhulin (竹林寺) et son institut de recherche (Wutaishan fojiao guoji yanjiu yuan 五台山佛教国际研究院); le temple de nonnes Jianfu Guanyin (荐福观音寺) dans la municipalité autonome de Tianjin (天津) et la rencontre avec son abbesse; le petit temple de nonnes Pumen (普门寺) dans la banlieue de Taiyuan; ou encore

les temples visités au cours du pèlerinage autour des cinq terrasses du mont Wutai, en compagnie d'un groupe de laïcs.

Le traitement de ma relation à cet objet d'étude pluriel, constitué par le temple Pushou et les institutions du projet « Trois-Plus-Un », mais également aux lieux périphériques mentionnées ci-dessus, et donc la manière de « faire » du terrain dans le but de collecter des informations, ont été encadrés par la méthode ethnographique. Cette dernière est basée sur l'observation et l'observation participante, la conduite d'entretiens, la récolte de matériaux de première main, et vise de manière générale à rendre familier et connu ce qui au départ ne l'était pas. L'ensemble est systématiquement consigné dans un journal de terrain, qui permet d'en garder une trace objective tout en formulant réflexions et hypothèses, outil de légitimation de l'expérience ethnographique et d'auto-analyse pour le chercheur. Ce travail, mis en application dans le contexte chinois, peut être rendu compliqué par des questions politiques et sociales, et se doit de prendre en compte cette réalité. Pour resituer rapidement, ce n'est en effet qu'à partir des années 1980 qu'apparaissent des conditions favorables à la recherche de terrain en Chine, conditions qui ne sont cependant pas optimales puisqu'il existe depuis un contrôle de ce qui peut être rendu accessible à des yeux étrangers – les sujets sensibles, fonction de leur relation conflictuelle à la politique, peuvent inclure la religion, le patrimoine, les nationalités, etc. D'ailleurs, aujourd'hui encore, certaines recherches se font officieusement pour éviter les complications (voir Baptandier 2010). Si l'expression du bouddhisme contemporain peut effectivement présenter des aspects sensibles, et malgré quelques difficultés liées à l'auto-censure, je n'ai personnellement jamais eu de réel problème pour accéder à mon terrain, et j'ai pu mettre en pratique cette méthode ethnographique tout en prenant en compte les conditions propres à la recherche en Chine.

C'est dans un premier temps l'observation qui a été à la base de mon travail, bien qu'ayant été quelque peu entravée par les nouvelles conditions d'accès aux temples Pushou et Dacheng posées en 2017. C'est en effet par l'observation que j'ai pu appréhender les positions prises par les différents acteurs rencontrés, contextualiser leurs interactions, comprendre les enjeux qui sous-tendent ces interactions ainsi que les différents événements auxquels j'ai assisté, en clair construire une représentation plus ou moins objective de ce qui faisait alors mon terrain. Cette phase d'apprentissage préalable m'a donné les outils pour ensuite me positionner sur ce terrain, entretenir

et développer ma relation aux enquêtés, et passer ensuite de simple spectatrice à actrice des interactions et événements en question. C'est là que l'observation participante est entrée en jeu, celle-ci ayant notamment été rendue possible par mon intégration progressive au groupe de laïcs bénévoles de l'association. On comprend en effet aisément que le chercheur soit réduit à la position de spectateur au cours de rituels réservés à la communauté monastique, mais que son intérêt pour le bouddhisme puisse lui conférer une place légitime en tant que participant des activités laïques. Les observations effectuées dans le cadre de cette recherche comprennent, mais ne se limitent pas à : la liturgie avec les « cours du matin et du soir » (*zaoke* 早课, *wanke* 晚课); les célébrations du calendrier bouddhiste comme l'anniversaire du bodhisattva Mañjuśrī (Wenshu pusa shengdan qifu fahui 文殊菩萨圣诞祈福法会) ou l'Ullambana (Yulanpen fahui 盂兰盆法会); les manifestations occasionnelles organisées par les nonnes comme le « repas des mille moines » (*qian seng zhai* 千僧斋) ou la « démonstration du décorum monastique » (Weiyi biaoyan 威仪表演); les récitations quotidiennes de sūtra (*songjing* 诵经); les rassemblements relatifs à la vie quotidienne des nonnes (Da shenghuo hui 大生活会); les échanges entre Rurui et les groupes de laïcs; les cérémonies de prise des « trois refuges et cinq préceptes » (*sanguiwujie* 三皈五戒); certaines parties de la cérémonie de prise des préceptes du bodhisattva laïcs (*zaijia pusa jie* 在家菩萨戒); les cours pour les laïcs; les réunions des bénévoles de l'association; le camp d'été; le pèlerinage des cinq terrasses du mont Wutai; et à Taïwan la journée d'orientation des nouveaux étudiants du DILA (Dharma Drum Institute of Liberal Arts, Fagu wenli xueyuan 法鼓文理学院); la liturgie au temple Nanlin, etc.

Les entretiens, second volet de la méthode ethnographique, peuvent s'avérer difficiles à obtenir dans le contexte religieux en Chine, d'autant plus lorsque l'on s'intéresse à un temple qui, à cause de sa proximité avec les instances dirigeantes, entend garder le contrôle de ses discours et de son image. C'est la raison pour laquelle l'enregistrement des entretiens, capturant la parole, la rendant pérenne et potentiellement diffusable, n'a pas toujours été accepté. D'autre part, les interactions entre le chercheur et le milieu sur lequel il enquête peuvent être délimitées par la structure sociale hiérarchique propre à certains pays comme la Chine : elles sont alors régulées non seulement par le politique, mais également par les positions sociales, la communication, y compris sous forme d'entretiens, servant à légitimer ces dernières (Bensa 1995, 134-135). C'est ainsi que mes demandes d'entretien avec plusieurs nonnes, considé-

rées comme des interlocutrices inappropriées, se sont la plupart du temps soldés par des échecs. J'ai cependant pu m'entretenir de manière formelle et à plusieurs reprises avec celles responsables de mes séjours aux temples Pushou et Dacheng, mais également avec Rurui, avec une autre nonne et amie au temple Pushou, et avec une nonne taïwanaise de DDM. Les laïcs, accessibles et moins encadrés, se sont plus volontiers prêtés à l'exercice. Dans les deux cas, j'ai privilégié les entretiens semi-directifs, dont le thème et la direction sont définis au préalable par le chercheur afin d'orienter la discussion, tout en laissant assez de liberté pour approfondir un point en particulier ou ouvrir sur un sujet abordé par l'enquêté lui-même. Basé sur un guide d'entretien flexible rédigé en amont, la discussion fournissait donc tout à la fois un cadre d'interaction rassurant pour les deux parties, et la possibilité de sortir de ce cadre si le besoin s'en faisait sentir. L'entretien directif en revanche n'avait produit que du contenu calqué sur la ligne institutionnelle, laissant peu de place à l'improvisation aussi bien pour mes interlocuteurs que pour moi. L'utilisation de formules telles que « selon vous » ou « de votre point de vue » n'avait par ailleurs été d'aucune utilité pour libérer la parole. Quant à l'entretien non-directif, au cours duquel l'enquêté parle librement face au chercheur et va où sa pensée le mène, il avait été mis de côté dès le départ, puisqu'il demandait de fournir un avis personnel et spontané, chose difficilement concevable lorsque l'on souhaite contrôler son image. De plus, ce type d'entretien « [...] ne permet pas à l'enquêteur de mettre en cause le discours qui lui est soumis, afin de pousser la personne interrogée à mettre en cause la cohérence de ce qu'elle propose. » (Duchesne 2000, 18), ce qui peut s'avérer problématique lorsque ledit enquêteur cherche à obtenir des informations sur un sujet précis et à dépasser le discours officiel. De manière générale, mes interlocuteurs ont souvent cherché à se protéger au cours des entretiens formels, en soulignant leur conformité avec la direction du temple et les politiques religieuses, ou leur incompétence dans tel ou tel domaine, tout en étant moins prudents dans le contexte d'une discussion informelle. J'ai alors accordé une attention particulière aux informations obtenues de cette façon, issues de réactions authentiques et d'interactions libres avec de nombreux laïcs et nonnes, les consignnant au maximum de mes capacités de mémorisation dans le journal de recherche.

Pour finir, de nombreux matériaux de première main ont été récupérés sur le terrain, remis en mains propres par mes interlocuteurs eux-mêmes, ou envoyés via email ou messagerie avant, pendant, ou après le terrain. Ces matériaux sont majoritaire-

ment composés des numéros de la revue Puti yuan, des emplois du temps des temples, des programmes de cérémonies, de livrets destinés à la récitation, de pamphlets informatifs distribués aux laïcs, de formulaires divers et variés pour l'inscription en tant que membre de l'association, bénévole, participant au camp d'été, etc. Tout cela bien évidemment additionné de photographies, personnelles mais aussi fournies par le temple Pushou. D'autre part, il pourrait être avancé qu'à l'heure du digital, le site internet de ce dernier, ainsi que son compte sur le réseau social WeChat (Weixin 微信), font partie intégrante du terrain, en ce qu'ils fournissent un nombre incalculable d'informations qu'il est possible d'intégrer à la recherche. À titre d'exemple, les documents comme les formulaires mentionnés plus haut sont diffusés sur les deux plateformes, de même que les enregistrements audio des discours de Rurui, et les dessins animés mettant en scène certains aspects des enseignements bouddhistes, produits par le temple, sont postés sur le site. Les mouvements observés dans le monde digital peuvent également être particulièrement informatifs : le compte WeChat publie de plus en plus de contenu audio depuis le début de la crise sanitaire en février 2020 afin de continuer à propager le bouddhisme auprès de son public ; depuis 2015 également, le site du temple se dépouille et reprend la rhétorique institutionnelle et politique pour signifier sa conformité dans un contexte toujours plus restrictif.

Cette recherche est donc largement basée sur la méthode ethnographique. Ont été privilégiés le recueil de données grâce à l'observation participante ou non, les entretiens formels semi-directifs, enregistrés ou non, les discussions informelles, la récupération de matériaux de première main sur le terrain physique ou en ligne, et la prise de photographies. Une attention particulière a également été portée à la construction de la juste relation ethnographique avec l'objet d'étude, à travers une attitude réflexive quant aux places occupées et assignées sur le terrain. L'état de cette relation, consigné au fur et à mesure dans le journal de terrain, a notamment pu servir d'indicateur du bon déroulement de l'enquête. D'autre part, j'ai veillé sur le terrain à toujours noter le contexte objectif des observations et des interactions, comme outil de contrôle, et pour éviter la sur-interprétation liée à la distance culturelle entre mes enquêtés et moi. Dans ce même souci de contextualisation, l'objet d'étude est d'ailleurs systématiquement resitué dans son environnement politique, culturel et social, et rapporté aux mutations de cet environnement dans l'histoire moderne et contemporaine. Enfin, il n'est bien évidemment pas question de faire l'impasse sur la théorie et les lectures bibliographiques, nécessaires afin de questionner, d'interpréter

et d'analyser les données mises à jour grâce au terrain.

De l'utilisation de WeChat ou le terrain dématérialisé

Effectuer un travail sur la Chine contemporaine implique de faire usage de tous les outils de communication, aujourd'hui majoritairement numériques, mis à disposition du chercheur pour rester en contact avec ses enquêtés, sur le terrain et en dehors. L'un de ces outils est le réseau social WeChat (Weixin), littéralement « micro-message », lancé en Chine en 2011 et accessible en dehors du pays dès 2012. WeChat se présente sous la forme d'une application mobile, et permet aujourd'hui à ses utilisateurs d'envoyer des messages écrits et vocaux à une ou plusieurs personnes, de passer des appels, de diffuser des informations sur son fil d'actualité, et grâce aux « mini-programmes » intégrés de régler ses courses, sa facture de téléphone, de commander un taxi ou à manger, etc. Avec plus d'un milliard de comptes dans le monde depuis 2018, l'application est largement utilisée en Chine, et très populaire notamment auprès de la jeune génération.

Sur le terrain, la plupart des interactions avec les enquêtés commencent d'ailleurs par une demande d'amis sur WeChat, rendue possible par le balayage du code QR associé à chaque compte, et cette phrase si souvent entendue : « Je te scanne ou tu me scannes ? »²⁰. Depuis 2015 et mes premiers contacts avec le temple Pushou, j'utilise donc WeChat à la fois comme une stratégie d'intégration et comme un moyen de communication. Avant et sur le terrain, correspondre par message avec mes interlocuteurs me permet d'organiser mon séjour, de prendre des rendez-vous, de me renseigner sur l'emploi du temps, et de manière générale d'anticiper mes allées et venues. Ceux-ci peuvent également m'envoyer des photographies et documents divers par ce biais, à ma requête ou de manière spontanée. Il en est de même hors du terrain, et il m'est arrivé plusieurs fois de demander des précisions sur telle ou telle information une fois de retour en France. D'autre part, je me réfère régulièrement à WeChat et aux comptes officiels du projet « Trois-Plus-Un », de la BLA ou de Rurui, pour en savoir plus sur les manifestations organisées, sur le type de contenu diffusé, pour récupérer les appels à candidature qui y sont publiés, etc., une source qui s'avère souvent plus riche que le site internet du temple. Il m'arrive ainsi d'utiliser au cours de ce travail des éléments récoltés grâce à, ou sur WeChat.

20. “我扫你，你扫我?”

Si le chercheur sur le bouddhisme contemporain peut faire usage de cet outil, c'est que les leaders et groupes bouddhistes se le sont également approprié, et qu'ils montrent aujourd'hui une maîtrise étonnante de son maniement à des fins majoritairement prosélytiques. De manière assez commune sont transmis par WeChat des textes du canon bouddhiste ou des sermons de moines éminents, notamment entre laïcs. On y trouve également, comme mentionné précédemment, les comptes officiels de temples ou groupes, les pages personnelles de membres éminents du saṅgha, les halls bouddhistes en ligne (*zairxian fotang* 在线佛堂), etc., autant de formes prises par le bouddhisme sur WeChat. Deux exemples d'utilisations plus spécifiques de ce dernier dans le développement des communautés bouddhistes viennent cependant à l'esprit. D'abord, depuis quelques années, de nombreux temples comme le temple Pushou donnent la possibilité à leurs disciples et visiteurs de faire un don sur place ou à distance en scannant un code QR. Cela pose bien évidemment la question de l'efficacité méritoire de la pratique du don en ligne, ou encore de la manipulation d'argent virtuel par le saṅgha, par opposition aux propriétés de cette pratique traditionnelle hors-ligne. Ensuite, le temple Longquan, pionnier dans le secteur technologique, participe également à sa manière à ce déplacement des activités bouddhistes sur WeChat : le célèbre moine-robot interactif qu'il a développé, Xian'er (Xian'er jiqiseng 贤二机器僧), possède en effet depuis sa mise en service en 2015 son propre compte sur le réseau. Si je n'ai pu voir le robot lui-même lors de ma visite en juillet 2018, il est possible de l'interpeller sur son compte WeChat, en anglais ou en chinois, ou encore de pratiquer la méditation avec lui (Travagnin 2020a, 122)²¹.

Dans le cas du temple Pushou, rien d'aussi audacieux. S'il utilise en effet WeChat pour la pratique du don, il est surtout particulièrement actif dans la diffusion de contenu bouddhiste sur les comptes officiels mentionnés plus haut. À titre d'exemple, le compte de l'abbesse, auparavant intitulé « Les mots du dharma de maître Rurui » (Rurui fashi fayu 如瑞法师法语), a aujourd'hui simplement pris son nom (Rurui fashi 如瑞法师) et diffuse plusieurs types d'enseignements. On peut y trouver de courtes pensées quotidiennes (*meiri yi de* 每日一得) pouvant porter sur des concepts bouddhistes comme l'altruisme, sur la manière d'aborder certaines situations, sur les différentes célébrations du calendrier, ou encore qui exercent une fonction « tuto-

21. Xian'er est créé en 2013 par un moine du temple Longquan, Xianfan (贤帆), d'abord sous forme de dessin. En 2014 sortent les premières séries d'animation et bandes dessinées dont il est le héros, et en 2015 la première version du robot évoqué ici. Sous toutes ces formes, Xian'er délivre à ceux qui le demandent des enseignements basés sur la doctrine bouddhiste, enseignements souvent mis en lien avec les problématiques rencontrées dans la vie quotidienne.

rielle » en décomposant les étapes pour accomplir les dévotions du matin, du soir, à un bodhisattva spécifique, etc. Depuis février 2020 et le début de la crise sanitaire, le compte prend une nouvelle direction. Il publie pour la première fois ces enseignements quotidiens au format audio, et s'efforce de fournir une réponse bouddhiste aux questionnements et épreuves spécifiques générés par cette période. Quant aux comptes du projet « Trois-Plus-Un » et de la BLA, ils servent plutôt de support pour la diffusion d'informations pratiques relatives aux événements qu'ils organisent, de compte-rendus de ces événements et de la vie au sein de ces institutions, ainsi que de parties du canon notamment sous forme d'enregistrements audio. Il existe enfin des groupes de discussion pour les laïcs, créés par les nonnes, qui permettent aux participants de poster certaines de leurs réflexions et d'obtenir des réponses à leurs questions. Autant de formes prises par le bouddhisme sur WeChat à l'époque contemporaine, qui ne sont certainement pas les seules, mais qui témoignent d'un phénomène plus étendu de création d'un espace alternatif numérique où se dématérialisent la pratique et les interactions religieuses.

Le bouddhisme s'approprie alors le numérique à l'heure actuelle, et grâce à un outil comme WeChat remet en question les façons de « faire » la religion en Chine (voir entre autres Chau 2011). De manière générale donc, ce qui est parfois appelé le « troisième espace », situé entre les espaces privés et publics, constitue un lieu privilégié pour l'expression et la recomposition du religieux (Huang 2016, 112). Si les réseaux sociaux comme WeChat rendent sans aucun doute la communication plus facile et plus rapide entre les différents acteurs du bouddhisme contemporain, et fournissent un outil pour le prosélytisme, il ne fait également aucun doute que dématérialiser ces interactions et pratiques en fait un lieu à part, régi par ses propres règles. C'est notamment l'une des remarques faites par Travagnin dans son étude récente des halls bouddhistes en ligne (*zai xian fotang*). En soulignant les différences entre les pratiques hors-lignes et en ligne au sein de ces halls – offrandes, copie et récitation de sūtra, vénération de maîtres éminents et de membres de la famille décédés – elle questionne leur transformation en fonction du contexte dans lequel elles se déroulent, ainsi que leur efficacité rituelle (Travagnin 2019, 2020a). De la même façon, lorsqu'il s'agit de cette efficacité, mes enquêtés distinguent très clairement le monde numérique du monde réel : visiter un temple via un site de réalité virtuelle n'est pas aussi efficace que de s'y rendre en personne, notamment parce qu'avoir une relation directe à la communauté monastique leur semble essentiel à l'accumulation

de mérites²². Ainsi ce que Tarocco appelle la « technoculture bouddhiste », dont WeChat fait partie, génère non seulement un nombre croissant d'interactions entre les acteurs et influence les modalités de ces interactions et de la pratique rituelle, mais il permet également d'identifier deux champs distincts et cependant perméables de la production du bouddhisme contemporain, à savoir hors-ligne et en ligne (Tarocco 2017, 156 ; Travagnin 2019, 298)²³.

En somme, on assiste là à l'ouverture d'un nouvel espace d'expression pour le bouddhisme, même si dans le contexte autoritaire de la Chine contemporaine un outil comme WeChat ne peut être que contrôlé et censuré. Si ce dernier ne permet pas directement de remettre en cause la structure autoritaire traditionnelle, il pourrait faire émerger de nouvelles formes d'autorité moins hiérarchisées, et pourrait être employé par des utilisateurs avisés comme une plateforme participative et de diffusion (Huang 2016, 118). Un nouvel espace particulièrement riche pour le chercheur travaillant sur les métamorphoses du bouddhisme chinois contemporain. WeChat est donc devenu aujourd'hui indispensable à toute recherche sur la Chine, et le monde virtuel un lieu qui trouble les lignes du privé et du public pour s'insérer dans toutes les sphères de la vie des enquêtés, mais également du chercheur. Ce sont ces raisons variées qui me poussent à admettre et à utiliser WeChat ou le site du temple Pushou comme des terrains à part entière, en ligne, mais autorisant de la même façon qu'hors-ligne la récolte d'information, de matériaux, et se prêtant tout aussi bien à l'observation et aux entretiens. Il va sans dire que cette recherche mobilisera alors les données obtenues par ce biais à plusieurs reprises, données qui viendront en complément de celles récoltées in situ.

La posture du chercheur

Était évoquée plus haut l'attitude réflexive du chercheur quand à son positionnement sur le terrain, et face à son objet d'étude. C'est cette réflexion qui est exposée ici, et qui vient étayer la posture finalement adoptée dans la relation ethnographique entretenue avec les institutions du projet « Trois-Plus-Un » et leurs communautés monastiques et laïques.

22. Une opinion qui ressort distinctement de trois entretiens réalisés avec des laïcs les 10, 11, et 13 juillet 2018, voir l'annexe A. La page de réalité virtuelle du temple Pushou se trouve à l'adresse <https://i.svrvr.com/?a=wapview&id=a34187&>.

23. Pour une différenciation de ces champs, et de la manière dont s'y développe la pratique religieuse (ici protestante) en Chine, se référer également à Vala et Huang (2019).

L'une des premières difficultés rencontrées à l'arrivée sur le terrain, et en particulier pour le chercheur étudiant des cultures qui lui sont relativement étrangères, est l'inévitable écart entre les attentes de ce dernier et la réalité. Dans mon cas, ces attentes étaient liées à ma connaissance théorique du bouddhisme chinois, acquise durant mon cursus universitaire, et à sa projection sur un site, le temple Pushou, qui m'était encore inconnu à l'époque. Plus tard, cette distance m'a posé des problèmes d'ordre pratique, puisque je me suis reposée sur ma première expérience avec le temple pour prévoir un second terrain, le premier du doctorat, si bien que je n'ai pas cherché à savoir si la position de mes enquêtés à mon égard avait pu changer entre 2015 et 2017. Cela m'a coûté plusieurs jours de travail, puisqu'il a fallu que j'assimile le changement et que je réorganise mes différents séjours aux temples Pushou et Dacheng en fonction de ce qui leur semblait à ce moment là acceptable. Une situation qui aurait pu être évitée si j'avais sondé le terrain et le contexte politico-religieux en amont. Cet écart entre attentes et réalité est toutefois intéressant en lui-même, puisqu'il demande à être comblé par des informations qui s'avèrent être éclairantes : dans ce dernier cas, il renseigne sur la situation des temples institutionnels en Chine contemporaine et leur tendance à se conformer aux politiques gouvernementales comme moyen de protéger leur existence.

C'est là un biais souvent rencontré dans la relation au terrain, mais fort heureusement assez aisément rectifiable une fois identifié. Il demande au chercheur de se remettre en question, de se délester autant que faire se peut des conceptions issues de sa culture d'origine – ou tout du moins de les reconnaître comme telles – et de ce qu'il pense savoir de son objet d'étude. Cela afin d'aborder ce dernier avec un esprit suffisamment clair et conscient de ses propres travers pour se laisser guider par le terrain lui-même, et ensuite seulement chercher à l'interpréter. Une méthode inductive qui a été privilégiée tout au long de ce travail de recherche.

Un second aspect sur lequel il m'a fallu avoir une réflexion, et me positionner, est celui du sentiment d'imposture que peut ressentir le chercheur face à son terrain, et à ses enquêtés, pour qui ce même terrain est un lieu de vie. Il m'est arrivé plusieurs fois, et il m'arrive parfois encore, de me sentir mal à l'aise, voire illégitime, dans cette position d'observateur, ni vraiment extérieure ni intégrée suffisamment pour participer à l'ensemble des activités proposées. Souvent, et notamment à la BLA, il m'est arrivé d'adopter un rythme plutôt lent, en accord avec celui des bénévoles, et d'accepter d'être simplement présente au même endroit que ces derniers en « ne

faisant rien ». C'est dans ces moments d'inactivité, d'observation du quotidien et non de l'exceptionnel, que l'enquêteur ressort d'autant plus comme étrange et étranger, comme celui qui s'intéresse de manière parfois déplacée à l'insignifiant. De là découle ce sentiment d'imposture, également lié dans mon cas à la culpabilité d'envahir un espace qui n'est pas le mien et d'instrumentaliser le terrain à des fins académiques. Une position délicate qui à mon sens est parfaitement exprimée dans l'ouvrage méthodologique de Beaud et Weber :

Vous pouvez occuper de multiples places, mais sachez tout de même qu'en général, si vous n'y prenez pas garde, la position d'observateur se confond facilement avec celle de contrôleur : c'est le rôle assigné à celui qui « ne fait rien » et qui pourtant assiste, regarde, a une bonne raison d'être là [...]. Elle se confond aussi avec celle de visiteur/voyeur [...]. Et lorsque vous êtes vraiment partie prenante, vous perdez votre liberté de manœuvre et vous avez du mal à changer de rôle, de place, de point de vue (Beaud et Weber 2010, 142).

Cela n'est cependant pas une fatalité, et peut se résoudre en partie en sollicitant un rôle légitime sur le terrain, aux yeux des enquêtés et de soi-même, rôle qui permet une observation relativement décomplexée d'interactions et pratiques auxquelles le chercheur n'est plus totalement étranger puisqu'il y participe. Devenir familier, et non plus étranger ou extérieur, est alors clé. Il ne faut également pas hésiter à équilibrer l'observation d'événements avec celle de non-événements ou de la vie quotidienne, et à alterner les rôles adoptés en fonction du contexte afin de ne pas rester figé dans un rôle passif. Toutefois, même dans la participation, il reste difficile de dépasser le sentiment d'illégitimité intrinsèque à celui qui s'invite dans la vie de l'autre pour en disséquer et rationaliser les mouvements. Malgré une nette évolution à cet égard, fonction de mon intégration grandissante sur le terrain, je ne pourrais prétendre y être encore entièrement arrivée.

En troisième position vient justement pour ma part la question de la place occupée sur le terrain, et son impact sur la relation ethnographique. Cette place est bien entendue changeante, et peut être auto-attribuée aussi bien que conférée par les enquêtés. J'ai ainsi pu être tour à tour simple « invitée », « étudiante en échange », « enquêtrice », « bénévole », « amatrice du bouddhisme », ou même « professeur d'anglais ». Ces positions jouent sur la perception que les enquêtés peuvent avoir du chercheur, et par là même sur les informations qu'ils choisissent de lui donner ou non. Si j'ai pu me rapprocher des laïcs bénévoles de l'association, c'est d'abord grâce à la

nature similaire de nos marqueurs sociaux : âge, catégorie et classe sociale, à savoir dans la vingtaine, et appartenant à la fois et milieu étudiant et à la classe moyenne. Au fil des terrains et du temps passé avec eux y compris dans la vie quotidienne, je suis devenue proche et non plus inaccessible, connue et non plus étrangère. C'est alors sur la base de cette intégration et confiance réciproque que j'ai pu obtenir des entretiens, et par la suite participer, en tant que bénévole, à l'organisation d'une assemblée religieuse en 2018 et à l'encadrement du camp d'été en 2018. C'est là le glissement du simple rôle d'observateur vers un rôle de participant actif, facilement identifiable et légitime pour les enquêtés puisque s'insérant dans des catégories produites par le terrain lui-même.

Le danger réside cependant dans l'attribution de rôles trop fixes qui peuvent entraver la bonne conduite du terrain par la suite, comme l'évoque la citation de Beaud et Weber (2010) rapportée plus haut. Typiquement, être identifiée à une bénévole, et dans certains cas à une laïque, a pu m'enfermer dans une logique d'interactions régulées entre les communautés monastiques et laïques, et limiter mes contacts avec les nonnes. De manière générale, ne pas appartenir objectivement à l'une ou l'autre de ces communautés est également un obstacle difficile à surmonter lorsque l'on travaille sur le monachisme bouddhiste en Chine. Tous les efforts d'intégration ne peuvent venir à bout de ce statut de « non-bouddhiste », attribué à une personne qui non seulement « ne peut pas comprendre », mais n'a pas non plus accès à certaines étapes rituelles réservées aux pratiquants les plus avancés – comme la réception des préceptes du bodhisattva (*pusa jie* 菩薩戒). Il ne s'agit pas ici de condamner cet état des choses, mais simplement d'être lucide sur ce que la construction d'une relation ethnographique peut accomplir dans un environnement aussi régulé et en partie réservé aux initiés, et sur ses limites.

Ainsi être réflexif sur les différentes positions occupées sur le terrain, volontairement ou non, permet de revenir sur ces positions, et peut-être d'en obtenir de plus adaptées afin d'atteindre le but fixé. Cela permet par la suite de trouver un juste équilibre dans la relation ethnographique. Je sais aujourd'hui qu'il m'est personnellement nécessaire de conserver une certaine distance avec mon terrain afin de ne pas m'y perdre, mais tout aussi nécessaire d'y fonder des relations qui pourraient être qualifiées d'amicales. Sans avoir à m'identifier ou à devenir « une » avec mon objet d'étude, la participation et l'attachement me semblent essentiels à la construction, avec l'autre, selon les perceptions de l'autre, d'une vision complète. Cette proximité, parfois décriée, n'empêche en rien par ailleurs d'exercer un esprit critique, et de faire

une distinction claire entre recherche et relations personnelles.

Il convient alors de se demander quel est le but du chercheur anthropologue et sinologue : cherche-t-il à faire des ponts entre l'Occident et la Chine, à trouver des objets de comparaison, ou à faire connaître la Chine en Occident ? Je penche pour la deuxième option, d'abord parce que ma connaissance des problématiques liées à la religion en Occident est plus culturelle qu'académique. Mais également parce que, la recherche chinoise étant elle-même tout à fait capable de produire des matériaux sur le bouddhisme chinois, il me semble que mon rôle, en tant qu'étrangère, s'arrête à cela. Je ne peux en effet ignorer les travaux du pays sur lui-même, qui sans être forcément plus légitimes m'incitent à toujours garder à l'esprit mon extériorité. Caillet, qui se questionne sur la pratique de l'ethnologie au Japon et la place du chercheur occidental, se demande si nous ne serions que « [...] des passeurs de savoirs et des traducteurs culturels [...] » (Caillet 2006, 12). J'aime assez cette définition, qui insiste sur la mission de restitution du chercheur quel qu'il soit, d'où qu'il vienne, selon ses propres savoirs. Il faut toutefois garder à l'esprit que cette notion de « traduction culturelle » se doit de questionner le chercheur « traducteur » sur les rapports de pouvoir ou d'autorité à l'œuvre dans son interaction avec l'objet d'étude, et sur son rôle, légitime ou non, d'essentialisation et de construction de sens à destination de la communauté scientifique occidentale (voir Asad 1986). La recherche anthropologique, basée sur des matériaux ethnographiques, consiste alors à mon sens à rendre intelligible un objet d'abord pour soi-même, en portant paradoxalement dessus un regard extérieur tout en essayant de le comprendre de l'intérieur, et en le replaçant dans un environnement signifiant culturel, social, politique, etc. Je cherche alors simplement à apporter ma pierre à l'édifice de l'anthropologie du bouddhisme, en mettant à profit les connaissances théoriques préalablement acquises et mon expérience du terrain, tout en tentant de me détacher de mon milieu culturel, et d'adopter une démarche de réflexivité active sur mon propre rôle.

Ainsi, sur les trois façons d'être sur le terrain mentionnées par Goulet, la perspective structuraliste, selon laquelle le terrain n'est pas plus qu'un instrument au service de la « noble » quête de connaissance, peut rapidement être écartée. Il faudrait ensuite selon moi, et en fonction de ce qui a été dit plus haut, trouver un équilibre entre la démarche interprétative – maîtriser son terrain pour en restituer le sens de ce qui semble étranger – et la démarche expérientielle – s'intégrer si complètement que l'on sort de soi et que le terrain devient une expérience personnelle (Goulet 2011). Ceci-

dit, cela reste un idéal, puisque cette dernière démarche est particulièrement difficile à adopter sur mon terrain où je suis exclue d'une partie des activités et de la vie quotidienne monastique. C'est pourquoi, si je cherche encore cet équilibre, je souscris majoritairement à l'approche interprétative. Cette recherche n'a pas vocation à fournir un compte-rendu exhaustif, ni à prêter aux communautés monastiques et laïques observées des motivations qui ne sont pas les leurs, mais est simplement le résultat d'une interprétation du terrain qui m'est propre, en tant que jeune chercheuse occidentale.

Contextualiser la recherche : état des lieux théorique et fait religieux en Chine continentale

Cette thèse s'inscrit d'abord, par sa méthode et son approche du sujet, dans le champ de l'anthropologie. De manière générale, il s'agit en effet de mettre en rapport les traits distinctifs d'une population spécifique avec l'existence collective de l'homme et sa relation spirituelle au monde. Insister sur les catégories émiqes, rendues apparentes notamment par le terrain, est alors essentiel pour saisir comment l'homme se pense et quelle est sa façon d'envisager le monde à travers cette pensée (voir Caillet et Jamous 2001). Toutefois, de part les difficultés ponctuelles d'accès au terrain et à ses acteurs, et dans le contexte d'un bouddhisme fortement influencé et encadré par le politique, cette thèse s'appuie largement sur des données et de la littérature secondaires. Les trajectoires individuelles, les représentations et relations locales sont alors parfois reléguées au second plan, au profit de l'étude des institutions et de l'État, des stratégies de légitimation et des interactions entre les différents acteurs de la sphère institutionnelle. Ce sont ces éléments qui pointent vers la sociologie, et qui vont en outre m'inciter à mobiliser des notions propres aux sciences politiques et à l'histoire moderne et contemporaine du bouddhisme. Ainsi, et comme on a pu le voir, il faut dans un premier temps partir du temple Pushou même et de ses acteurs – soit du terrain – pour orienter le travail de recherche, puis multiplier les sources et les confronter afin d'obtenir une vision plus large des mutations du bouddhisme contemporain et de ses institutions. Ayant avant tout une formation aréale en sinologie, établir en quelques mots la base théorique qui me permet de confronter mes données à un modèle disciplinaire me semble nécessaire. Il me faut en effet avant toute chose répondre à la question : Qu'est ce qui justifie l'emploi de telle méthode scientifique pour la connaissance de ce sujet particulier ?

Ce travail se veut donc appartenir en premier lieu au champ de l'anthropologie, mais plus spécifiquement à la branche de l'anthropologie sociale et culturelle qu'est l'anthropologie des religions. Il s'appuie également sur la discipline qu'est la sociologie des religions. Il semble que la difficulté majeure dans ces disciplines réside dans la mise en place d'une définition efficace et englobante du concept de religion même. Certaines définitions cherchent à être les plus précises possibles, comme celle, bien connue, de Geertz, qui décrit la religion comme :

1) Un système de symboles 2) qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes, et durables, 3) en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence 4) et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité 5) que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel (Geertz 1972, 23).

D'autres, comme celle de Spiro, un anthropologue culturel américain ayant travaillé sur le bouddhisme, sont plus concises. Il définit en effet la religion comme «[...] une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations des hommes avec les êtres surhumains dont la culture postule l'existence.» (Spiro 1972, 121). Je souscris particulièrement à cette dernière définition, qui pense la religion comme une institution culturelle faisant partie de l'héritage des groupes sociaux, et qui lui attribue les mêmes propriétés que celles d'autres institutions : «[...] ses croyances sont normatives, ses rituels collectifs, ses valeurs prescriptives.» (121), ce sur quoi il rejoint Geertz par ailleurs. Selon Spiro cependant, l'essence de la religion réside en la croyance en des êtres surhumains aux préoccupations au moins partiellement supra-mondaines, et en leur capacité à influencer les vies humaines – ce qui qualifie sans aucun doute le Bouddha et le panthéon bouddhiste. Si proposer une définition n'est pas l'objet de cette recherche, il est toutefois nécessaire de rendre explicite celle sur laquelle on se base afin de fournir un cadre empirique aux phénomènes étudiés. Dans le même texte, l'auteur mentionne par ailleurs qu'une telle définition, sans être universelle, se doit d'être applicable à plusieurs contextes culturels tout en prenant en compte celle qu'une société donne intuitivement à sa propre religion (115-116)²⁴. C'est pourquoi chercher à savoir ce qu'est le bouddhisme pour cette communauté spécifique du temple Pushou a du sens dans l'élaboration de ce processus cognitif.

24. Cela soulève toutefois la question de l'universalité et de la pluralité de la question religieuse, question abordée par Masuzawa (2005) à partir de la notion controversée de « religions mondiales ». Sur l'élaboration du concept même de « religion » (*zongjiao* 宗教) dans le contexte chinois, au début du XX^e siècle, se référer entre autres à Goossaert (2005b), Tarocco (2008), Goossaert et Palmer (2011) et Barrett et Tarocco (2012).

Si l'on resserre davantage le point de vue, cette thèse s'inscrit plus précisément dans le champ plutôt récent de l'anthropologie du bouddhisme. Cette discipline s'est d'abord intéressée au bouddhisme Theravāda (Shangzuo bu 上座部), présent dans certains pays d'Asie du Sud et du Sud-Est, aux dépens du bouddhisme Mahāyāna (Dasheng fojiao), pratiqué au Vietnam et en Asie de l'Est²⁵. Gellner, dans l'un des premiers textes consacrés à la discipline, affirme qu'il existe effectivement un manque de recherches anthropologiques sur le Mahāyāna, lié en partie à des questions d'ordre pratique. Le Theravāda est en effet dans un premier temps considéré comme possédant une base textuelle plus cohérente et plus facile d'abord que le Mahāyāna, qui possède de nombreuses variantes selon les régions et pays. D'autre part, le bouddhisme est présent de façon moins systématique dans les pays d'Asie de l'Est, pays de toute façon peu accessibles aux chercheurs au cours du XX^e siècle, et ainsi les problématiques concernant le Mahāyāna sont pour eux moins évidentes (Gellner 1990, 98-100). Bien que cette tendance change depuis les années 1990, les travaux ethnographiques qui rendent l'anthropologie du bouddhisme visible dans les années 1960 se concentrent effectivement sur le bouddhisme Theravāda (voir entre autres Spiro 1970 ; Tambiah 1970 ; Gombrich 1971). Et de manière générale, il existe assez peu de travaux qui s'inscrivent encore aujourd'hui dans l'anthropologie du bouddhisme. Récemment, Sihlé et Ladwig ont fait le point sur cette discipline, et la définissent comme “[...] an ethnographically based, comparatively and theoretically informed shared endeavor of a community of scholars engaged in the study of Buddhist traditions in their various forms and social contexts.” (Sihlé et Ladwig 2017, 110). Les auteurs plaident non seulement en faveur de sa généralisation à l'ensemble des traditions du bouddhisme, mais également en faveur de son utilisation pour en étudier les formes vivantes et contemporaines, en complément des études textuelles. Et c'est bien évidemment là que ce travail de thèse entend fournir une contribution, puisque qu'il s'agit d'observer et de rendre compte de la production du bouddhisme contemporain par une communauté bouddhiste spécifique, appartenant à la tradition Mahāyāna, grâce à la méthode ethnographique.

25. Le bouddhisme Mahāyāna à vocation universaliste côtoie aujourd'hui le Theravāda, proche du bouddhisme ancien. Ce sont ces deux grandes traditions qui se sont progressivement développées en Asie, le Mahāyāna majoritairement en Chine, au Japon, en Corée et au Vietnam, mais aussi au Tibet, dans les régions himalayennes et en Mongolie avec dans sa version ésotérique, et le Theravāda en Thaïlande, en Birmanie, au Sri Lanka, au Cambodge et au Laos. Voir Heirman et Bumbacher (2007b) et Lo Turco (2018).

Dans le champ de la sociologie religieuse, ce sont majoritairement les conclusions auxquelles arrivent les théoriciens de la sécularisation à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle qui sont remises en cause par cette recherche sur le dynamisme du bouddhisme chinois contemporain. Beaucoup ont en effet postulé le déclin de la religion dans les sociétés modernes, de Weber (1864-1920) et son célèbre « désenchantement du monde », à Durkheim (1858-1917) avec le processus de laïcisation des institutions. Ces théories classiques, ainsi que nombre de recherches réalisées depuis sur le sujet, se focalisent cependant sur un résultat perçu comme définitif, et ne s'attachent pas suffisamment à conceptualiser « [...] la dynamique de la relation entre modernité et évolution religieuse. » (Ji 2013a, 48-49). Elles ne permettent pas non plus de rendre compte de toute la diversité et capacité de résilience du religieux à l'époque contemporaine. En effet, les faits religieux sont aujourd'hui beaucoup plus dispersés, et s'immiscent dans tous les interstices de la vie sociale : modernité et religion ne s'excluent pas mutuellement. Dans un texte qui m'apparaît fondamental, Hervieu-Léger résume alors ainsi les problématiques propres à la sécularisation en tant que processus de transformation du religieux dans la modernité :

Le principal problème, pour une sociologie de la modernité religieuse, est donc d'essayer de comprendre ensemble ce mouvement par lequel la modernité continue de saper la crédibilité de tous les systèmes religieux, et celui par lequel elle fait en même temps surgir de nouvelles formes de croyance. Pour répondre à ce problème, il faut avoir compris que la sécularisation, ce n'est pas d'abord la perte de religion dans le monde moderne. C'est l'ensemble des processus de réaménagements des croyances qui se produisent dans une société dont le moteur est l'inassouvissement des attentes qu'elle suscite, et dont la condition quotidienne est l'incertitude liée à la recherche interminable des moyens de les satisfaire (Hervieu-Léger 1999, 42).

D'autre part, ce travail a l'avantage de déplacer ces mêmes problématiques dans le contexte de la Chine contemporaine. La sécularisation n'y a pas la même signification qu'en Occident, et une approche basée sur des concepts ancrés dans la chrétienté n'en ferait pas ressortir les spécificités. En Chine en effet, depuis la construction de l'État moderne, les relations de domination entre le politique et le religieux ne donnent pas nécessairement lieu à une séparation des sphères publiques et privées, mais génèrent plutôt, au cours du XX^e siècle, un processus d'institutionnalisation de la religion (Ji 2008, 234-235). Dans le cas qui m'intéresse, à savoir celui du bouddhisme chinois, la sécularisation est même devenue étatisation à l'ère communiste, c'est-à-dire que

“[...] the human, material, and spiritual resources of Buddhism were controlled, appropriated, and used by the secular party-state according to its ideology and for its own political purposes.” (239). C’est en tout cas cette idée de structuration institutionnelle, de rationalisation des relations entre l’État et la religion, comme forme de sécularisation, qui est privilégiée ici.

Toute recherche sur le fait religieux en Chine se doit d’autre part de prendre en compte la relation complexe entre l’État et la religion, et pour les travaux contemporains de considérer a minima l’évolution de ces relations au XX^e siècle. Mais les travaux académiques sur le sujet n’adoptent pas tous la même approche de ces interactions État-religion, et c’est pour mieux circonscrire ces approches que Goossaert (2005a) identifie cinq paradigmes majeurs. Il les nomme paradigme de la sécularisation, de la continuité, de la répression/résistance, de la dichotomie, et du renouveau. De par l’orientation prise par mes recherches, influencée par mes découvertes de terrain, je souscris naturellement au dernier d’entre eux, celui du renouveau, et rejette en particulier une approche qui décrirait la relation entre l’État et la religion exclusivement en terme d’opposition ou de violence. Les autres paradigmes ne semblent en effet pas prendre en compte les éléments qui témoignent d’une réinvention de la religion plutôt que d’une résistance directe aux politiques étatiques. Elles ne permettent pas non plus de repérer les situations de tolérance envers la religion, ni la coopération qui peut exister entre les deux entités, ou encore l’utilisation de l’une par l’autre dans un but de légitimation (voir Ji 2004). Autant de choses qui vont pourtant dans le sens de ce que je peux observer sur le terrain, et qui ressortent des principaux textes traitant des mutations du bouddhisme contemporain depuis les années 1980. Si le paradigme du renouveau me semble particulièrement adapté, c’est que ce dernier peut être généré à la fois par les acteurs religieux et par les politiques, directement et indirectement. L’État n’est alors pas forcément une force destructrice, mais à travers des processus d’institutionnalisation peut également créer des opportunités pour les acteurs disposés à les saisir. C’est cette « accommodation » des politiques de l’État que j’ai constaté, et que je continue à constater au temple Pushou et dans les institutions du projet « Trois-Plus-Un », cette capacité non pas à collaborer directement, mais à faire avec ce qui est donné.

Ce n’est pas le cas de tous les temples, et il faut certainement ce méfier de ce que cette relation peut générer : groupes qui ont peu ou pas de distance d’avec l’État, leaders religieux peu objectifs, exploitation du système à des fins personnelles, etc.

D'autre part, on ne peut ignorer que le bouddhisme chinois à l'époque contemporaine s'inscrit dans un cadre de plus en plus restrictif, et que le politique occupe une place toujours plus importante dans le religieux. On le verra, un engagement patriotique est demandé aujourd'hui des leaders bouddhistes, et ce patriotisme apparaît dans certains temples sous la forme de slogans et de levers de drapeau. Toute construction religieuse est d'autre part soumise à l'approbation officielle, la formation du personnel religieux est contrôlée, ainsi que les activités prosélytiques, etc. Une campagne a été récemment menée contre les expressions du religieux dans l'espace public, se traduisant notamment par la dissimulation ou modification de statues : au temple Dacheng la statue du bodhisattva Avalokitesvara (Guanyin pusa 观音菩萨) a été retirée entre 2017 et 2019, car selon l'un de mes informateurs sa taille imposante ne correspondait pas aux réglementations locales (voir FIG. 3)²⁶. Sous Xi Jinping (习近平, 1953-) est également mise en place en 2016 la politique de « sinisation des religions » (*zongjiao zhongguohua* 宗教中国化), qui signifie à la fois la volonté du gouvernement de pousser plus loin le processus de sécularisation, et d'utiliser des religions « aux caractéristiques chinoises » pour unifier et asseoir la puissance nationale.



(a) *En juillet 2017 (© Amandine Péronnet - 2017)*



(b) *En juillet 2019 (© Amandine Péronnet - 2019)*

FIG. 3 : Vues de la cour intérieure du temple Dacheng

Toujours est-il que si le bouddhisme évolue indéniablement dans un environnement institutionnel hautement influencé par le politique, il continue à trouver de nouvelles façons de s'exprimer. Cet environnement peut en effet donner lieu à une certaine

26. Le site Bitter Winter, très critique des politiques religieuses contemporaines en Chine, fournit d'autres exemples des résultats de cette campagne sur la page <https://bitterwinter.org/a-national-catastrophe-for-religious-statues-in-china/>. Si les images utilisés, sous forme d'avant-après, sont plutôt convaincantes, il faut cependant noter que les informations données sur le site ne sont parfois pas contextualisées, et les sources difficilement vérifiables.

créativité dans la réponse aux besoins au niveau local, à des innovations dans la pratique, à l'ouverture d'espaces d'expression nouveaux. Les stratégies alors développées par les acteurs du religieux pour s'émanciper de ces contraintes sont ce que Chau appelle de la « dissimulation créative » (cité par Vidal 2019, 63), et ce qui constitue à mon sens la caractéristique principale du bouddhisme contemporain institutionnel. Cette recherche n'hésitera donc pas à mettre les stratégies propres au temple Pushou en rapport avec les politiques religieuses, afin d'évaluer à quel point elles cherchent à y être conforme, ou à s'en éloigner.

Le développement dans ses grandes lignes

Ce travail de thèse, c'est alors une tentative de mieux comprendre les métamorphoses qui parcourent le champ du bouddhisme institutionnel contemporain en Chine, à partir de matériaux ethnographiques récoltés hors-ligne et en ligne auprès des institutions du projet « Trois-Plus-Un ». C'est également rendre compte de la manière dont le temple qu'est le temple Pushou s'inscrit dans la vie religieuse, sociale, culturelle et politique chinoise, et dont ces différents aspects se recomposent en son sein. Je m'attache alors ici à définir ce qu'il apporte au bouddhisme chinois contemporain, et en quoi le cadre institutionnel dans lequel il se situe influence sa façon de produire le bouddhisme, entre conformité, adaptation, et innovation. D'autre part, comme il est précisé dans l'intitulé de ce travail, la particularité de ce temple réside en partie dans sa communauté féminine, ce qui permet de mettre en lumière la situation spécifique des nonnes bouddhistes en Chine, ainsi que les expériences et stratégies qui leur sont propres dans un milieu rituel et institutionnel à dominante masculine.

Cependant, avant d'en venir à la problématique de thèse et d'exposer les grandes lignes de son développement, il me faut revenir sur un ensemble de termes apparaissant également dans cet intitulé. Les « modes de production » du bouddhisme donnent en effet à ce dernier une dimension économique qui demande à être explicitée.

La question du commerce et de la marchandisation du religieux est difficile à ignorer pour qui travaille sur les mouvements de la religion en Asie à l'époque contemporaine. Centrale pour les groupes religieux eux-mêmes dans le contexte de sociétés adoptant un modèle économique de plus en plus capitaliste, elle pique l'intérêt et fait débat également dans les milieux académiques, en témoigne la prolifération de publica-

tions – majoritairement occidentales – sur le sujet (voir entre autres Yang et Tamney 2005 ; F. Yang 2006 ; Kitiarsa 2008 ; Galmiche 2015 ; Brox et Williams-Oerberg 2017 ; Tarocco 2019). En Chine, le bouddhisme en particulier a de tout temps été à l'origine de nombreuses transactions marchandes, les temples favorisant le développement de l'économie locale, gérant les propriétés monastiques, le prêt d'argent et la location de terres, produisant des denrées agricoles, fournissant des services d'hôtellerie ou encore louant les services de leurs moines pour l'accomplissement de rituels, etc. (Brox et Williams-Oerberg 2017, 506-507). Cependant depuis l'ouverture du pays dans les années 1980 et sa marche vers la croissance économique, le bouddhisme s'engage d'autant plus sur la voie de la rentabilité, investissant notamment l'industrie touristique. L'État encourage en effet depuis les années 1990 la reconstruction du bouddhisme, et investit dans un capital culturel source de revenus en réhabilitant des sites monastiques propres à attirer le tourisme, ou en apportant son soutien au commerce d'articles religieux. Il ne s'agit plus seulement en effet de contenter la communauté monastique, mais également les laïcs qui deviennent investisseurs et consommateurs potentiels (Ji 2004, 7-8). Cette logique de développement par l'exploitation et la rentabilité se retrouve également aujourd'hui dans la vente de billets à l'entrée de certains temples ou sites comme le mont Wutai. Elle est cependant controversée, en attestent les critiques essuyées par l'abbé du temple Shaolin (少林寺), Yongxin (永信, 1965-), dont le mode de gestion du temple lui a valu le surnom de « moine PDG », ou encore la polémique autour des tentatives de capitalisation boursière des quatre montagnes bouddhistes chinoises à des fins touristiques (Vidal 2019, 68-69)²⁷.

Ainsi le “branding” ou l'image de marque, la marchandisation et la consommation de biens matériels et immatériels, les stratégies marketing, le management, etc., sont autant de concepts qui apparaissent lorsque l'on travaille sur les religions contemporaines, et a fortiori sur un grand temple institutionnel du bouddhisme chinois situé sur un lieu touristique. Produire en fonction de la demande et de la concurrence par exemple peut tout à fait s'appliquer dans ce contexte, si la production est assimilée aux services religieux fournis par les temples, que la demande est comprise comme les besoins des laïcs et des institutions, et que la concurrence est incarnée par les autres temples présents sur le « marché » religieux et fournissant des services similaires. Certains temples, bouddhistes ou non, pensent également leur place aujourd'hui en

27. Les protestations véhémentes des moines font notamment échouer l'introduction en bourse du mont Putuo, une affaire également couverte par les médias occidentaux comme BloombergOpinion, sur le site duquel paraît en avril 2018 un article disponible à la page <https://www.bloomberg.com/view/articles/2018-04-24/for-china-s-buddhist-monks-an-ipo-too-far>.

termes de lieu d'implantation, d'attractivité, d'innovation, de la même façon que le ferait une entreprise, laissant ensuite aux laïcs la possibilité de faire un choix éclairé en fonction de ces termes et de leurs propres attentes (Lang, Ching Chan et Ragvald 2005, 4). Ces différentes stratégies se retrouvent selon mes observations mises en œuvre par le temple Pushou, autant dans sa gestion administrative, que dans sa manière de se diversifier dans un souci de compétitivité, de répondre aux attentes des laïcs aussi bien qu'à celles du gouvernement afin d'attirer les investissements, etc. Le paradigme de la marchandisation du religieux est à mon sens relativement utile pour étudier les mouvements des grands temples et des acteurs du bouddhisme contemporain en Chine, mais il ne s'agit pas nécessairement ici de débattre de sa validité²⁸. S'il n'est pas entièrement satisfaisant par ailleurs, notamment parce que son attention se porte sur les comportements d'acteurs individuels sans les replacer dans des logiques collectives, ce paradigme peut pourtant donner une meilleure compréhension des motivations de ces acteurs et des mécanismes qui régissent leurs interactions. La manière qu'à le temple Pushou de « faire » le bouddhisme (Chau 2011) peut en tout cas être exprimée en ces termes, ce qui justifie selon moi l'introduction de la dimension économique dès l'intitulé de ce travail. Une dimension qui, si elle n'est pas centrale à la thèse, est pourtant rendue ostensible – comme peut l'être la marchandisation du bouddhisme sur le terrain – par des références épisodiques aux travaux sur le sujet et l'utilisation d'un vocabulaire qui lui est propre. D'autre part, il faut noter que la « production » du bouddhisme dans le cadre de cette recherche dépasse le seul champ économique, et peut notamment être mise en lien avec le politique et le social, résultant alors d'interactions entre les multiples acteurs de ces différentes sphères (voir Ji, Fisher et Laliberté 2019, 8).

Pour en revenir maintenant à la problématique de thèse, celle-ci s'est construite au fil du temps autour d'une question de recherche qui a guidé ma réflexion, et a été formulée comme suit : « Compte tenu des stratégies adoptées par le temple Pushou dans les domaines de la pratique, de l'éducation, et de la philanthropie religieuse, en quoi contribue-t-il à légitimer et à métamorphoser la production du bouddhisme dans la société chinoise contemporaine? ». Retravaillée en fonction des séjours de terrain et de l'avancée de la recherche, elle a alors été à l'origine de nombreuses

28. D'autres l'ont fait, questionnant notamment la thèse de F. Yang sur la répartition du religieux en trois catégories de « marché » (rouge, gris et noir) en fonction de son degré de légitimité et de régulation par l'État (voir Vermander 2009; Klein et Meyer 2011).

hypothèses de travail cherchant à identifier les « modes de production du bouddhisme contemporain » déployés par un temple de nonnes bouddhistes en Chine continentale. Si plusieurs ont été réfutées, ou rejetées par manque de données, trois ont cependant été retenues et servent de fil conducteur au texte qui va suivre.

La première concerne de manière générale l'influence et la transformation réciproque du bouddhisme et de la société chinoise à l'époque contemporaine, et notamment les résultats de la relation conflictuelle entre bouddhisme et politique. Comme j'ai pu l'évoquer plus haut, le cadre de plus en plus restrictif dans lequel évoluent les religions chinoises ne peut être ignoré, mais ils suscite des réactions très diversifiées, combinaison de résistance, de coopération, d'adaptation, et de réinvention. Il va également sans dire que les objectifs à tendance séculariste du gouvernement ne sont pas les mêmes que ceux des temples et leaders de l'époque post-maoïste, ces derniers cherchant alors à sécuriser leur position tout en continuant à produire et diffuser le bouddhisme. Il font alors preuve d'une certaine créativité dans leurs tentatives de négociation. À première vue, le temple Pushou est exemplaire et en tout point conforme aux attentes des instances politiques, mais on peut supposer que lui aussi cherche à promouvoir des buts qui lui sont propres, s'attachant notamment à faire une place aux nonnes au sein du saṅgha et de la société. Comment s'exprime alors chez lui cette créativité ? Proche du pouvoir, il a de plus très certainement le potentiel pour influencer en retour les politiques religieuses et la société chinoise, mais est-ce là seulement un idéal ou une réalité envisageable ?

Dans un second temps, la création du projet « Trois-Plus-Un » ne peut que témoigner de la diversification progressive des activités proposées par le temple Pushou : insistance sur la pratique, notamment de la discipline monastique, et sur l'éducation des nonnes et des laïcs, et développement plus tardif de la philanthropie religieuse sous plusieurs formes. En tant que temple relativement récent puisqu'ouvert en 1991, cette diversification relève très certainement d'une tentative de répondre de manière efficace, et compétitive, aux attentes présumées du saṅgha, des laïcs, du gouvernement, et de la société dans son ensemble à l'époque contemporaine. Cela soulève alors la question du type de stratégies adoptées pour y répondre, et de leur rationalisation.

Pour finir, et au vu de son influence dans la communauté monastique des deux sexes, parmi les laïcs et au sein des institutions bouddhistes nationales, provinciales et locales, le temple Pushou semble être clé dans l'articulation d'un modèle viable de production du bouddhisme en Chine contemporaine. L'établissement d'un tel modèle demande alors une certaine légitimité, générée par les différentes sphères dans les-

quelles évoluent les acteurs cités à l'instant. L'inscription dans une lignée croyante, le charisme, le rapport à la tradition, la promotion d'un système éducatif reconnu, la prise en compte des besoins des laïcs bouddhistes, ou encore l'adhésion à une standardisation dictée par le domaine institutionnel sont autant de formes prises par les processus de légitimation auxquels le temple a recours. Il s'agit dès lors de distinguer ces processus et leurs propriétés, afin d'appréhender le modèle exporté et promu non seulement par le temple Pushou, mais également par d'autres qui se trouvent dans une situation similaire.

Le slogan du projet « Trois-Plus-Un », déjà mentionné plus haut, se divise en trois volets : il revendique en effet « la pratique comme base, l'éducation comme assurance, et la philanthropie comme moyen expédient ». Comme il a été mis en avant dans la question de recherche, j'ai alors pris la décision de baser librement mon travail sur ce système tripartite théorique, de manière à traiter séparément les différentes institutions du projet et leur rôle. La première partie s'intéresse alors aux enjeux rencontrés par les temples Pushou et Dacheng en tant qu'établissements monastiques, la seconde aux activités de l'Institut des nonnes du mont Wutai et à l'éducation du saṅgha, et la troisième aux modalités de la philanthropie bouddhiste telle que mise en pratique par la BLA. Il est entendu que cette organisation de la recherche, bien qu'elle soit avantageuse, est imparfaite et qu'elle donne lieu à des débordements, ces trois aspects n'étant pas indépendants mais bien complémentaires. D'autre part, elle ne vise pas un traitement exhaustif de ces vastes sujets que sont la pratique religieuse, l'éducation et la philanthropie bouddhistes, mais cherche à rendre compte des modes d'implication du temple dans ces trois domaines distincts.

Ainsi, la première partie consacrée à la pratique (*xiudao* 修道) se penche sur le monachisme, mais également sur la pratique laïque, et s'attache à isoler le modèle spécifique que représente le temple Pushou dans ce domaine, modèle construit à la fois sur des éléments traditionnels et des innovations contemporaines. Dans le premier chapitre je cherche à contextualiser les transformations subies par la communauté monastique bouddhiste en Chine au cours du XX^e et au début du XXI^e siècle, en les replaçant notamment dans leur environnement socio-politique. Se pose également la question des principes fondateurs de cette communauté dans le bouddhisme historique, et de la continuité de leur fonction régulatrice dans le présent notamment dans le cas des nonnes. Sur le plan doctrinal, il s'agit également d'aborder les différentes

écoles de pensée ou institutionnelles auxquelles est affilié le temple Pushou, notamment la Terre Pure (Jingtu zong 净土宗) et le Huayan (Huayan zong 华严宗), dans un souci de contextualisation non plus historique mais philosophique. Ces affiliations peuvent en effet motiver certaines des décisions du temple, justifier l'élaboration de tel ou tel raisonnement moral, ou légitimer son existence en l'inscrivant dans une continuité lignagère. Il sera par la suite l'occasion de revenir sur la construction de la notion de modèle et de la distinguer de l'idéal monastique, mettant alors en avant les différents modes de présentation du temple en fonction des publics.

Le second chapitre poursuit la réflexion en s'intéressant à l'orthodoxie religieuse, telle quelle est générée de manière à la fois doctrinale et normative par les temples et les institutions gouvernementales. La position du temple Pushou à ce sujet peut être partiellement expliquée par son inscription dans les réseaux de Tongyuan et Longlian, actrices cruciales de l'établissement d'une forme d'orthodoxie et d'orthopraxie pour les nonnes au cours du XX^e siècle. Cependant, et malgré le contexte de standardisation institutionnelle, il met également en place des procédures qui lui sont propres en prenant en compte à la fois son héritage et les besoins de l'époque contemporaine. Si ce processus d'adaptation et de renouvellement peut s'appliquer à plusieurs aspects de la discipline monastique, c'est dans le développement de procédures d'ordination « conformes » à la tradition et aux attentes officielles qu'il est particulièrement visible.

Enfin, le troisième et dernier chapitre prend un tour un peu différent puisqu'il aborde cette fois-ci l'expérience laïque de la pratique religieuse bouddhiste. Il tente dans un premier temps de définir ce qu'est le laïc bouddhiste à partir de ses mouvements au siècle dernier et de notions comme l'exclusivité du croire, pour ensuite replacer ces expériences au sein d'un système d'organisation de la progression spirituelle. S'attarder sur la pratique laïque autour du temple peut en effet être un indicateur de la vitalité de ce dernier, mais peut surtout expliciter ses relations à la société non-monastique en tant que potentielle bénéficiaire et potentielle productrice de contenu bouddhiste.

La seconde partie correspond comme on a pu le voir au volet éducatif (*jiaoyu* 教育) du projet « Trois-Plus-Un », elle s'attache donc en premier lieu à recenser les spécificités de l'Institut des nonnes du mont Wutai tout en les rapprochant des problématiques contemporaines rencontrées à la fois par le bouddhisme institutionnel, et par les nonnes en particulier. Le premier chapitre de cette partie, qui est également le quatrième, débute par un aperçu historique du développement de l'éducation boud-

dhiste moderne à la fin du XIX^e siècle et jusqu'à la moitié du XX^e, avec l'apparition notamment des instituts d'études bouddhistes (*foxueyuan* 佛学院). Si le contexte socio-politique n'est plus le même à l'époque post-maoïste, les instituts contemporains héritent en effet de la structure des instituts modernes, et doivent de la même façon se positionner à la croisée du politique, de l'éducatif, et du religieux. En gardant cela à l'esprit, on peut ensuite se pencher sur l'Institut des nonnes du mont Wutai lui-même, et sur ce qu'il met en place dans le domaine des études bouddhistes (*foxue* 佛学), aussi bien au temple Pushou qu'au temple Dacheng.

L'éducation semble alors essentielle pour la communauté de nonnes qui m'intéresse ici, dans leur recherche à la fois de légitimité et de reconnaissance, ce qui fait l'objet du chapitre cinq. Ce champ spécifique du bouddhisme y est dans un premier temps mis en relation avec le processus d'institutionnalisation, qui permet aux nonnes de devenir des interlocutrices acceptables dans les sphères politiques, religieuses, et sociales. L'éducation est ensuite assimilée à un processus d'émancipation, par lequel passent les nonnes pour obtenir de plus nombreuses opportunités et responsabilités au sein du saṅgha et des institutions. Ainsi leur accès à l'éducation pose la question du bouleversement de l'ordre hiérarchique traditionnellement en faveur des membres masculins de la communauté bouddhiste.

Enfin la troisième partie revient de manière générale sur la philanthropie (*cishan* 慈善) telle que s'exprime dans le monde bouddhiste, aujourd'hui notamment par l'établissement d'associations caritatives par les temples. Le sixième chapitre vise d'abord à replacer la philanthropie bouddhiste, historiquement et culturellement, dans le cadre plus large du développement d'un type d'« amour de l'homme » propre à la culture chinoise au cours des siècles, une notion curieusement controversée. Il questionne également le bouddhisme « engagé », ou « humaniste », des termes qui apparaissent en Asie au cours du XX^e siècle, et abondamment utilisés depuis aussi bien dans les milieux religieux qu'académiques. Les différentes tentatives de définition de cet objet sont alors un bon point de départ pour dégager les spécificités de la philanthropie telle que pratiquée par le temple Pushou et sa BLA, et de manière générale par le bouddhisme en Chine. Regarder par la suite dans la direction de Taïwan et de ses grandes organisations bouddhistes à vocation philanthropique sert le même objectif de caractérisation, ce qui est d'autant plus intéressant que c'est leur dynamisme qui influence en retour la production très contemporaine du bouddhisme sur le continent. Enfin, et pour compléter ce tableau, il me faut aborder la base

philosophique, le raisonnement moral, et le type d'éthique mobilisés par les acteurs de la philanthropie bouddhiste chinoise, afin d'en saisir le pouvoir de légitimation, et de peut être s'éloigner de la vision idéale de la philanthropie comme synonyme d'un altruisme désintéressé.

Le chapitre suivant s'intéresse presque exclusivement à la figure du laïc engagé comme bénévole au sein d'associations caritatives comme la BLA. S'il fait le lien entre cette figure récente apparue dans les années 1990 et les formes plus traditionnelles d'engagement laïc auprès des temples, il pose également la question des nouvelles modalités de cet engagement. Cela met alors à jour la problématique plus large de la reconfiguration de l'identité religieuse en Chine post-maoïste, notamment chez les plus jeunes, à laquelle le bénévolat participe.

Finalement, le huitième et dernier chapitre ne considère plus les seuls laïcs mais bien l'ensemble du monde bouddhiste en tentant d'appréhender les limites et les forces de la philanthropie bouddhiste, dans le contexte de la Chine contemporaine. Si son impact semble en effet restreint et son développement limité, un bilan qui s'explique en partie par son institutionnalisation, elle sait en revanche tirer son épingle du jeu et créer des espaces de latitude qu'elle exploite à des fins de prosélytisme – un exemple supplémentaire s'il en faut de la capacité d'adaptation du bouddhisme en Chine contemporaine.

Première partie

Pratique 修道

En chinois, *xiudao* 修道 ne désigne pas directement la pratique religieuse. Ce terme est en effet composé de *xiu* 修, l'étude, le développement, et de *dao* 道, le chemin, la Voie, l'absolu. Central au taoïsme, mais également employé dans le cadre d'autres religions dont le bouddhisme, la *dao* est la Voie, la doctrine à suivre pour maîtriser la pratique de telle ou telle tradition. Le caractère *xiu* est quant-à-lui souvent utilisé dans le contexte religieux en association avec un autre, pour former le terme *xiuxing* 修行 signifiant « se dévouer au développement spirituel ». Ainsi *xiudao* peut-il être compris comme, en anglais, le “path of [meditative] cultivation”, et peut être traduit sous forme verbale par “to cultivate the Way ; to practice the Dao”²⁹. Si en français *xiudao* ne peut être rendu par le terme anglais “cultivation”, qui n'a pas d'équivalent, on comprend qu'il fait référence au vocabulaire de l'auto-développement. Par convention, il est employé dans le cadre du bouddhisme pour désigner l'élévation spirituelle par la pratique religieuse, et donc un ensemble d'activités variées dont font partie la liturgie, les rituels, la dévotion, l'apprentissage, la vie monastique, etc. regroupées ici sous le terme simplifié de « pratique ». Elle est le premier des trois domaines de spécialisation du projet « Trois-Plus-Un », et celui sur laquelle les autres reposent, si l'on en croit le slogan « la pratique comme base, l'éducation comme assurance, et la philanthropie comme moyen expédient ». Au sein du projet, où le temple Dacheng se spécialise dans l'éducation, et la BLA dans la philanthropie, cette première dimension est celle qui est associée au temple Pushou. À l'initiative du projet, responsable de sa supervision et de sa gestion, ce dernier est de la même manière la fondation sur laquelle les autres institutions ont été construites. Toutefois, comme on le verra, le terme *xiudao* fait plus spécifiquement référence, dans le cas du temple Pushou, à la maîtrise et à la mise en application par les nonnes du corpus de textes du canon bouddhiste dédié à la discipline monastique, le Vinaya. Lorsqu'il sera fait référence à cet élément central de la pratique religieuse pour ce temple précis, à savoir l'élévation spirituelle par la maîtrise de ce corpus, on parlera alors de « pratique de la discipline » ou de « pratique du Vinaya ». Aborder la pratique en général, sujet propice à l'étude du monachisme et de ses mutations à l'époque contemporaine, et la discipline monastique en particulier, semble par conséquent être tout indiqué pour amorcer cette étude de cas du temple Pushou.

L'enjeu sera alors, dans cette première partie, d'identifier le type de modèle fourni

29. Voir l'entrée correspondante sur le site du DDB (Digital Dictionary of Buddhism), à la page <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E4%BF%AE%E9%81%93>. La version préliminaire d'un dictionnaire bilingue anglais-chinois des termes bouddhistes, compilé par le temple Pushou, reçu en 2015, donnait la même traduction.

par le temple Pushou, à la fois dans la pratique religieuse et dans l'organisation de la vie monastique. Cherche-t-il à mettre en place une forme d'orthodoxie, tant pour les nonnes que pour les laïcs, en tant que temple institutionnalisé influent ? En quoi le modèle qu'il propose est-t-il ancré dans la tradition, tout en mettant en place des stratégies qui lui sont propres, stratégies adaptées aux exigences de l'époque contemporaine en RPC (République Populaire de Chine, Zhonghua renmin gongheguo 中华人民共和国) ? Quelles sont, sur cette base, ses relations avec son environnement immédiat, soit les sphères institutionnelles et laïques ?

Le premier chapitre sera consacré à replacer le temple Pushou et ses spécificités dans le contexte du monachisme chinois dans son ensemble. On se demandera également ce sur quoi repose la construction de ce modèle, et s'il est spécifiquement conçu pour influencer sur la position des nonnes dans la société chinoise contemporaine. Notons que ce travail ne prétend pas s'inscrire dans les études féministes du bouddhisme, ni dans les études de genre, mais cherche simplement à identifier et questionner les problématiques qui touchent les nonnes du bouddhisme chinois contemporain, à travers les expériences de celles du temple Pushou. Le second chapitre sera également l'occasion d'aborder ces problématiques. Le temple sera dans un premier temps ancré dans une continuité historique, avec un bref aperçu des trajectoires des enseignantes de Rurui, Longlian et Tongyuan, nonnes éminentes du XX^e siècle. La politique de développement du temple, ainsi que sa mise en place d'une orthodoxie et d'une orthopraxie basées sur le Vinaya, seront par la suite rapportées non seulement à cette continuité, mais également au processus de standardisation et d'uniformisation des pratiques du saṅgha entamé dans les années 1990. Enfin, à partir de l'observation de la communauté laïque gravitant autour des temples Pushou et Dacheng sera abordée la question du bouddhisme laïc, et de son rapprochement du monde monastique à travers la pratique religieuse.

Chapitre 1

Modèle monastique, monachisme modèle

Faire l'ethnographie d'un temple, c'est nécessairement apprendre à connaître la communauté monastique qui y réside, ses pratiques, son positionnement idéologique, sa façon de se présenter au reste du monde, et confronter cela au modèle théorique et idéal du monachisme bouddhiste. D'autant plus dans le cas du temple Pushou, qui accorde une place centrale à ce modèle, comme on va le voir. En sanskrit, le saṅgha peut se comprendre comme seulement la communauté monastique (en chinois *sengqie* 僧伽 est l'association du caractère pour « moine bouddhiste » et de la translittération de la syllabe sanskrite « gha »), mais le terme peut également, dans son acceptation large, désigner la communauté bouddhiste dans son ensemble. Cette dernière acception inclut en effet non seulement la communauté monastique, mais également ceux des laïcs bouddhistes qui ont formalisé leur rattachement au saṅgha par la prise de refuge dans les Trois Joyaux (*guiyi sanbao* 皈依三宝), le Bouddha (*fo* 佛), le dharma (*fa* 法), et le saṅgha (*seng* 僧), et par la réception des préceptes laïcs (*shoujie* 受戒)¹. Ces derniers sont désignés en sanskrit par les termes *upāsaka* (m.) ou *upāsikā* (f.). La question du laïc et de ses caractéristiques propres sera par ailleurs abordée dans le troisième chapitre, de même que les questions liées à la terminologie. Quant au terme de saṅgha, je l'emploierai ici, par souci de clarté, pour désigner seulement la communauté monastique, marquant ainsi la distinction d'avec les laïcs.

1. La prise de refuge correspond à une cérémonie durant laquelle le laïc prend formellement la décision de suivre le Bouddha (*guiyi fo* 皈依佛), le dharma (*guiyi fa* 皈依法) et le saṅgha (*guiyi seng* 皈依僧). Les cinq préceptes de base pour les laïcs sont : s'abstenir de 1. tuer d'autres êtres conscients, 2. voler, 3. se livrer à des pratiques sexuelles impropres, 4. mentir, 5. s'intoxiquer (avec des substances altérant l'esprit). Selon la situation de la personne concernée, ces préceptes peuvent être pris ensemble ou séparément.

Ce chapitre-ci, ainsi que le suivant, se concentrent donc sur cette communauté. Le vocabulaire pour se référer à ses membres ne manque pas, mais le terme qui est le plus largement employé en chinois pour marquer la distinction entre le clergé et les laïcs est celui de *chujia ren* 出家人 « personne sortie de la famille/maison » par opposition au *zaijia ren* 在家人 « personne qui est dans la famille/maison ». Il s'agit en effet de répartir les membres du saṅgha en fonction de l'élément clé de la cellule familiale, le foyer (*jia* 家), qui représente la vie mondaine et ses préoccupations, et d'identifier le clergé par sa renonciation à cette vie. Une renonciation qui, comme le précise Welch (1967, 247), n'est pas toutefois une négation de l'origine familiale, mais qui correspond simplement à l'intégration d'une nouvelle « famille ». On parle ensuite, pour ceux et celles qui ont reçu l'ordination plénière, de bhikṣu ou *biqu* 比丘 en chinois pour les moines, et de bhikṣuṇī ou *biquiuni* 比丘尼 pour les nonnes. Les membres du clergé, quel que soit leur rang, sont en outre couramment appelés *shifu* 师父 ou « maître » (combinaison d'« enseignant » et de « père ») par l'ensemble de la communauté bouddhiste, une marque de respect et une reconnaissance de leur statut de spécialistes religieux, mais également un terme lié à la condition de disciple, et qui devient dès lors une manière pour ce dernier de marquer ouvertement son affiliation individuelle à tel ou tel « maître » (voir Goossaert 2008, 16-17).

Ainsi, ce chapitre vise à replacer ce qui fait la spécificité du temple Pushou dans le contexte de la vie monastique bouddhiste en Chine, et en particulier des transformations subies depuis l'époque moderne. On s'attardera toutefois sur des problématiques qui sont propres à ce temple-ci, mais étrangères à d'autres, comme l'influence des écoles de pensée et institutionnelles auxquelles il est affilié sur son orientation et sa capacité de légitimation. La notion de « modèle » sera également abordée, et appliquée aux modes de présentation du temple Pushou : de quelle manière ce dernier peut-il être érigé, ou s'ériger lui-même, en modèle ? Qu'en est-il de celui qu'il propose aux nonnes ?

1.1 Le monachisme en Chine continentale

Le monachisme, ou la vie en communauté monastique, en monastères, existe sous différentes formes et dans de nombreuses religions. Il s'agit dans cette section de proposer certaines clés de compréhension sur ce mode de vie spécifique dans le cas du bouddhisme chinois, afin d'offrir des éléments de contexte à ce qui fait la spécificité du temple Pushou, et qui sera détaillé par la suite. Cet aperçu est donc seulement cela,

un aperçu, et ne prétend pas à l'exhaustivité, mais souligne les aspects historiques et doctrinaux qui semblent cruciaux à l'appréhension de ce qu'est le monachisme bouddhiste en Chine, et du rôle qu'il joue dans les métamorphoses du bouddhisme à l'époque contemporaine.

La création des ordres monastiques masculin, puis féminin quelques années plus tard, remonte approximativement aux VI^e et V^e siècles avant J.C., au cours de la vie du Bouddha, appelé Siddhārtha Gautama ou Sakyamuni (Shijiamouni fo 释迦牟尼佛), « le sage du clan des Sakya », fondateur du bouddhisme. D'abord ordre de moines errants, le saṅgha s'établit pourtant rapidement en communautés sédentaires afin d'obtenir plus facilement un soutien financier et matériel de la part des laïcs. La création de l'ordre des nonnes présente cependant quelques subtilités sur lesquelles il me faut revenir. La première femme à vouloir suivre le Bouddha est sa tante et mère adoptive, Mahāprājapatī Gautamī. Il est dit que celle-ci demanda par deux fois au Bouddha l'autorisation pour les femmes d'entrer en religion, et que devant le refus de celui-ci, elle fit plaider sa cause par son plus proche disciple, Ānanda. Ce dernier réitère alors la demande de Mahāprājapatī par trois fois avant d'obtenir l'accord du Bouddha. Celui-ci pose cependant une condition, les nonnes doivent respecter huit « règles fondamentales » (*gurudharma*) qui formalisent leur subordination aux moines, et qui sont formulées comme suit :

1. Une nonne, quand bien même elle serait ordonnée depuis cent ans, doit devant tout moine, même nouvellement ordonné, le saluer respectueusement, se lever devant lui, et lui rendre les honneurs qui lui sont dus.
2. Une nonne ne peut réprimander ou confronter un moine.
3. Une nonne ne peut punir ou sermonner un moine, mais un moine peut sermonner une nonne.
4. Seulement lorsqu'une femme a observé les six préceptes des postulantes (*śikṣamāṇā*) durant deux ans peut-elle recevoir l'ordination de la part de l'ordre des nonnes puis de l'ordre des moines.
5. Lorsqu'une nonne a commis une faute grave (*saṅghāvaśeṣa*), elle doit se repentir auprès des deux ordres durant deux semaines.
6. Les nonnes doivent consulter les moines tous les quinze jours pour recevoir un enseignement [sur les *gurudharma*].
7. Les nonnes ne peuvent passer la retraite d'été (*anju* 安居) dans un endroit où

ne séjournent pas les moines.

8. À la fin de la retraite d'été, les nonnes doivent tenir la cérémonie d'invitation (*pravāraṇā*)² dans l'ordre des moines³.

Mahāprājapatī accepte ces conditions, et, avec une cohorte de cinq-cents femmes qui souhaitent également suivre le Bouddha, forme la première communauté de l'ordre des nonnes. Si le Bouddha reconnaît une égalité théorique des moines et des nonnes, sur le plan spirituel, ces règles marquent toutefois une différenciation qui a des conséquences pratiques, conséquences discutées mais toujours d'actualité aujourd'hui⁴.

Après la mort du Bouddha, plusieurs conciles ont lieu pour déterminer la direction à prendre et les différentes mesures à adopter pour le futur du bouddhisme et de ses communautés, ce qui débouche une centaine d'années plus tard sur un schisme du saṅgha en différentes écoles, en fonction notamment d'un positionnement plus ou moins strict sur les normes de discipline monastique (Lo Turco 2018, 28 ; Heirman et Bumbacher 2007a, 3).

La communauté monastique est en effet organisée selon un corpus de textes dédié spécifiquement à la discipline, il s'agit du Vinaya (*jīelū*). S'il existait à l'époque de nombreuses versions, et que chaque tradition et école possédait sa propre compilation de règles de discipline, seules trois sont encore utilisées aujourd'hui, le Dharmaguptaka Vinaya (en Asie de l'est), le Mūlasarvāstivāda Vinaya (au Tibet et dans ses zones

2. Une cérémonie qui a lieu à la fin des trois mois de retraite d'été, et durant laquelle chaque membre de la communauté invite ses confrères et consœurs à pointer ses fautes, si elles ont été vues, entendues, ou même si elles sont soupçonnées.

3. Librement traduit de Heirman (2002, 64-65 ; 2019, 13) et Chiu et Heirman (2014). L'ordre de ces règles peut parfois varier, mais elles sont mentionnées dans de nombreux textes relatifs à la communauté monastique féminine, sous des formes similaires, voir entre autres Schneider (2013) et Wijayaratna (1991). Se référer également au passage du Dharmaguptaka Vinaya correspondant, T no.1428, 22 : 923a22-b21. Toutes les références au canon seront par la suite issues de cette édition du canon Mahāyāna, le Taishō Tripiṭaka (Dazheng xinxiu dazangjing 大正新修大藏经), compilée au Japon dans les années 1920 et 1930 et largement utilisée en Chine, au Japon, en Corée, ainsi qu'au Vietnam. Ces références seront données sous la forme T no.(livre), (volume) : (page)a/b/c(ligne), à la première occurrence dans le texte. La plupart peuvent être trouvées sur le site <http://tripitaka.cbeta.org/>.

4. Les *gurudharma* sont largement débattues aujourd'hui, en particulier dans la littérature féministe, et leur authenticité est mise en question. Les points qui semblent problématiques sont notamment les refus répétés du Bouddha de créer un ordre de nonnes, la date de l'apparition de ces règles fondamentales, ou encore leur formalisation d'une inégalité entre les nonnes et les moines. Leur pertinence est en particulier discutée et débattue à l'époque contemporaine par les nonnes taïwanaises, voir entre autres Chiu et Heirman (2014, 242-243) et C. H. Chen (2011).

d'influence), et le Pāli Vinaya (en Asie du sud et du sud-est)⁵. Plusieurs Vinaya ont été traduits en chinois au début du v^e siècle, mais c'est Daoxuan (道宣 596-667), patriarche de l'école du Vinaya, en commentant ces textes et en promouvant l'unification des différentes traditions, qui a entraîné l'adoption généralisée du Dharmaguptaka Vinaya (Sifen lü 四分律) en Chine au viii^e siècle (Heirman 2019 ; voir aussi Zou 2019). Au cœur de chacun des Vinaya se trouve une compilation des règles qui régissent la vie monastique, le *prātimokṣa*, code de discipline supposément édicté par le Bouddha en réponse aux fautes commises par les premières communautés monastiques. Il s'agit d'un ensemble de préceptes, au nombre de 250 pour les moines et de 348 pour les nonnes selon le *prātimokṣa* du Dharmaguptaka Vinaya (Heirman 2002, 117), supposément récité deux fois par mois le premier et le quinzième jour du mois lunaire (*songjie* 誦戒) dans les temples, au cours de la cérémonie de *poṣadha* (*būsa* 布薩). Selon le *bhikṣuṇī prātimokṣa* de cette même tradition, les préceptes sont répartis en sept catégories par nature d'infraction, et par ordre de gravité descendante, comme le montre le TAB. 1 (Heirman 2019, 2002 ; Lekshe Tsomo 1996, 5 ; Yü 2013, 134 ; voir aussi Clarke 2015, 60-61).

TAB. 1 : Répartition des infractions selon le *bhikṣuṇī prātimokṣa* du Dharmaguptaka Vinaya

Catégorie d'infraction	Sanction et réparation	Nombre de préceptes
<i>pārājika</i>	expulsion définitive	8
<i>saṅghāvaśeṣa</i>	expulsion temporaire	17
<i>niḥsaṅgika-pāyantika</i>	confession	30
<i>pāyantikā</i>	confession	178
<i>prātidēśanīya</i>	confession	8
<i>śaikṣa</i>	réprimande possible	100
<i>adhikaraṇaśamatha</i>	règles pour la résolution de conflits	7
		348

Si le Vinaya et les préceptes du *prātimokṣa* sont au cœur de la vie de chacune des communautés monastiques bouddhistes, certains temples, comme le temple Pushou se spécialisent dans leur étude, interprétation, et mise en pratique. L'expertise reconnue de ces temples dans ce domaine peut leur valoir l'appellation de « centres du Vinaya »

5. Sur le développement et les préceptes contenus dans le Dharmaguptaka Vinaya, voir Heirman (2007, 2002). Pour une discussion des préceptes du Mūlasarvāstivāda Vinaya, voir Prebish (1996), et pour le Pāli Vinaya, voir Wijayaratna (1990). Pour une description plus générale des différents Vinaya, voir Clarke (2015).

(Chiu 2017, 154-155). Dans le cas du temple Pushou, cette expertise est affichée et fait partie intégrante du système tripartite dans lequel il prétend s'inscrire : « le Huayan pour école, le Vinaya pour ligne de conduite, la Terre Pure pour destination »⁶.

En Chine, atteindre cet « état de moine » ou « état de nonne » dans le respect du Vinaya suppose de valider un certain nombre d'étapes. L'entrée dans la vie monastique est tout d'abord constituée par la sortie de la famille (*chujia* 出家), formalisée par la tonsure (*tidu* 剃度). Le membre du saṅgha choisi pour mener cette cérémonie devient le « maître de tonsure » du ou de la candidat(e), et lui attribue un nom du dharma (*faming* 法名). Suit une période de noviciat d'un an, durant laquelle le ou la novice (*śrāmaṇera* ou *shami* 沙弥 (m.), *śrāmaṇerikā* ou *shamini* 沙弥尼 (f.)) doit respecter un ensemble de dix préceptes, dont les cinq premiers sont les mêmes que ceux observés par les laïcs⁷. Selon la troisième des « règles fondamentales » ou *gurudharma*, les novices femmes peuvent également avoir à passer par une étape supplémentaire en devenant postulantes (*śikṣamāṇā*, en chinois *shichamona* 式叉摩那 ou *shichamoni* 式叉摩尼 ou *shichani* 式叉尼) durant deux ans. Par la suite, le ou la novice, ou la postulante, peut recevoir l'ordination plénière (*juzu jie* ou *dajie*) dans la tradition Dharmaguptaka, et accéder au statut de moine, ou de nonne⁸. Il s'agit là du modèle théorique de base, modèle qui admet des variations et qui soulève des questions abordées plus en détail dans la section 2.3, dédiée spécifiquement aux procédures d'ordination.

6. “华严为宗，戒律为行，净土为归”，slogan cité dans plusieurs textes en rapport avec le temple Pushou (Yang Xiaoyan 2011, 24; Zhou 2012, 55), ainsi que sur le site du temple Pushou, notamment à la page http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_31.html.

7. Dans le cas des novices cependant, le précepte prohibant pour les laïcs toute pratique sexuelle impropre doit être interprété comme un vœu d'abstinence. Les cinq préceptes suivants requièrent de s'abstenir de 6. manger à des moments inopportuns, 7. utiliser des ornements ou des parfums, 8. assister ou participer à des activités de théâtre, danse, chant, 9. dormir sur des lits hauts ou luxueux, 10. accepter de l'or, de l'argent ou des bijoux (Soothill et Hodous 1937, 50).

8. Ne seront pas abordées les problématiques relevant de l'ordination des nonnes selon les différentes traditions, ni celles de la périclitation ou de la non-introduction de l'ordre des nonnes en Birmanie, au Sri Lanka, au Cambodge, au Laos, au Tibet, en Mongolie et en Thaïlande. Des communautés de femmes respectant les principes du monachisme existent pourtant dans ces pays, mais ne sont pas reconnues comme membres du saṅgha, discriminées et en marge de la société. Ces questions, ainsi que les mouvements internationaux cherchant à y trouver une réponse, sont particulièrement intéressants, et nécessaires à la compréhension des enjeux rencontrés par les nonnes dans les sociétés contemporaines (pour un aperçu global, voir Heirman 2011). Cependant, la place manque ici, et d'autres ont documenté ce sujet de manière extensive : voir pour l'éclairage féministe les écrits de Barnes (1987), Gross (1993) et Lekshe Tsomo (1999a), et ceux de Havnevik (1989), Bartolomeusz (1994), Cheng (2006), Kawanami (2007), Salgado (2013) et Ashiwa (2015) pour une perspective partant d'études de cas.

Pour en revenir au développement historique du monachisme, au moment de l'introduction du bouddhisme en Chine au début de notre ère, la tendance n'est déjà plus à l'itinérance, mais à la sédentarisation. La construction de grands temples transforme dès lors le paysage urbain et rural. C'est sous la dynastie des Tang (唐 618-907) que le bouddhisme atteint son apogée, et que les temples deviennent l'institution principale de la vie communautaire (voir Goossaert 2000, 79-80). Le saṅgha est alors composé de ceux que Demiéville appelle moines « réguliers », reconnus par l'État, « irréguliers », ascètes ou guérisseurs, ou encore « moines paysans », au service des propriétaires terriens ou des temples (Demiéville 1970, 1276). Au fil des siècles, le monachisme, qui était l'apanage de l'élite et donc des lettrés, se popularise et attire les populations non-éduquées. Cette popularisation s'intensifie notamment après la promulgation d'un édit par l'empereur Kangxi (康熙 1654-1722) sous la dynastie Qing (清 1644-1912) en 1671, dénonçant les incartades du bouddhisme et interdisant au clergé d'acheter des terres. Les critiques et les restrictions économiques ont en effet pour conséquence de rendre le monachisme plus « plébéien » (Weber 2003, 436). Une situation qui perdure jusqu'au XX^e siècle, durant lequel le haut-clergé minoritaire fait également face à une large majorité de moines prolétaires (Welch 1967, 3-4) qui distingue le haut-clergé minoritaire de la large majorité des moines, l'élite versus le prolétariat.

De nombreux défis se sont par la suite présentés au saṅgha aux époques modernes et contemporaines, forçant ce dernier à s'adapter constamment. Sous la République de Chine (Zhonghua minguo 中华民国, 1912-1949), il s'agit pour le bouddhisme de légitimer sa place en participant à la construction et à la modernisation de l'État-nation, en particulier après les troubles de la révolte des Taiping (1850-1864)⁹. Cette dernière ayant engendré une vague de critiques et de destructions des communautés monastiques, vues comme illettrées et moralement corrompues, le saṅgha développe alors l'éducation bouddhiste dans les temples, à la fois pour répondre à ces critiques et prévenir la confiscation des propriétés monastiques. C'est d'ailleurs cette menace de confiscation par l'État qui a notamment incité le saṅgha à s'organiser et à s'unir derrière une cause commune. Dans ce contexte, un personnage en particulier se distingue dans les années 1920 : il s'agit de Taixu (太虛 1890-1947), moine érudit influent, qui cherche à réformer le clergé par l'éducation, et à lui donner les moyens

9. La révolte des Taiping est le nom couramment employé pour désigner ce qui était en fait une guerre civile, opposant la dynastie Qing et le « Royaume céleste de la grande paix » (Taiping tianguo 太平天国). Ce dernier, basé sur une idéologie chrétienne, est fondé par Hong Xiuquan (洪秀全 1814-1864) à Nankin.

de s'organiser aux niveaux nationaux et internationaux (voir Pittman 2001). C'est à lui notamment que l'on doit la création d'instituts d'études bouddhistes, structure encore répandue aujourd'hui. La période républicaine est alors souvent considérée comme une période de modernisation et de « renouveau » du bouddhisme chinois, se traduisant notamment par une augmentation du nombre de constructions et de rénovations de temples, ainsi que du nombre de membres du saṅgha. Selon Welch (1967, 411-420), qui se base sur des informations produites par l'ACB (Association Chinoise Bouddhiste, Zhongguo fojiao hui 中国佛教会) – ancêtre de l'ABC créée en 1929 – dans les années 1930, les membres du saṅgha du bouddhisme chinois sont alors au nombre de 738 200, soit 513 000 moines et 225 200 nonnes. Toutefois, les données en sa possession ainsi que ses propres observations l'amènent plutôt à situer le total entre 738 200 et un million. Les documents qu'il utilise recensent également l'existence sur le territoire de 256 000 temples entre les années 1937 et 1945. Notons toutefois qu'il s'agit là de statistiques officielles, ne recensant que les temples et membres du clergé qui leur sont rendus visibles, ce qui suggère que les chiffres cités précédemment devraient effectivement être revus à la hausse.

Avec la mise en place de la RPC en 1949, la situation change de nouveau. Dans une optique de contrôle des religions, la création d'associations religieuses nationales, dont l'ABC en 1953, permet une institutionnalisation toujours plus importante du bouddhisme. Le monachisme passe alors par plusieurs phases transformatrices. Dans un premier temps, les temples, leurs biens, et leurs récoltes sont réquisitionnés lors de la réforme agraire adoptée en 1950, le saṅgha doit participer à la production agricole ou industrielle, et est encouragé à retourner à la vie laïque. Si bien que Welch estime qu'en 1957 90% de l'ensemble du saṅgha a délaissé ses fonctions monastiques – tout en admettant que ses données sont incomplètes (Welch 1972, 81). De plus, peu de temples restent en activité en Chine durant la Révolution culturelle, et nombre d'entre eux sont détruits ou confisqués. Après la mort de Mao Zedong (毛泽东, 1893-1976), et avec les réformes de 1978 visant à moderniser et à développer la Chine, portées par Deng Xiaoping (邓小平, 1904-1997), une nouvelle ligne directrice apparaît. La participation de la communauté monastique bouddhiste au travail productif est encouragée par l'ABC, interprète des politiques religieuses, par l'emploi de slogans comme « allier Chan et travaux agricoles » (*nong chan bingzhong* 农禅并重). Cela afin à la fois d'assurer l'indépendance économique du saṅgha, et de l'inclure à la construction du socialisme (Ji 2004, 3-4). Cela a notamment pour effet de tourner l'attention de la communauté monastique vers la sphère séculière et les affaires

mondaines. Après les années 1990, le bouddhisme ayant acquis une certaine légitimité, les discours des instances officielles s'axent majoritairement autour de l'économie monastique, entretenue par les dons des laïcs et le tourisme religieux, et basés sur le capital culturel que possède le bouddhisme. Cela permet de légitimer à la fois l'intérêt porté par le gouvernement au bouddhisme, et le développement de ce dernier. Si très peu de données chiffrées sont disponibles pour la période maoïste, un bon indicateur du déclin, puis de la renaissance du monachisme pourrait être le nombre d'organismes bouddhistes (association, temples de moines et de nonnes, instituts, sanctuaires laïcs) établis depuis 1949, triés par année de création dans l'Atlas des religions de 2004 (Laliberté 2012, 103). Ainsi, si seulement 624 de ces organismes ont été fondés entre 1949 et 1966, puis 335 entre 1967 et 1977 durant la Révolution culturelle, 3 265 sont apparus entre 1978 et 1991, et 659 pour la seule année 1996. Les chiffres officiels d'après les années 1980 montrent la même tendance, et témoignent d'un regain d'activité du bouddhisme chinois : en 1997 le saṅgha compte environ 70 000 membres pour 8 000 temples, puis en 2006 environ 100 000 membres pour 15 000 temples. La proportion de nonnes bouddhistes sur l'ensemble du clergé bouddhiste en Chine continentale reste quant-à-elle relativement inchangée depuis 1993, elle est d'environ 30% de nonnes pour 70% de moines (Ji 2009, 10-12)¹⁰. Plus récemment, l'ABC donne en 2012 100 000 membres du saṅgha pour 28 000 temples du bouddhisme chinois, quand l'Administration d'État des affaires religieuses, en anglais SARA (State Administration for Religious Affairs, Guojia zongjiao shiwuju 国家宗教事务局), recense 72 000 membres du saṅgha en 2014 (Wenzel-Teuber 2015, 28), pour 28 247 sites du bouddhisme chinois début 2015¹¹. Si ces chiffres dénotent une certaine revitalisation du monachisme depuis les années 1980, ils sont tout de

10. Gildow conteste ces deux derniers points. Selon lui, le modèle de la croissance du bouddhisme à l'époque contemporaine, construit sur la base de données quantitatives, doit être remis en question si l'on se fie aux chiffres officiels, qui dénotent plus volontiers une stagnation ou une diminution du nombre de membres du clergé Han qu'une nette augmentation. Il relève également depuis les années 2000 une baisse dans le nombre de novices, ainsi que dans le nombre de candidats à l'Institut Bouddhiste de Chine (Zhongguo foxueyuan 中国佛学院), institut national géré par l'ABC, et à d'autres programmes de formation. Enfin, il affirme que de plus en plus de moines retournent à la vie laïque, et que de fait la proportion de nonnes du bouddhisme chinois pourrait bien être plus importante que prévu – environ 40 000 nonnes pour 30 000 moines en 2018 selon l'un de ses informateurs (Gildow 2020, 21-24).

11. Les informations recueillies en 2015 par la SARA sur le nombre de temples du bouddhisme chinois proviennent d'une base de données, mise en ligne en 2014, et recensant les sites d'activité religieuse enregistrés auprès des autorités. La SARA est dissoute en 2018, mais on peut toutefois retrouver la base de données sur la page encore en activité de l'administration, voir <http://www.sara.gov.cn/zjhdcjsjbx/index.jhtml>.

même loin d'atteindre ceux d'avant 1949, le clergé du bouddhisme chinois n'ayant récupéré que 13,6% de ses effectifs recensés dans la première moitié du XX^e siècle, si l'on compare les données publiées par l'ACB dans les années 1930 puis par l'ABC en 2012.

Ainsi, l'histoire du monachisme bouddhiste en Chine, et particulièrement l'histoire moderne et contemporaine, témoigne de l'adaptabilité du saṅgha, mais également de l'influence de la relation entre politique et religion sur sa survie ou son déclin. Identifier les manières de légitimer ce mode de vie, sa place et son rôle dans la société chinoise, est alors de manière compréhensible un enjeu clé pour le clergé, y compris, sinon plus, à l'époque contemporaine. Dans le cas particulier des nonnes chinoises, on constate que l'accès à l'ordination plénière n'empêche pas une certaine asymétrie entre les deux ordres, notamment dans les chiffres en Chine continentale, et donc dans la représentation, mais également dans le nombre d'années de formation. Une situation qui peut influencer les priorités et les stratégies adoptées dans le développement des communautés monastiques féminines.

1.2 École(s) de pensée, école institutionnelle

« Le Huayan pour école, le Vinaya pour ligne de conduite, la Terre Pure pour destination ». On l'a vu, il s'agit là de la « ligne directrice » suivie par le temple Pushou¹². Chacun de ces éléments fait d'ailleurs partie intégrante de la formation proposée à l'Institut des nonnes du mont Wutai, donne lieu à l'ouverture de départements de recherche dédiés au Huayan (*huayan bu* 华严部), au Vinaya (*lüyan bu* 律研部), et à la Terre Pure (*jingtu bu* 净土部), et à la construction de bâtiments spécifiques (voir FIG. 4). Le Vinaya, qui constitue la base de la pratique religieuse et de la structure monastique au temple Pushou, a été évoqué plus haut, et son importance sera également détaillée plus loin. Restent l'inscription dans le Huayan (Huayan zong 华严宗), et l'utilisation de pratiques liées à la Terre Pure (Jingtu zong 净土宗)¹³.

12. L'une de mes informatrice, nonne au temple Pushou, emploie en anglais le terme de "guideline" pour se référer à ce slogan, au cours d'un entretien formel qui se tient le 7 juillet 2015. Voir annexe A.

13. Il existe une controverse sur la terminologie à adopter pour désigner telle et telle subdivision du bouddhisme chinois, c'est pourquoi j'essaie dans la mesure du possible d'éviter de parler de « secte » ou d'« école » dans le cas précis du Huayan, de la Terre Pure, du Vinaya, etc. Je n'emploierai le terme d'« école » que de manière générique afin de qualifier l'ensemble de ces subdivisions (« écoles de pensée », « écoles institutionnelles »), ou en connaissance de cause lorsqu'une autre traduction



FIG. 4 : Bâtiments consacrés aux départements Huayan, Vinaya, Terre Pure (© temple Pushou - 2011)

En effet, si la vie monastique de l'ensemble des temples bouddhistes est régulée par le Vinaya, respecté de manière plus ou moins stricte, chacun s'inscrit ensuite dans une école spécifique. Il convient de distinguer cependant école institutionnelle et école de pensée, la première relevant de l'appartenance lignagère de la communauté monastique en question, et la seconde de son ancrage doctrinal (Welch 1967, 395-400). Ainsi, un temple appartient à telle école institutionnelle en fonction du patrimoine lignager de son abbé ou de son abbesse, hérité de son propre maître, et choisit de baser sa pratique sur un ou plusieurs courants du bouddhisme. L'affiliation aux différentes écoles n'est donc pas forcément synonyme d'exclusivité et il n'est en effet pas rare de voir les temples combiner les pratiques (Bianchi 2018, 424). Le temple Pushou s'inscrit institutionnellement dans le Huayan ou Ornementation fleurie (*Avataṃsaka*) par son abbesse, Rurui, disciple de la nonne Tongyuan, elle-même disciple du maître Huayan Cizhou (慈舟 1877-1957) dont elle a reçu la tonsure puis l'ordination en 1940 (DeVido 2015, 80). Pourtant, sa pratique religieuse est basée sur des éléments non seulement propres au Huayan, mais également à la Terre Pure, cumulant ainsi deux écoles de pensée, selon un système relativement courant.

Le nom de la Terre Pure lui vient de son dogme central, basé sur l'existence d'une « terre » débarrassée de toute souffrance et située à l'ouest, ce qui lui vaut également l'appellation de « paradis de l'ouest » (*Sukhāvatī*). Il existe une multiplicité de « terres de bouddhas » (*buddhakṣetra*, *fotu* 佛土), mais si la nôtre est emplie de souffrances et que le dharma y décline suite à la disparition du Bouddha Sakyamuni, il faut alors tendre à renaître dans d'autres « terres » plus propices à la pratique

de *zong* 宗 n'est pas possible. Sur ce sujet, voir entre autres Sharf (2002a) et Schicketanz (2017).

bouddhiste, car enrichies de la présence d'un bouddha (Chandler 2004, 51-52). La Terre Pure est en effet gouvernée par le bouddha Amitābha (Amituo fo 阿弥陀佛), assisté notamment de deux bodhisattva, Avalokiteśvara (Guanshiyin pusa 观世音菩萨 ou Guanyin pusa) et Mahāsthāmaprāpta (Dashizhi pusa 大势至菩萨)¹⁴. Selon son sūtra principal, le sūtra de la Vie Infinie (Wuliangshou jing 无量寿经), renaître dans ce paradis, et ainsi sortir du cycle des renaissances, ne demande aux fidèles que dix récitations « à haute voix » du nom du bouddha Amitābha, ou *nianfo* 念佛, à travers la formule « hommage au bouddha Amitābha » (*namo Amituo fo* 南无阿弥陀佛)¹⁵. Cette pratique, popularisée par le moine considéré comme le premier patriarche de la Terre Pure, Huiyuan (慧远 334-416), s'accompagne généralement d'exercices de visualisation menant à la concentration. Le terme *nian* 念, qui peut également signifier « se souvenir de », « penser à », peut d'ailleurs désigner dans son acception plus générale l'ensemble de ces pratiques. Pour Huiyuan, celles-ci se devaient d'être simples et accessibles aux laïcs, leur permettant de les employer à la maison (Zürcher 2007, 220-221). Une simplicité qui s'exprime ici notamment dans le recours à un être supérieur ("other power"), en combinaison avec ses propres efforts ("self power"), pour progresser spirituellement (Jones 2019, 61-84; voir aussi Sharf 2002b; Jones 2003). La popularité de ces pratiques tient d'ailleurs peut-être à leur contraste d'avec les techniques méditatives qui se répandent à la même époque, grâce à la traduction de textes canoniques sur le sujet (*chan jing* 禅经), et qui elles ne reposent que sur les capacités personnelles du pratiquant (Poceski 2020, 6-7). Le *nianfo* et la visualisation sont enfin une manière rapide d'accumuler des mérites et d'atteindre l'éveil, dans le but de pouvoir par la suite accompagner les autres dans leur progression, conformément à l'idéal universaliste du Mahāyāna (Jones 2019, 102-103). Ce sont ces différents éléments qui permettent d'expliquer que cet ensemble de pratiques, et en particulier celle du *nianfo*, ait été et soit encore très populaire en Chine.

De nombreux temples possèdent d'ailleurs un bâtiment lié à la pratique du culte du bouddha Amitābha, une « salle de *nianfo* » (*nianfo tang* 念佛堂). Celle du temple Pushou (voir FIG. 1.4(c)), ouverte en 2007, est située dans la partie ouest du complexe, un peu en dessous de la salle principale (*daxiongbaodian* 大雄宝殿) dans laquelle

14. Un bodhisattva est un être qui, au seuil de l'éveil et de la transcendance du cycle des renaissances, choisi de demeurer dans le domaine de l'incarnation afin d'aider tous les êtres à prendre le même chemin.

15. Le sūtra de la Vie Infinie peut être trouvé dans le canon chinois sous la désignation T no.0360, 12.



FIG. 5 : Pratique assise du *nianfo* ou *jingzuo nianfo* 静坐念佛 au temple Dacheng (© temple Pushou - 2011)

trône par ailleurs une statue du bouddha Amitābha¹⁶, et face au réfectoire. Si je n'ai pu y assister, je sais toutefois qu'il s'agit là d'une pratique collective quotidienne. Un article de 2009 sur le temple Pushou la décrit également comme une pratique continue, seulement interrompue par la prise des repas et la présence obligatoire aux cours donnés par Rurui (Ye 2009, 42). De plus, elle est observée de manière exceptionnelle au cours de l'année, à l'occasion de célébrations spécifiques, telles la commémoration du décès de Tongyuan (Yuan laofashi wangsheng jinian ri 愿老法师往生纪念日), l'anniversaire du bouddha Amitābha (Amituofo shengdan ri 阿弥陀佛生日), ou encore la fête de printemps (Chunjie qian fahui 春节前法会) marquant le début des festivités du Nouvel An chinois¹⁷. Enfin, la pratique du *nianfo* est très courante à la maison de retraite Qingtai, non seulement pour les nonnes qui y résident, mais également pour les personnes âgées. Elle s'inscrit en effet dans le programme d'accompagnement en fin de vie de ces personnes, et vise à leur assurer la sortie du cycle des renaissances en atteignant la Terre Pure du bouddha Amitābha. Si elle diffère de l'école institutionnelle, la Terre Pure est donc bien l'une des écoles de pensée suivie par le temple Pushou, ce qui se traduit majoritairement par la pratique d'un *nianfo* aux propriétés salvatrices.

Le Huayan, auquel se rattache Rurui et dans lequel s'inscrit donc institutionnellement le temple Pushou, est d'origine chinoise, même s'il se base sur des traditions préexistantes du bouddhisme, et que la thèse d'une affiliation à des lignages indiens

16. Un ensemble de trois bouddhas dorés d'une vingtaine de mètres domine dans la salle principale, à gauche le bouddha Amitābha, au centre le Bouddha Sakyamuni, et à droite le bouddha de médecine, Bhaiṣajyaguru (Yaoshi fo 药师佛).

17. Une copie des calendriers annuels du temple Pushou en ma possession, ceux des années 2015 et 2019, est jointe à l'annexe B, pp.284-285.

est parfois soulevée. Cependant, il se développe à partir du début de la dynastie Tang grâce aux contributions significatives sur le plan doctrinal de cinq maîtres, considérés comme les patriarches du Huayan : Dushun (杜顺 557-640), Zhiyan (智俨 600-668 ou 602-668), Fazang (法藏 643-712), Chengguan (澄观 738-838 ou 738-839) et Zongmi (宗密 780-841). Si la doctrine est basée sur la littérature canonique, et notamment sur le sūtra Avataṃsaka (Huayan jing 华严经)¹⁸, ce sont les commentaires rédigés par ces cinq patriarches qui ont grandement influencé son élaboration et facilité sa propagation. Il subit un revers après la proscription du bouddhisme en 845, et décline, mais son orientation philosophique continue à lui attirer des disciples, notamment parmi les maîtres du bouddhisme Chan (Chan zong 禅宗), et il fait encore aujourd'hui partie des écoles actives en Chine (Cornu 2006, 254-255 ; Muller 2016 ; Hammerstrom 2020). Le Huayan a un profond ancrage philosophique et particulièrement métaphysique, s'attachant à réinterpréter la réalité phénoménale sur la base de principes exposés dans le sūtra Avataṃsaka. Sans entrer dans des considérations qui sortent du champ disciplinaire couvert par ce travail, on peut toutefois mentionner qu'au cœur de la philosophie Huayan se trouve la doctrine de l'interpénétration. L'univers serait en effet constitué de phénomènes dont l'existence serait conditionnée, dépendante de l'existence des autres phénomènes, formant ainsi une relation d'interdépendance. L'interpénétration postule alors, dans les grandes lignes, que selon ce principe d'interdépendance chaque phénomène existe comme partie d'un tout, mais que le tout existe également comme partie de chacun des phénomènes individuels (Cleary 1983, 20).

Comme évoqué plus haut, la philosophie mais aussi le canon Huayan sont des éléments clé de la formation proposée à l'Institut des nonnes du mont Wutai, ils constituent une matière obligatoire durant les six ans d'étude pour les nonnes, au même titre que le Vinaya, et peuvent faire l'objet de recherches après l'obtention du diplôme. Dans la pratique, l'affiliation au Huayan se manifeste majoritairement par la récitation du sūtra Avataṃsaka (Dafang guang fo Huayan jing 大方广佛华严经 dans sa forme longue). En fonction de mes observations durant les sessions de récitation de sūtra (*songjing*), et grâce aux informations communiquées par une laïque proche du temple Pushou, j'ai pu établir que ce texte faisait l'objet de réceptions quotidiennes depuis une vingtaine d'années, livre par livre (anciennement rouleaux *juan* 卷), de manière cyclique. Il est bien entendu récité régulièrement au temple

18. Pour la version en quatre-vingt rouleaux du sūtra Avataṃsaka, une traduction réalisée aux alentours de 699, se référer à T no.0279, 10.

Dacheng et à la maison de retraite par les nonnes qui résident sur place, ainsi qu'à l'occasion de célébrations annuelles au temple Pushou : l'anniversaire du bouddha Amitābha, la fête de printemps, et la cérémonie de l'Ullambana (Yulanpen fahui)¹⁹. Si l'on compare les calendriers du temple Pushou pour les années 2015 et 2019, on constate également que la récitation du sūtra semble prendre une place encore plus importante aujourd'hui, puisqu'elle a été ajoutée à la cérémonie de commémoration du décès de Tongyuan, à l'anniversaire du bodhisattva Mañjuśrī (Wenshu pusa 文殊菩薩), et a été incluse à une rencontre autour de la recherche et l'étude des sūtra (*dasheng jing lun yanxi* 大乘经论研习)²⁰. Pourquoi ce changement ? Serait-ce un moyen pour les temples, à l'époque et dans les circonstances actuelles, de mieux signifier leur affiliation institutionnelle ? Une question à se poser avec plus de recul à l'occasion de prochains travaux sur les mouvements du monachisme bouddhiste contemporain.

Un point reste à aborder, qui permet de mieux appréhender le rapport entretenu par le temple Pushou avec cette école institutionnelle, et son rôle dans la construction de l'image du temple : il s'agit de souligner la capacité légitimatrice de l'appartenance à une école institutionnelle spécifique. Il existe en effet un lien entre le Huayan et le mont Wutai, qui peut partiellement expliquer le rapport entretenu par Tongyuan, maître de Rurui, avec ce lieu particulier, et ainsi le choix de ce même lieu pour l'établissement du temple Pushou. Le temple autrefois situé en lieu et place du temple Pushou était comme on l'a vu appelé Grand temple Huayan, et aurait été construit entre 1086 et 1090 par des moines (Mao 2015, 1). Un héritage revendiqué par le temple Pushou avec la construction d'une pagode au nom identique, la Grande pagode Huayan (Da Huayan ta 大华严塔). Cela témoigne d'un lien entre la montagne et le Huayan, lien qui peut être retracé à une période bien antérieure à la construction du temple, puisque le culte du bodhisattva Mañjuśrī, divinité tutélaire du mont Wutai, est associé au développement du Huayan (Soymié et Magnin 1994). Les premières références à la résidence terrestre du bodhisattva Mañjuśrī, le mont Qingliang (清凉山), se trouvent en effet dans le sūtra Avataṃsaka, traduit en chinois au début du v^e siècle, puis à la toute fin du vii^e. Une autre référence est faite à cette résidence

19. L'Ullambana, littéralement « sauver ceux qui sont suspendus à l'envers », se tient traditionnellement le quinzième jour du septième mois lunaire et marque la fin de la retraite d'été du saṅgha. Cette célébration, également appelée « fête des fantômes » ou « fête des esprits affamés », vise à apaiser les esprits errants en leur faisant prières et offrandes.

20. Voir l'annexe B, pp. 284-285.

dans le *dhāraṇī sūtra* du bodhisattva Mañjuśrī (Wenshushili fabaozang tuoluoni jing 文殊师利法宝藏陀罗尼经), la décrivant comme une chaîne de montagne composée de cinq pics (Debreczeny 2011, 7)²¹. Le mont Wutai possédant cette caractéristique particulière, il est alors identifié dès le VI^e siècle comme le sanctuaire terrestre de Mañjuśrī, identification par la suite confirmée au VII^e siècle par Fazang, l'un des cinq patriarches de l'école Huayan (Zhou 2012, 51). La place prédominante occupée par Mañjuśrī dans la littérature de l'école Huayan, ainsi que le rôle joué par cette école sur le mont Wutai, peuvent ainsi participer à la légitimation du lieu d'installation du temple Pushou. S'inscrire dans cette continuité historique et la revendiquer permet alors à la fois de s'approprier le lieu, topographique et culturel, et de l'associer à l'histoire et à la mémoire collective du temple Pushou²².

1.3 Le modèle en question

L'inscription dans ce système monastique bouddhiste complexe, encadré par la doctrine et par le politique, l'inscription également dans une école institutionnelle et/ou une école de pensée, pose la question pour les temples des différents modes de présentation au monde. Le modèle monastique alors présenté peut en effet influencer à la fois sur la popularité du temple, et donc sur ses revenus, et sur la légitimité de son existence dans la société chinoise.

Un modèle peut alors être «[...] une personne, une chose, qui possède au plus haut degré un ensemble de caractéristiques.», ou encore une « Chose ou personne qui, grâce à ses caractéristiques, à ses qualités, peut servir de référence à l'imitation ou à la reproduction. »²³. Il s'agit alors de se demander en quoi le temple Pushou correspond à cette conception générale, mais également de proposer sur cette base une définition de ce qui pourrait constituer un temple modèle en Chine continentale et contemporaine. Qu'en est-il également du modèle qu'il propose plus spécifiquement aux nonnes ?

21. Voir T no.1185, 20. Un *dhāraṇī sūtra* est une formule ou un verset à la fin d'un texte, rythmé, court, construit de manière à être retenu, et auquel il peut être attribué une efficacité magique.

22. Sur la construction des montagnes sacrées en tant qu'objets culturels, voir Naquin et Yü (1992), et sur l'utilisation du lieu qu'est la montagne sacrée pour construire la place d'un groupe et en préserver la culture, voir Barrett (2010).

23. Ces définitions sont issues du CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales), ressource du CNRS (Centre national de la recherche scientifique), et se trouvent à la page <https://www.cnrtl.fr/definition/modèle>.

Dans un premier temps donc, un modèle peut se référer à la perfection d'un certain nombre de caractéristiques, dans un ou plusieurs domaines, et prend alors le sens d'« exemplaire ». Dans le cas du temple Pushou, que l'on pourrait aisément qualifier de « modèle de discipline », c'est le Vinaya qui est pratiqué de manière exemplaire. En tant que « centre du Vinaya », le temple Pushou possède en effet une expertise spécifique dans le domaine de la discipline monastique, qui n'est pas la norme parmi les temples du bouddhisme chinois. Comme on va le voir par la suite, il met en effet en place des pratiques, préconisées dans le Vinaya, qui ont été mises de côté ou sont tombées en désuétude en Chine au cours des siècles. C'est le cas notamment des procédures d'ordination pour les nonnes, auxquelles la section 2.3 sera entièrement consacrée. Le temple observe en tout cas une rigueur peu commune dans l'application du Vinaya et des préceptes du *prātimokṣa*, ce qui lui vaut sa réputation à la fois auprès des laïcs et de la communauté monastique. Un texte chinois sur les différents temples de nonnes du mont Wutai, qualifie d'ailleurs celles du temple Pushou en ces termes : « [...] une apparence digne, une attitude sereine, et une multitude respectant le décorum monastique [...] »²⁴. Cette rigueur semble répondre à un besoin croissant de la société pour un saṅgha au comportement irréprochable, lui conférant l'autorité et la légitimité nécessaire pour agir auprès des laïcs et des institutions (Bianchi 2019, 159-160). Elle est également un moyen pour les temples de justifier les dons, et donc de garantir leur survie.

C'est pourquoi ce mode de présentation spécifique doit être mis en valeur, et l'image du temple constamment contrôlée pour venir l'étayer. Si en effet la maîtrise du Vinaya fait bien évidemment partie de la pratique en interne, celle-ci est également attendue chez les nonnes en toutes circonstances, et exhibée de manière ostentatoire au cours de cérémonies religieuses et de rituels publics. Parmi ces manifestations publiques, celle intitulée *Weiyi biaoyan*, à laquelle j'ai assisté le 12 mai 2017, au début de la retraite d'été (*anju*), est particulièrement parlante dans ce contexte. Son nom est sans équivoque, puisqu'il signifie littéralement « démonstration du décorum monastique ». La représentation vise à détailler les différentes étapes pour revêtir le *kāśāya* (*jiasha* 袈裟), bande de tissu qui compose l'habit du saṅgha et se drape sur le corps dans un ordre et une manière bien précis. Deux groupes se suivent : la classe de formation à l'étude du Vinaya (*lǚxue peixun ban* 律学培训班) qui se tient durant quatre mois chaque année (de fin avril à début septembre en 2017), puis la classe de la retraite d'été (*anju ban* 安居班), qui comme son nom l'indique se tient durant les

24. “[...] 容貌端庄，神态安养，威仪济济 [...]”, Bei (1994, 29).

trois mois de retraite en question. Ces classes précèdent pour les nonnes l'entrée à l'Institut. Les quatre-vingt élèves (en moyenne) de chacune des classes font sensiblement la même démonstration, à savoir qu'elles se déplacent en lignes, le pas martial, enfilent le vêtement, puis se positionnent pour constituer des caractères (*fo* 佛 ou *jie* 戒), remercient leurs professeurs, et enfin retirent le vêtement. Le tout accompagné d'une cloche et d'un tambourin, qui rythment chaque mouvement. Cela a lieu sur l'esplanade qui se situe en bas des marches de la salle principale ou *daxiongbaodian*, proche de l'entrée du temple, et un espace a été délimité pour l'occasion, qui tient lieu de « scène ». Si cette démonstration est d'abord destinée aux huit professeurs et représentantes de département, ainsi qu'à Rurui, toutes installées sur une estrade faisant face aux étudiantes, elle est également pour le bénéfice des autres nonnes ou aspirantes, et de la centaine de visiteurs laïcs venus y assister. À cette occasion sont littéralement mis en scène à la fois la discipline montrée par les nonnes, y compris dans les mouvements quotidiens, et l'harmonie que cela génère.

Cela illustre bien ce que l'on entend avec ce premier volet de la notion de « modèle », du moins dans le domaine de la discipline monastique. Or le temple Pushou, bien qu'acteur central du projet « Trois-Plus-Un », a également un temple-branche, le temple Dacheng, qui n'est pas quant-à-lui un centre du Vinaya. Cela ne signifie pas bien sûr que les résidentes ne le respectent pas, mais simplement que sa mise en application est moins stricte, et qu'il n'est pas constitutif du mode de présentation de ce temple. Ce dernier, parfois désigné comme étant le « département de la vaste érudition » (*guangxue bu*) du temple Pushou, se spécialise davantage dans l'éducation des nonnes. L'association caritative, troisième institution de la structure de « Trois-Plus-Un », se concentre d'autre part sur l'aspect philanthropique du bouddhisme. Ainsi, si le modèle constitué par le temple Pushou est majoritairement basé sur la perfection de la discipline monastique, le projet prétend développer une expertise dans de nouveaux domaines, et ainsi former un nouvel « ensemble de caractéristiques ». En diversifiant et en combinant ses compétences, le projet permet de répondre à des besoins différents, donnant une forme nouvelle au modèle d'excellence proposé.

Dans un second temps, un « modèle » peut faire référence à un exemple qu'il est possible de suivre et de reproduire. Le temple Pushou, ayant acquis une expertise dans le domaine du Vinaya, mais également aujourd'hui dans les domaines éducatifs et philanthropiques, est pris pour modèle par d'autres temples ou institutions. Le temple, qui s'est développé pour accueillir la plus large population de nonnes du

bouddhisme chinois du pays, a conscience de posséder une certaine responsabilité, notamment dans la diffusion de ce modèle. Pour ce qui est du Vinaya, plusieurs communautés de nonnes reconnaissent l'influence du temple Pushou, en particulier parce que ce dernier s'inscrit dans le réseau d'affiliation de Longlian et de Tongyuan, deux nonnes éminentes engagées dans la restauration des procédures d'ordination et l'amélioration de l'éducation du saṅgha (Chiu 2017; DeVido 2015). J'y reviendrai dans le chapitre suivant. De plus, le modèle éducatif est, de la même façon que pour les nonnes de la communauté « Lumière d'encens » (Xiangguang si 香光寺) à Taïwan, reproduit et diffusé par d'anciennes étudiantes de l'Institut qui ne restent pas au temple Pushou (voir Yü 2013). Lorsque j'ai questionné Rurui sur l'exportation de ce modèle, celle-ci a en effet confirmé que « la philosophie éducative du temple avait déjà été importée par de nombreuses diplômées dans leur temple de résidence ou institut d'études bouddhistes. »²⁵. Un modèle qui se reproduit donc, mais qu'il convient de relativiser. Selon les enquêtés de Chiu (2017, 180) en effet, si le temple Pushou est reconnu en tant que tel, c'est aussi grâce à ses moyens, et à sa taille, qui lui permettent d'avoir les ressources nécessaires pour former et entretenir ce modèle. Ainsi le type d'institution joue-t-il sur les modes de présentation des temples.

D'autre part, le temple Pushou, comme d'autres, a tendance à être lui-même influencé par l'environnement institutionnel religieux produit par l'État en Chine contemporaine, et ainsi à se positionner comme un modèle de temple institutionnalisé. Il semble qu'il soit, de la même façon que le temple Nanputuo (南普陀寺), vu par les autorités "[...] as a model of what 'modern' religion should be [...]" (Ashiwa et Wank 2006, 348). Proche de la politique – Rurui occupe la fonction de vice-présidente à l'ABC et à l'association bouddhiste du Shanxi – il a en effet tendance à promouvoir et à diffuser les idéologies et normes dominantes. Cela se traduit notamment par l'utilisation d'un discours similaire à celui adopté par les instances gouvernantes pour orienter le développement du bouddhisme, avec des tournures telles que « société harmonieuse » (*hexie shehui* 和谐社会) ou « aimer la nation, aimer la religion » (*aiguo aijiao* 爱国爱教)²⁶. Lors de la huitième rencontre nationale des représentants

25. “这里的教育理念, 已经被很多毕业生带到她处寺院或佛学院”. Citation extraite d'un document écrit reçu le 19 septembre 2019, listant les réponses de Rurui à des questions transmises le 8 août 2019.

26. L'expression « société harmonieuse » est l'une des notions clés de l'idéologie du président Hu Jintao (胡锦涛, en exercice de 2003 à 2013), introduite en réponse à l'augmentation des inégalités sociales en Chine suite à une croissance économique rapide. Si cette expression a été reprise dans le monde bouddhiste, elle est fortement connotée politiquement. Pour en avoir une vision plus complète, voir Huchet et Billioud (2007, 1-125). L'expression « aimer la nation, aimer la religion »

de l'ABC en 2010, Rurui a d'ailleurs repris nombre d'expressions issues de la rhétorique officielle, et que l'on peut trouver notamment dans des documents comme les Régulations sur les Affaires Religieuses (*zongjiao shiwu tiaoli* 宗教事务条例) :

Nous croyons fermement que : nous avons la sollicitude et le soutien du Parti et du gouvernement, que la nouvelle équipe de direction de l'ABC guidera l'ensemble des sept groupes de disciples, pour continuer à protéger l'unification du pays et l'unité nationale, la stabilité sociale, et la paix dans le monde, et pour écrire un nouveau chapitre glorieux !

我们坚信：在党和政府的关怀与支持下，新一届的佛协领导班子将带领我们七众弟子，继续为维护国家统一、民族团结、社会稳定、世界和平谱写出新的辉煌篇章！（Zhongguo fojiao xiehui 2010）

Cela se manifeste également par l'adoption de pratiques comme la cérémonie de lever de drapeau²⁷. Il s'agit donc là, de manière générale, de l'expression du patriotisme au sein de l'espace religieux, et/ou par les acteurs du religieux (Laliberté 2015b). Cet autre aspect du temple modèle, basé sur le respect du cadre institutionnel dans lequel il s'inscrit en sus du respect de la discipline monastique, est une stratégie payante qui consolide sa position, et lui vaut un rapport apaisé avec les instances gouvernantes. Comme l'affirme l'une de mes informatrices en 2017, nonne au temple Pushou, respecter ce cadre aujourd'hui, c'est s'assurer de son assouplissement et d'une certaine latitude par la suite.

Pour résumer, ce qui fait le modèle promu par le temple Pushou est d'abord sa capacité à offrir une expertise dans le domaine spécifique du Vinaya, expertise qui s'étend également aujourd'hui aux champs de l'éducation et de la philanthropie. Son respect du cadre institutionnel dans lequel il s'inscrit l'érige par ailleurs en temple modèle en regard des normes produites par le gouvernement. Ces conditions ainsi réunies permettent au temple Pushou d'obtenir la légitimité nécessaire à la reproduction du système qu'il propose, mais aussi à sa survie. Ainsi, un temple que l'on qualifierait de « modèle » dans le contexte de la Chine contemporaine incarne au

est quant-à-elle le slogan d'une campagne d'éducation patriotique lancée dans les années 1990, ayant pour but de développer un comportement patriotique chez les acteurs religieux. Les institutions religieuses sont par ailleurs aujourd'hui encore censées se conformer aux exigences de cette campagne pour assurer la continuité de leurs pratiques religieuses (Cooke 2009, 141).

27. Celle-ci apparaît mise en avant pour la première fois en 2018, à travers un article agrémenté de photos publié sur la page WeChat du temple Pushou. Si cette cérémonie existait peut-être auparavant, elle n'avait pas jusque là été médiatisée.

maximum de ses capacités les attentes et les valeurs dominantes de la société chinoise. En tant que tel, il met en place un idéal reconnu à la fois par les institutions et par les temples aux caractéristiques similaires, une reconnaissance qui lui permet d'occuper une place prédominante dans les domaines qu'il choisit de développer. En invoquant par ailleurs la réussite de ce modèle, il permet à d'autres acteurs de le reproduire, tout en cherchant à légitimer son propre statut.

Si ce modèle spécifique, qui est celui d'un grand temple centre du Vinaya, n'est pas le plus commun en Chine, il faut prendre en compte l'influence qu'il peut potentiellement avoir sur d'autres, et particulièrement sur la communauté des nonnes. Dans cette optique, un point pose question, il s'agit de la promotion à travers ce modèle d'une certaine position pour les nonnes, par rapport à celle des moines, conformément à ce qui est préconisé par le Vinaya et les *gurudharma*. L'image que le temple Pushou donne à voir, d'autant plus visible au cours des rituels publics, est celle de nonnes compétentes, éduquées, mais qui de par leur approche rigoriste du Vinaya perpétuent dans le rituel une vision patriarcale du bouddhisme, ancrée dans la déférence aux moines. C'est là du moins ce que suggèrent certaines études traitant des femmes dans le bouddhisme (voir entre autres Gross 1981 ; Paul 1985 ; Willis 1985 ; Harris 1999), et ce qui ressort de ma première observation des interactions entre moines et nonnes, dans le contexte champ rituel. En 2018, deux événements, organisés par le temple Pushou et tenus entre ses murs, ont réunis de nombreux membres du clergé des deux sexes, et ont attirés mon attention sur ces questions. Le 18 mai 2018 a eu lieu la cérémonie pour l'anniversaire du bodhisattva Mañjuśrī (Wenshu pusa shengdan qifu fahui), rebaptisée pour l'occasion « Journée de la sagesse » (*zhihui ri* 智慧日) :

La cérémonie commence par une courte présentation de maître Rurui. Puis une procession [de moines et de nonnes] avance jusqu'à la scène. Pendant la procession, et pendant le reste de la cérémonie, ce sont des moines qui récitent les sūtra, suivis par les laïcs auxquels un livret a été distribué. Excepté son court discours au début [de la cérémonie], maître Rurui n'est pas mise en avant. Les autres membres du haut-clergé sont majoritairement des hommes, et maître Rurui marche derrière eux durant la procession. La présence des nonnes se fait finalement assez peu sentir en dehors de l'organisation de la cérémonie (Extrait du journal de terrain du 18 mai 2018, remanié le 28 septembre 2018.).

Ce qui apparaît assez clairement dans ma perception de l'événement, c'est un ques-

tionnement face aux rapports qu'entretiennent les moines et les nonnes. Ce type de cérémonie, de grande envergure, et à laquelle sont invités des membres du clergé extérieur au temple Pushou, donne à voir des interactions à première vue surprenantes car rares. Dans ce contexte, les rapports entre moines et nonnes sont ritualisés et mis en exergue. Cela est d'autant plus flagrant au cours du « repas des mille moines » (*qian seng zhai*), événement annuel sur le mont Wutai qui, le 13 juillet 2018, comptabilisait environ 3 000 participants du clergé bouddhiste :

Entre 8h30 et 9h30, le début de la cérémonie, les laïcs en robe, et les bénévoles portant des gilets rouges dirigent les moines, les nonnes et les laïcs qui arrivent vers l'endroit où ils doivent se placer. [...] Les laïcs contournent la salle des Rois du Ciel (*tianwang dian* 天王殿), les moines passent au milieu, et les nonnes longent la salle par l'extérieur. En foulant un tapis rouge, les moines du bouddhisme chinois, ainsi que quelques moines taoïstes, se dirigent vers l'intérieur ou l'esplanade de la salle principale (*daxiongbaodian*). Les nonnes se dirigent vers la salle du dharma (*fatang* 法堂) [située derrière la salle principale], et les moines du bouddhisme tibétain sont eux réunis dans la salle de récitation des noms du bouddha (*nianfo tang*). [...] Le moine choisi pour être le maître de cérémonie part en procession depuis la salle de réception des invités (*ke tang* 客堂), accompagné des donateurs laïcs les plus importants et de quelques nonnes portant des offrandes. [...] La cérémonie peut être suivie grâce aux haut-parleurs disposés partout dans le monastère, et ce sont les moines qui mènent les récitations du Puxian xing yuan pin 普贤行愿品²⁸ (Extrait du journal de terrain du 13 juillet 2018, remanié le 15 août 2018 puis le 28 septembre 2018).

De la même façon que précédemment, et peut-être même de manière plus évidente encore, les places occupées par les différents protagonistes au cours de cette cérémonie dépendent de leur appartenance à la communauté monastique masculine ou féminine – et, d'autre part d'ailleurs, de leur appartenance ou non à la communauté bouddhiste chinoise. Les nonnes du temple Pushou, qui pourtant hébergent la cérémonie, ainsi que les nonnes invitées, s'effacent et sont reléguées figurativement et littéralement au second plan. Le modèle développé par le temple Pushou, basé sur son expertise de la

28. Ce texte est le dernier et quarantième livre de la version en quarante rouleaux du sūtra Avatamsaka, et détaille les dix grands vœux du bodhisattva Samantabhadra (Puxian pusa 普贤菩萨). Pour une traduction, voir Jin et Lechemin (2016), et pour un accès direct à la partie du sūtra Avatamsaka correspondante, voir T no.0293, 10 : 844b20-848b10.

discipline monastique, justifie d'autant plus le respect de ces positions et ne permet pas de les remettre en question.

Reconnaissons d'abord qu'il existe un écart entre théorie et pratique dans le bouddhisme, et que si ce dernier prétend garantir l'égalité spirituelle face à l'éveil, il subsiste une infériorité institutionnelle des nonnes (Faure 2003). Les moines occupent en effet toujours un rôle central au cours des cérémonies qui regroupent les deux communautés, ainsi qu'au sein des associations bouddhistes (Bianchi 2011, 192 ; voir également Qin 2000, 216-277). Néanmoins, la situation est plus complexe que cela, et la consolidation des positions hiérarchiques, basées sur l'ancienneté et l'éducation, plutôt que des rapports de genre, permet aujourd'hui aux nonnes d'accéder à des statuts équivalents à ceux des moines. De plus, le champ rituel observé reste un cas particulier où s'expriment des représentations symboliques, qui ne sont pas nécessairement reproduites hors de ce champ – de nombreux moines expriment lors de leur visite respect et déférence aux nonnes du temple Pushou, qui jouissent d'une excellente réputation. Ainsi, contrairement à ce que l'on pourrait penser à première vue, le modèle promu par le temple ne semble pas perpétuer l'infériorité institutionnelle des nonnes, et son expertise dans le domaine du Vinaya lui vaut même d'être tenu en haute estime par l'ensemble de la communauté monastique. Les nonnes du temple Pushou trouvent par ailleurs d'autres moyens de s'affranchir de ce carcan quelque peu conservateur, et ce notamment en privilégiant l'éducation supérieure, comme d'autres l'ont fait à l'époque républicaine (se référer à la section 5.2). Le modèle qu'elles proposent est alors un processus dynamique, qui vise à trouver un équilibre entre les pratiques traditionnelles et la vision moderne de la position des femmes dans le bouddhisme.

Si l'idéal monastique est clairement exposé dans les textes du Vinaya, il est difficile de conclure à un modèle unique, et à une uniformité de la communauté monastique en Chine. Chaque temple fait le choix d'un certain mode de présentation qui va déterminer le regard porté sur lui, et, dans le cas du temple Pushou, qui met majoritairement l'accent sur l'expertise disciplinaire. Cherchant à se diversifier, il développe également des structures éducatives et philanthropiques, mais si la première est prise pour modèle et reproduite, la seconde n'a encore qu'une portée limitée aujourd'hui. Grand temple institutionnalisé, l'étiquette de temple « modèle » lui est également attribué en regard de sa conformité avec ce qu'attendent les instances dirigeantes d'un temple bouddhiste contemporain. Welch, qui observe majoritairement à son époque

ce type de grand temple public (*shifang conglin*), s’y réfère justement parce qu’ils représentent un modèle de monachisme structuré, basé sur une hiérarchie claire, un mode de pratique bien défini, et un saṅgha discipliné qui “[...] approached the ideal”. Faisant une distinction entre ceux-ci, plus facile d’accès, et les plus modestes temples héréditaires dont il critique l’organisation et la gestion, il crée une division entre ce modèle élitiste – qui ne représente pourtant que 5% de la communauté monastique (Welch 1967, 4) – et la masse « plébéienne » des autres temples (Nichols 2017, 266). D’autre part, la distinction faite par Welch entre les temples héréditaires et publics n’est plus aussi évidente de nos jours, et les caractéristiques qu’il attribuait aux uns peuvent se retrouver chez les autres. Ainsi, la position d’abbé ou d’abbesse peut aujourd’hui être héritée y compris dans un temple public, et celui-ci peut y mettre en place des cérémonies de tonsure, former des novices, etc., prérogatives supposément réservées à un temple héréditaire. Ce modèle n’étant donc plus le modèle dominant ni le plus répandu aujourd’hui en Chine, et relevant en partie de l’idéal, il faut selon moi éviter cet écueil de catégorisation. Un temple modèle comme le temple Pushou mérite d’être étudié non pas pour son caractère élitiste clivant, mais pour sa capacité à influencer la production du bouddhisme contemporain en Chine, rendue possible entre autres par sa position et ses moyens. Le cas de ce temple est également particulier en ce qu’il héberge une communauté de nonnes, une configuration que Welch n’a pas étudiée. Ses priorités peuvent alors différer quelque peu de celles des temples modèles masculins, comme on le verra avec les questions liées à l’ordination des nonnes, ou encore à l’élévation par l’éducation. Le temple Pushou, outre la contribution qu’il apporte au bouddhisme dans son ensemble, est par conséquent également un modèle pour l’organisation de la vie monastique des nonnes contemporaines.

Chapitre 2

À la recherche de l'orthodoxie

Si l'on décompose le terme « orthodoxie », qui vient du grec, on obtient d'un côté *orthos* qui signifie « droit », ou « juste », et de l'autre *doxa*, qui signifie « opinion » ou « jugement ». L'étymologie suggère donc de manière générale que l'orthodoxie correspond à toute pensée conforme à une doctrine qui serait la seule valable, ce qui explique l'emploi du terme dans le contexte religieux. Il fait alors référence à toute « doctrine considérée comme norme de la vérité en matière de religion, et enseignée officiellement. »¹. En chinois, cette notion d'orthodoxie se retrouve dans l'usage du caractère *zheng* 正, dont le sens original de « complet » s'est déplacé pour qualifier aujourd'hui ce qui est « convenable », « correct », ou « légitime ». Combiné à d'autres caractères, il forme des termes tels *zhengque* 正确 « correct » ou *zhengshi* 正式 « officiel », « formel ». Lorsqu'il est mis en rapport avec le religieux, il participe effectivement, comme mentionné plus haut, à la définition d'un cadre normatif de référence : il détermine alors la « foi correcte » *zhengxin* 正信, le « vrai dharma » *zhengfa* 正法, la « voie correcte » *zhengdao* 正道, ou encore le « lignage orthodoxe » *zhengzong* 正宗.

Dans le cadre du « renouveau » du bouddhisme aux époques modernes et contemporaines, créer une orthodoxie, basée sur les textes disciplinaires anciens du Vinaya, est une manière de réformer la communauté monastique et d'unifier les règles qui la régissent. Uniformiser l'usage de la discipline monastique, ou du Vinaya, permettrait alors idéalement d'établir une référence morale « juste » sur laquelle baser la survie du saṅgha et du dharma. On comprend que pour les leaders religieux de la première moitié du XX^e siècle, à l'origine de ce mouvement, l'établissement de cette orthodoxie puisse être vue comme nécessaire à la revitalisation de la tradition bouddhiste dans son ensemble. Le penchant institutionnel à cette préoccupation d'abord religieuse est

1. Définitions issues de la page <https://www.cnrtl.fr/definition/orthodoxie>.

la standardisation des règles de discipline pour le saṅgha, afin de pouvoir encadrer le développement de ce dernier. On entre là dans une définition de l'orthodoxie qui s'éloigne de la doctrine religieuse pour s'approcher de la pensée politique. Lorsque que l'on travaille sur la Chine contemporaine, on constate rapidement qu'il s'agit là de deux faces d'une même pièce qui s'influencent mutuellement. Les temples bouddhistes, et notamment les grands temples institutionnalisés, se doivent de prendre en compte à la fois l'orthodoxie morale liée à la doctrine bouddhiste, et la norme générée par le gouvernement et relayée par les institutions comme l'ABC. C'est le cas, à l'époque contemporaine, du temple Pushou, qui malgré sa réputation de rigueur semble également se montrer créatif dans son approche de la discipline monastique.

On cherchera dans un premier temps à placer le temple – non pas le temple physique mais symbolique – dans une continuité historique légitimatrice. Ses liens avec les mouvements de l'époque républicaine, grâce à son affiliation à des réseaux de nonnes formés par les maîtres de Rurui, Tongyuan et Longlian, ont en effet une profonde influence sur son fonctionnement actuel. On se demandera ensuite quelles sont les caractéristiques du mouvement de renouvellement du Vinaya initié au cours de la première moitié du XX^e siècle, et comment le temple Pushou y prend part. Quels sont concrètement les pratiques mises en place, et sont-elles adaptables à leur environnement contemporain ? Parmi ces pratiques, les procédures d'ordination, et en particulier celles relatives aux nonnes, sont également concernées par ce mouvement de restauration à partir des textes du Vinaya. On se penchera alors dans le même temps sur la recherche de procédures conformes au Vinaya par le saṅgha, et sur la standardisation de celles-ci par les institutions officielles. Comment le temple Pushou s'insère-t-il dans ces processus ? C'est d'ailleurs une question qui concerne nombre de temples du bouddhisme contemporain : comment combiner les exigences politiques en matière de religion, et les impératifs dictés par la doctrine bouddhiste ?

2.1 Réseaux et trajectoires individuelles : l'inscription dans la continuité

Les nonnes s'inscrivent, tout autant que les moines, dans des réseaux qui ont une forte influence sur leurs trajectoires individuelles, et sur leur façon par la suite de « faire » le bouddhisme. Il est difficilement envisageable en effet de parler d'un temple, de sa communauté, de ses pratiques, sans mentionner son abbé ou son abbesse et son rapport avec ses maîtres et/ou enseignants. D'autant plus que ce réseau,

souvent jalonné de personnages éminents, a une double capacité légitimatrice, assurant à la fois continuité historique et prestige aux communautés monastiques qui s'y inscrivent. Welch aborde déjà cette question dans l'ultime chapitre de *The Practice of Chinese Buddhism*, affirmant que l'affiliation à ces réseaux se fait à travers la « parenté » religieuse, la loyauté envers une figure charismatique, ou encore la région de provenance de ses membres (Welch 1967, 403-405 ; mentionné dans Nichols 2017, 261). Aujourd'hui on pourrait cependant y ajouter d'autres modalités. L'éducation monastique, à travers les instituts d'études bouddhistes, joue notamment un rôle très important dans la construction des réseaux de moines et de nonnes aux époques modernes et contemporaines, tissant des relations entre les élèves, ou entre élèves et enseignants. On pourrait également mentionner les affinités entre membres du clergé travaillant au sein des mêmes institutions ou associations bouddhistes, ou encore la nécessité de se rattacher à l'héritage de Taixu (DeVido 2015, 79-80 ; Ashiwa et Wank 2005, 222). Les moyens d'affiliation pour le saṅgha sont en effet nombreux, et il est impossible ici d'en fournir une liste exhaustive.

Le temple Pushou, par son abbesse, Rurui, s'inscrit dans le réseau de deux nonnes éminentes du XX^e siècle, Tongyuan et Longlian (voir FIG. 6). Comme on va le voir par ailleurs, ces dernières ont eu une influence considérable sur le développement contemporain de l'ensemble de l'ordre des nonnes. Les trajectoires qui sont peut-être les plus parlantes quant à cette influence sont celles de trois de leur élèves, Rurui, Rufa (如法 1956-) et Ruyi (如意 1963-). Rurui, abbesse du temple Pushou, est aussi présidente de l'Institut des nonnes du mont Wutai, et a ouvert une association caritative en 2006. Son affiliation à Longlian, dont elle a été l'assistante et l'étudiante à Chengdu au début des années 1980, est basée sur la loyauté et sur la relation enseignante/étudiante plutôt que sur la « parenté ». D'autre part, contre toute attente, l'affiliation de Rurui à Tongyuan ne dépend pas non plus de cette « parenté », alors même que le temple se réclame de la lignée de cette dernière. Tongyuan ayant choisi de ne pas accepter de disciples, elle a cependant formé de nombreuses étudiantes, dont Rurui – un réseau également construit sur une dimension éducative². Rufa, étudiante de Tongyuan et de Longlian, a quant-à-elle restauré le temple Taiping (太平寺) de Wenzhou (温州) avec Rurui et est aujourd'hui à la tête de son Institut d'études bouddhistes (Taiping

2. Rurui a été l'étudiante de Tongyuan, et se considère comme son héritière, mais n'est pas formellement reconnue comme s'inscrivant dans son lignage. Avoir reçu reçu l'ordination duale devant une assemblée de nonnes dont faisait partie Tongyuan fait de Rurui sa disciple d'ordination, mais pas sa disciple du dharma. De la même façon, seules quelques étudiantes de Longlian sont ses disciples du dharma légitimes, voir Bianchi (2017a, 295).

foxue yuan 太平佛学苑). Elle a également fondé les “Taiping Charities” (Taiping gongdehui 太平功德会) en 2008. Enfin, Ruyi est présidente de l’Institut des nonnes du Sichuan (Sichuan nizhong foxueyuan), situé au temple Qifu (祈福寺), proche de Chengdu, temple qui possède d’ailleurs sa propre association caritative (Qifu sicishan hongfa gongdehui 祈福寺慈善弘法功德会) depuis 2009 (DeVido 2015, 85-86)³. Ce qui ressort clairement chez ces trois nonnes, c’est d’abord l’importance de l’éducation monastique, un domaine dans lequel ont beaucoup œuvré Tongyuan et Longlian, comme on va le voir. Ensuite, les données récoltées sur le terrain, associées à celles recueillies par Chiu (2016), et aux informations trouvées sur les sites internet des trois institutions, montrent que ces dernières promeuvent des pratiques disciplinaires, dont font partie les procédures d’ordination, encore peu communes en Chine (se référer aux sections 2.2 et 2.3) mais longuement promues comme faisant partie du modèle monastique orthodoxe par Tongyuan et Longlian. La tendance semble également être à l’établissement de structures de philanthropie bouddhiste, depuis le milieu des années 2000. Si cela n’a pas été une priorité pour les deux maîtres en question, c’est bien leur influence sur les trajectoires individuelles des nonnes, ainsi que leur consolidation des dimensions disciplinaires et éducatives de ces temples, qui ont permis cette évolution récente. Ce qui caractérise d’autre part ces nonnes, c’est leur visibilité et leur rôle prédominant dans l’appareil décisionnel, favorisés en partie par leur inscription dans les réseaux de Tongyuan et Longlian, elles-mêmes y ayant occupé de hautes fonctions. Rurui occupe le poste de vice-présidente de l’ABC et de l’association bouddhiste du Shanxi, quand Ruyi fait partie des membres permanents du conseil (*changwulishi* 常务理事) de l’ABC, et est vice-présidente de l’association bouddhiste du Sichuan. L’affiliation à ces réseaux, et en particulier à ceux de ces deux nonnes éminentes, présente alors des avantages, et confère notamment aux leaders bouddhistes actuels une certaine légitimité. Pour mieux appréhender l’orientation prise par le temple Pushou, notamment dans les domaines de la discipline et de l’éducation monastique, il faut alors revenir à Tongyuan, à Longlian, et à leurs propres affiliations, dans un souci notamment de continuité avec la première moitié du XX^e siècle. En effet, “[...] changes are often the result of a leader’s educational influence” (Chiu et Heirman 2014, 260).

3. Pour plus d’information sur ces institutions, se référer à leurs sites internet, soit <http://www.pushousi.net/> pour le temple Pushou, <https://wemp.app/accounts/fc552196-414c-4f18-83d4-3c0435d1aac9> et <https://wemp.app/accounts/6331b0a4-cd1e-4396-8801-14c2633af153> (WeChat) pour l’Institut d’étude Taiping et son association caritative, et <http://www.nzfxxy.org/> pour l’Institut des nonnes du Sichuan.



(a) *Tongyuan* (通愿, 1913-1991) (© temple Pushou - 1985)



(b) *Longlian* (隆莲, 1909-2006) et *Rurui* (© temple Pushou - 1997)

FIG. 6 : Deux nonnes éminentes du XX^e siècle

Tongyuan, de son nom laïc Zhai Yaochen (翟尧臣), est née en 1913 à Shuangcheng (双城) dans la province du Heilongjiang (黑龙江)⁴. Issue d'une famille instruite, elle reçoit une éducation moderne tout au long de sa scolarité, et arrive à Pékin en 1930 pour y faire ses études de lycée, puis suivre un cursus universitaire en économie à l'Université de Beiping (Beiping daxue 北平大学) entre 1934 et 1937. Elle rejoint ensuite le temple Jinglian (净莲寺), également situé à Pékin, pour y assister aux enseignements donnés par le moine Cizhou sur le sūtra Avatamsaka, jusqu'en 1939. Cizhou, spécialiste du Vinaya, se trouve alors être l'abbé du temple Jinglian (净莲寺), à l'invitation de son contemporain, Tanxu (倓虚 1875-1963) (Wen 1991, 30). Cizhou, Tanxu, mais aussi Taixu, Xuyun (虚云 1864-1959), Hongyi (弘一 1880-1942), Nenghai (能海 1886-1967)⁵, etc. sont alors d'éminents et d'influents moines de l'époque républicaine, dont l'une des préoccupations est de reformer le monachisme en préconisant une application plus stricte du Vinaya de la tradition chinoise (Campo 2017). Leur volonté de former un saṅgha irréprochable, conforme à leurs attentes en terme de discipline, les amène à mettre à la tête de temples et d'institutions bouddhistes un certain nombre de leurs disciples et/ou étudiants, moines ou nonnes, qui

4. De nombreux éléments biographiques sur Tongyuan sont tirés du site internet du temple Pushou, et d'autres, lorsque précisé, des rares textes qui reprennent les étapes majeures de sa vie. Il n'existe malheureusement pas à ce jour de biographie officielle de Tongyuan, ce qui était par ailleurs un choix de sa part.

5. De nombreux travaux ont été rédigés sur ces moines éminents, voir notamment, en langue occidentale, Carter (2011) pour Tanxu, Pittman (2001) pour Taixu, Campo (2013) pour Xuyun, Birnbaum (2003b, 2016) pour Hongyi, et Bianchi (2009) pour Nenghai. Pour Cizhou, se référer à ses œuvres en chinois, Cizhou (2004).

deviennent par la suite d'importants acteurs du « nouveau » du bouddhisme. C'est entre autres de cet ensemble de moines dont découlent les réseaux contemporains de nonnes qui m'intéressent ici. Le système tripartite dans lequel s'inscrit aujourd'hui le temple Pushou⁶ remonte d'ailleurs à ceux-ci, puisque qu'il est hérité de Tongyuan, qui l'a elle-même reçu de Cizhou (Wen 1991, 32 ; Yang Xiaoyan 2011, 24). Tongyuan s'inscrit en effet dans ce réseau d'abord en recevant la tonsure de Cizhou en 1940. Elle reçoit ensuite l'ordination plénière la même année au temple Guangji (广济寺), à l'âge de 27 ans.

Le temple de nonnes Tongjiao (通教寺), où elle se rend ensuite, fait partie de ces temples qui, sous l'influence de maîtres comme Cizhou – prônant la constitution d'un clergé irréprochable formé selon le Dharmaguptaka Vinaya – sont restaurés et deviennent des centres du Vinaya (DeVido 2015, 80-81). Tongyuan y séjourne et y enseigne entre 1941-1955, sous la direction de la nonne Kaihui (开慧)⁷, elle-même disciple de Cizhou et l'une des trois nonnes responsables de la restauration du temple Tongjiao. Après la prise du pouvoir des communistes en 1949, les faits deviennent un peu plus incertains. Selon le site internet du temple Pushou, Tongyuan accompagne dès 1953 sa mère et Kaihui sur le mont Wutai, et il semble qu'elle y reste au moins jusqu'au début des années 1980. La plupart des textes où l'on trouve des éléments biographiques sur Tongyuan affirment toutefois que celle-ci ne se serait rendue au mont Wutai qu'à partir de 1955 ou 1956, après que le temple Tongjiao a été, selon DeVido (2015, 83), transformé en unité de production (voir aussi Li Hongru 1992, 255). D'autres sources affirment qu'elle est en 1955 l'abbesse du temple Tongjiao, quand elle rencontre pour la première fois sa consœur Longlian. Cette dernière participe en effet au « conseil bouddhiste » (Fojiao lishihui 佛教理事会) et loge alors au temple Tongjiao en compagnie d'autres représentantes (Qiu 2006, 22). Deux informations qui ne sont cependant pas mentionnées sur le site du temple Pushou. C'est en tout cas ainsi, au milieu des années 1950, que Tongyuan entame sa relation avec le mont Wutai. Après son installation sur la montagne, il semble qu'elle ait vécu dans un premier temps une vie simple et méditative, puis qu'elle se soit établie d'abord au temple Wulang (五郎庙) à partir de 1962, et en 1969 au temple

6. Pour rappel, « le Huayan pour école, le Vinaya pour ligne de conduite, la Terre Pure pour destination ».

7. La plupart des écrits de l'époque concernent Cizhou, et il est difficile de trouver des informations sur Kaihui elle-même. Bien que sa date de naissance ne soit indiquée dans aucun des textes la mentionnant, on pense qu'elle meurt de maladie durant la Révolution culturelle dans les années 1960, sur le mont Wutai où elle séjournait avec la mère de Tongyuan (Qiu 2006, 23).

Nanshan (南山寺) (Wen 1991, 32). Comme beaucoup de membres du clergé, elle doit ensuite quitter le mont Wutai et se réfugier chez une laïque pendant la Révolution culturelle, pour n'y retourner qu'à la fin (Qiu 2006, 23; DeVido 2015, 83).

À la suite de cette période mouvementée, Tongyuan se déplace de nombreuses fois dans différents temples de Chine, se consacrant à sa mission éducative, et à sa collaboration avec Longlian dans le but de mettre en place des procédures d'ordination orthodoxes pour les nonnes. Cette collaboration mène d'ailleurs, en 1982, à sa participation à la première ordination de nonnes depuis la fin de l'ère maoïste, selon le système de l'ordination duale (*erbuseng jie* 二部僧戒) promu par Longlian⁸. L'ordination se tient successivement au temple de nonnes Tiexiang, dirigé par Longlian, et au temple de moines Wenshu (文殊院), tous deux situés à Chengdu, entre le 9 décembre 1981 et le 18 janvier 1982 (DeVido 2015, 84; Bianchi 2019, 155). De 1982 à 1985, les enseignements de Tongyuan, au cours des retraites d'été auxquelles elle participe, portent d'ailleurs majoritairement sur le Dharmaguptaka Vinaya pour les nonnes (Sifen lü biquini jie xiang biaoji 四分律比丘尼戒相表记). En 1984, elle organise une seconde ordination duale, qui a lieu au temple Huayan de Datong, dans la province du Shanxi, durant laquelle Rurui reçoit l'ordination plénière (Wen 1991, 33; Li Hongru 1992, 257). Lors de sa dernière année au mont Wutai, en 1985, elle déménage du temple Nanshan au temple Guifeng (圭峰寺), puis, après avoir quitté la montagne, se rend en 1986 au temple Dayuan (大愿寺) dans la province du Shaanxi pour continuer à enseigner. Ce dernier étant par ailleurs un temple héréditaire, elle prend la décision de créer elle-même un site de pratique religieuse (*daochang* 道场), achète cinq maisons de village dans le comté de Qian (乾) et crée l'ermitage Jixiang (Jixiang jingshe), lieu de propagation de la discipline monastique. Enfin, en 1990, elle se rend au mont Emei dans la province du Sichuan pour retrouver Longlian, puis retourne au Shanxi pour s'éteindre, le 6 mars 1991, au temple Chongshan (崇善寺) de Taiyuan, à l'âge de 78 ans.

Tongyuan, qui n'est pourtant pas « parente » de Rurui, en ce qu'elle n'est pas son maître de tonsure, est pourtant révérée comme telle, et considérée comme le maître principal de l'abbesse du temple Pushou. Ses reliques sont entreposées au temple dans la salle du souvenir des bienfaits (*yi'en tang* 忆恩堂), et la commémoration de

8. L'ordination duale est une procédure qui ne s'applique qu'à la communauté monastique féminine, et selon laquelle une candidate, pour devenir nonne, doit présenter sa demande d'ordination devant une assemblée d'au moins dix nonnes puis une assemblée d'au moins dix moines. Ce processus est détaillé par Heirman (2002, 75-79), et les questions qui y sont liées seront abordées dans la troisième section de ce chapitre.

son décès a lieu le vingtième jour du premier mois lunaire. Tongyuan a trois principes directeurs, les « trois négations » (*sanbu* 三不), qu'elle applique tout au long de sa vie : 1. ne pas prendre de disciples, 2. ne pas faire rédiger sa biographie, 3. ne pas écrire de texte promouvant sa pensée (Wen 1991, 32-33). Comme en témoignent les décisions prises à la fin de sa vie, son but premier est en effet de créer une structure dédiée à l'enseignement bouddhiste monastique et laïc, et en particulier à l'enseignement supérieur pour les nonnes, centré autour de l'étude du Vinaya. N'ayant pu poursuivre cet objectif de son vivant, ce sont ses étudiantes, Rurui et Miaoyin qui poursuivent son œuvre, en restaurant d'abord le temple Pushou en 1991, puis en établissant l'Institut des nonnes du mont Wutai en 1992. Si l'accès à l'éducation religieuse est l'une des motivations premières de Tongyuan, elle considère également nécessaire de mettre en place des structures propres à diffuser un modèle orthodoxe de pratique religieuse. Il semble que pour elle, et en accord avec la vision des leaders de la fin des Qing et de l'époque républicaine, seule la création d'un temple public pouvait accomplir cela : «[...] si vous voulez revitaliser la doctrine bouddhiste, vous devez appeler l'entière communauté des nonnes à établir un temple public. Ce qu'il manquera le plus à la doctrine par la suite, ce sera la capacité du saṅgha.»⁹. Seulement à partir de cette base stable les nonnes pourront elles ensuite travailler au perfectionnement de leur pratique et de leur éducation.

D'autre part, Longlian a également eu un impact considérable sur le développement de la communauté du temple Pushou, ainsi que sur la communauté des nonnes en général. Sa rencontre avec Tongyuan en 1955 puis leur collaboration durant près de 40 ans a été particulièrement fructueuse, notamment dans les domaines éducatifs et disciplinaires. Témoignage de leur amitié, Longlian a d'ailleurs rédigé un poème à l'occasion de la mort de Tongyuan, publié dans la revue de l'ABC – la Voix du dharma (Fayin 法音) – de 1991, et intitulé « Honorer la mémoire de maître Tongyuan » (*Daonian Tongyuan fashi* 悼念通愿法师) (voir Longlian 1991, 43). Elle y mentionne notamment son rôle dans la transmission du Vinaya (*lü* 律), se souvient du jour auspice de leur rencontre, et sa tristesse transparait dans le vers «[...] l'ombre descend sur le premier sommet du mont Emei »¹⁰. Leur relation de consœurs et de collègues a donné lieu à une expression courante qui met en exergue à la fois

9. “如果想要佛法振兴，就要号召全体尼众起来建十方道场。佛法以后最缺的是僧才。”， extrait d'un discours à ses disciples de 1981, tiré du site du site internet du temple Pushou, http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_54.html.

10. “[...] 影落峨眉第一峰” (Longlian 1991, 43).

leur importance pour les nonnes de leur génération et des suivantes, et l'étendue de leurs réseaux respectifs : « Tongyuan au nord, Longlian au sud »¹¹. Rurui, qui se réclame des deux nonnes éminentes, les décrit même ainsi : « L'une ressemble au soleil, l'autre à la lune, on pourrait même dire qu'elles entretenaient une relation profonde d'aide mutuelle dans des circonstances difficiles »¹². Ces éléments disparates mettent en lumière non seulement leur importance pour la communauté bouddhiste, mais également la nature de leur relation, basée sur la complémentarité et la mise en commun de leurs efforts dans un même but.

La popularité de Longlian, qualifiée de « première nonne de l'époque contemporaine » (*dangdai diyi biqiuni* 当代第一比丘尼) par Zhao Puchu (趙樸初 1907-2000), ancien président de l'ABC (Bianchi 2017a, 272), lui a valu un grand nombre de compte rendus biographiques¹³. Sa vie étant donc mieux connue que celle de Tongyuan, je n'évoquerai ici que quelques uns des événements qui la jalonnent. Comme Tongyuan, Longlian, née You Yongkang 游永康, grandit dans une famille érudite du Sichuan, ce qui lui permet de recevoir une très bonne éducation. En classe, avec ses tuteurs, ou même en autodidacte, elle étudie de nombreuses matières, dont l'anglais, le tibétain, ou les mathématiques. Après ses études, elle occupe pendant plusieurs années des postes d'enseignante, et au début des années 1930 elle est la première femme à réussir les examens de la fonction publique. Au cours des décennies 1930 et 1940, elle poursuit son éducation, et notamment religieuse, en suivant les enseignements de grands maîtres comme Nenghai (Qiu 2006, 19). Maître du bouddhisme sino-tibétain et artisan de la diffusion du bouddhisme tibétain en Chine au xx^e siècle, ce dernier est celui qui a le plus d'impact sur Longlian. Après son retour du mont Wutai – avec lequel il a une affinité profonde – en 1937, Longlian se rend souvent au temple Jinci (近慈寺) où il réside, pour l'écouter prêcher.

En 1938, Longlian prend refuge, ainsi que les préceptes du bodhisattva (*pusa jie*), une étape avancée pour les laïcs, avec le moine Changyuan (昌圓 1879-1944), au

11. “北有通愿，南有隆莲” (Li Bin 1994, 19; Qiu 2006, 22).

12. “她们一个象太阳，一个象月亮，可谓濡沫相深之见”，citation tirée du site internet du temple Pushou, à la page http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_54.html. La combinaison de caractères *rumo* 濡沫 est l'abréviation de l'expression idiomatique *xiangruiyimo* 相濡以沫, littéralement « mouiller de salive », qui figurativement signifie « partager ou s'aider mutuellement dans la pauvreté ».

13. Voir, entre autres, l'ouvrage biographique de Qiu (1997), mais également le chapitre de Bianchi (2017a), plus récent, et dont sont tirés la majorité des informations utilisées dans cette section, sauf mention contraire.

temple public de nonnes Aidao à Chengdu. En 1941, elle reçoit la tonsure de Changyuan au temple Jinlong (金龙寺), et l'année suivante l'ordination plénière au temple Wenshu. Dans le même temps, Nenghai l'accepte comme disciple. Changyuan, qui avait créé l'Institut d'études Lianzong pour les femmes (Lianzong nüzhong yuan 莲宗女众院) au temple Aidao, lui demande d'y être enseignante, puis directrice d'études. À la fin des années 1940, elle devient par ailleurs abbesse du temple Aidao et du temple Tiexiang (DeVido 2015, 82)¹⁴. Longlian, très engagée dans ses fonctions officielles au début de la fondation de la RPC, se rend tout de même deux fois au mont Wutai, en 1957 et en 1959, pour y suivre les enseignements de Nenghai qui y a établi sa résidence principale. Ces séjours, les deux seuls qu'elle fera sur la montagne, sont également pour elle l'occasion de visiter Tongyuan (Qiu 2006, 23). Si ces courtes expériences ne peuvent avoir eu le même impact sur elle que sur Tongyuan, elles laissent cependant une marque qui transparaît dans les poèmes qu'elle rédige sur le mont Wutai et son importance traditionnelle et spirituelle (22). Pendant la Révolution culturelle, elle subit d'abord les classes de rééducation politique, les camps de travail, puis est renvoyée au temple Aidao pour des motifs de santé. Les nonnes du temple, rejointes par une partie de celles du temple Tiexiang, doivent alors retourner à la vie séculière, du moins en apparence.

C'est à la fin de cette période particulière que Longlian réussit à mettre en place deux de ce qu'elle considère comme ses plus importants accomplissements. En 1982, sa proposition d'établir un institut d'études bouddhistes au sein du temple Tiexiang est en effet acceptée, et en 1983 l'Institut des nonnes du Sichuan (Sichuan nizhong foxueyuan), dont elle est directrice, est inauguré, accueillant les premières étudiantes en 1984. Cette structure est la première à proposer une éducation supérieure aux nonnes en Chine, offrant un enseignement religieux, mais également séculier, avec l'apprentissage des langues anglaises, chinoises et tibétaines, et des cours de politique, de psychologie, ou d'histoire (Bianchi 2001). Fin 1981, début 1982, comme on l'a vu, elle met également en place, en collaboration avec Tongyuan, la première ordination plénière de nonnes à avoir lieu depuis la fin des années 1950, et rétablit à cette occasion la procédure d'ordination duale – promue par son maître, Nenghai. Une contribution majeure, puisque cette procédure est désormais standardisée et employée systématiquement lors des cérémonies d'ordination pour les nonnes. Longlian

14. Ce temple de nonnes, le temple de la Statue de fer, situé dans la banlieue de Chengdu, est le premier à s'inscrire dans la tradition sino-tibétaine du bouddhisme, influencé par l'éducation religieuse reçue par Longlian. Spécifiquement sur le temple Tiexiang, voir Bianchi (2001).

invite par ailleurs Tongyuan à diriger le groupe de dix nonnes menant cette première ordination. Par la suite, elle se consacre majoritairement dans les années 1980 à ses engagements sociaux et officiels, puis dans les années 1990 à ses fonctions à l'Institut et aux ordinations, depuis le temple Tiexiang. Après 1996 et de sérieux problèmes de santé, elle se retire au temple Aidao où elle décède en novembre 2006, à l'âge de 97 ans. La commémoration de sa mort est célébrée au temple Pushou le dix-neuvième jour du neuvième mois lunaire.

En sus de leurs contributions sur le plan religieux, ces deux nonnes éminentes ont également occupé de hautes fonctions dans les sphères officielles, leur permettant de représenter la communauté des nonnes et ainsi de promouvoir leurs intérêts. Longlian commence à travailler dès les années 1950 avec le gouvernement communiste, et lors de sa rencontre avec Tongyuan en 1955 elle est à Pékin en tant que membre du conseil de l'ABC nouvellement créée. En 1981 elle est notamment nommée présidente de l'association bouddhiste du Sichuan, puis vice-présidente de l'ABC en 1987 (Bianchi 2017a, 294). Tongyuan est quant-à-elle l'une des représentante au quatrième congrès de l'ABC en 1980, puis à partir de 1981 devient successivement membre permanente du conseil de l'association bouddhiste du Shanxi, vice-présidente de l'association bouddhiste du mont Wutai et de celle du Shanxi, et enfin membre permanente du conseil de l'ABC (Wen 1991, 33 ; DeVido 2015, 84).

Similairement, comme on l'a vu, Rurui et Ruyi, étudiantes de Tongyuan et de Longlian occupent à l'instar d'autres nonnes des positions élevées au sein des associations bouddhistes nationales et provinciales. L'inscription dans les réseaux des ces deux maîtres se traduit également pour Rurui et Ruyi, ainsi que pour Rufa, par la création et/ou la direction d'instituts d'études bouddhistes pour les nonnes, dans la continuité des projets entrepris par Tongyuan et Longlian. La même remarque vaut pour la recherche de procédures d'ordination orthodoxes pour les nonnes. L'ordination duale, aujourd'hui procédure standardisée d'ordination des nonnes, continue à être promue par les étudiantes de Tongyuan et Longlian, un effort particulièrement visible dans un centre du Vinaya comme le temple Pushou. Rurui, Rufa et Ruyi ne sont bien entendu pas les seules à suivre ce modèle de développement basé sur la discipline, l'éducation, l'obtention de positions officielles, et l'ouverture tardive à la philanthropie. On peut évoquer notamment le cas connu de la nonne Yinkong (印空 1921-). Celle-ci, plus proche de la génération de Tongyuan et de Longlian que de

celle de leurs étudiantes, reçoit comme elles l'ordination, en 1955 dans la province du Jiangxi (江西), d'un moine éminent de la première moitié du XX^e siècle, Xuyun, préconisant lui aussi la systématisation des procédures d'ordination et le renouvellement des pratiques monastiques selon le Dharmaguptaka Vinaya (Campo 2019, 131). Abbesse entre autres du temple Dajinshan, elle y crée un institut d'études bouddhistes pour les nonnes en 1994, puis une association caritative, ainsi qu'une maison de retraite. Elle a également été présidente de l'association bouddhiste de Fuzhou (福州), et est membre du comité permanent de la CCPPC (Conférence consultative politique du peuple chinois, Zhongguo renmin zhengzhi xieshang huiyi 中国人民政治协商会议) (Campo 2020, 264-280).

Ainsi, ce n'est probablement pas un hasard si les temples publics de nonnes prennent des directions similaires. Le lien avec le passé, l'inscription dans la continuité, se retrouve dans la prise en compte de problématiques communes aux différentes générations de moines et de nonnes du XX^e siècle, à savoir l'éducation du saṅgha, et l'orthopraxie par la discipline monastique. Ces problématiques, bien que loin d'avoir atteint leur résolution, ont été largement travaillées par des nonnes comme Tongyuan et Longlian, afin de fournir un socle stable à la génération suivante. Surgit alors chez cette dernière, depuis le début du XXI^e siècle, de nouvelles préoccupations qui se portent vers l'extérieur de la communauté avec la construction de structures philanthropiques, seulement rendue possible par le sentiment d'une certaine stabilité du saṅgha. Ces étapes nécessaires à la stabilisation de la communauté transparaissent aussi chez Tongyuan, qui cherche à établir dans un premier temps un temple public, lieu propre à ses yeux à développer correctement la pratique et l'éducation, et seulement ensuite à renforcer les compétences des nonnes. Si l'étendue de l'influence de Tongyuan et de Longlian ne peut être mesurée, leurs réseaux s'étendent cependant du Shanxi, au Sichuan, en passant par Pékin, le Shaanxi, le Fujian (福建), etc., et leur patrimoine est visible dans de nombreux temples. Ces réseaux contribuent alors à faire le lien entre le passé et le présent du bouddhisme en Chine, et à façonner les trajectoires individuelles qui vont activement participer aux métamorphoses du bouddhisme contemporain. Ils ont produit et produisent encore des générations de nonnes qui, en partageant des références à un passé commun, forment et légitiment l'existence de la communauté monastique féminine telle quelle apparaît aujourd'hui.

2.2 Le renouvellement de la discipline monastique

Le Vinaya, ou l'ensemble de textes dédiés à la discipline monastique dans le canon bouddhiste, est au cœur de la vie monastique du temple Pushou, et constitue la matière principale étudiée par les étudiantes de l'Institut des nonnes du mont Wutai. Si l'on visite aujourd'hui la partie la plus ancienne du temple, le « département pour l'étude de la discipline » (*jie xue bu* 戒学部), où se trouvent les dortoirs des étudiantes, on peut voir inscrite sur l'un des bâtiments la phrase “*yi jie wei shi*” (以戒为师). Cette dernière, supposément calligraphiée par Longlian, fait référence au Bouddha en sa qualité d'enseignant (*shi* 师), et invite le pratiquant à « suivre le Vinaya comme si c'était le maître lui-même », une recommandation faite par le Bouddha à ses disciples à la fin de sa vie. Nenghai, maître de Longlian avait par ailleurs pour habitude de dire à ses disciples : « Tant que le Bouddha demeurait dans ce monde, il fallait le prendre pour maître. Après son nirvāṇa, il faut prendre le Vinaya pour maître. »¹⁵. Adopter cette perspective, c'est alors assimiler le Vinaya à la base sur laquelle reposent à la fois le dharma et le saṅgha (Bianchi 2017b, 112).

Cela fait du moins partie du discours tenu par les acteurs engagés dans un mouvement de promotion et de renouvellement du Vinaya chinois, grâce notamment à la réhabilitation de pratiques abandonnées, ou peu adoptées par les communautés monastiques depuis l'introduction du bouddhisme en Chine – un mouvement évoqué à demi-mot tout au long des sections précédentes. Si le recours au Vinaya afin de revitaliser ou de consolider la tradition bouddhiste est un procédé qui n'est pas nouveau, il a toutefois participé dans l'histoire récente à la construction et à la légitimation du bouddhisme à l'époque moderne puis contemporaine. Ce mouvement en question, amorcé dans les années 1930, puis ravivé après la Révolution culturelle, a donc pour prémisse la recherche d'une orthodoxie morale bouddhiste à travers la promotion du Vinaya chinois, le Dharmaguptaka Vinaya, et a pour effet la réforme de la discipline monastique.

Il peut être vu dans un premier temps comme une réponse à des circonstances extérieures influant sur les métamorphoses du bouddhisme à l'époque moderne. La période relativement mal définie qui couvre la fin de la dynastie Qing et le début du XX^e siècle est en effet souvent considérée comme une période de déclin pour le bouddhisme. Elle est tout du moins très certainement chaotique et apporte son lot

15. “如来住世，以佛为师；如来灭后，以戒为师” (Wen 2003, 31).

de bouleversements, avec entre autres la révolte des Taiping et les guerres civiles, l'influence chrétienne et occidentale, les progrès scientifiques, etc. Le bouddhisme doit notamment faire face aux politiques de « lancement des écoles avec les biens des temples » ou « construction des écoles avec les biens des temples » (*miaochan banxue* 庙产办学 ou *miaochan xingxue* 庙产兴学), ainsi qu'à la campagne de « destruction de la superstition » (*pochu mixin* 破除迷信) (Ji 2008, 241 ; Ashiwa 2009, 49). Cette période questionne alors l'autorité et la légitimité des représentants du bouddhisme, donne lieu à de nombreuses critiques des pratiques monastiques, et de manière générale révèle un certain anti-cléricalisme. Ainsi, c'est peut être une volonté de redorer l'image publique du bouddhisme, et de positionner le saṅgha en tant qu'interlocuteur légitime, qui a incité certains leaders bouddhistes comme Taixu, à promouvoir l'orthodoxie par la discipline et l'éducation monastiques. S'ajoute à cela une volonté de légitimer la place du bouddhisme dans la société chinoise, en particulier à une époque où il était censé participer à la double construction de l'État-nation et du modèle chinois sur la scène internationale (voir entre autres Ashiwa 2009). C'est pourquoi au lieu de regarder vers l'extérieur, et notamment vers l'Occident, pour régénérer la tradition bouddhiste, les moines éminents de ce mouvement se sont tournés vers la tradition chinoise du Vinaya, redéfinissant ainsi une identité bouddhiste qui participerait également à la constitution d'une identité proprement chinoise (Bianchi 2014, 62).

D'autre part, il est également important de noter que le renouvellement du Vinaya n'est pas seulement motivé par des circonstances externes, mais également considéré comme nécessaire en lui-même pour la sauvegarde du saṅgha et du dharma. À l'époque républicaine comme aujourd'hui, les discours des leaders bouddhistes s'appuient souvent sur la rhétorique de la « fin du dharma » (*mofa* 末法), cette dernière expliquant « l'intelligence rudimentaire » du saṅgha, et sa difficulté à suivre les préceptes et les « enseignements traditionnels du Bouddha »¹⁶. La difficulté de suivre les préceptes à la lettre est d'ailleurs évoquée par de nombreux bouddhistes, y compris par certains moines éminents, comme Hongyi. L'un des promoteurs majeurs du renouvellement de la discipline monastique au début du xx^e siècle, il doutait pourtant de pouvoir appliquer strictement les cinq préceptes (Chiu 2017, 151). Dans cet état

16. “End of the dharma”, “basic intelligence” et “Buddha’s traditional teachings” sont tirés d'un entretien formel en anglais avec l'une de mes informatrices, nonne au temple Pushou, entretien qui s'est tenu le 16 août 2019. Il était alors question des étapes à passer pour arriver à l'ordination plénière, et de la raison pour laquelle respecter ces étapes lui semblait important aujourd'hui. Voir annexe A.

de dégénérescence et d'incertitude, le saṅgha ne peut alors que tendre vers un idéal monastique fondé sur le Vinaya, en restaurant notamment les pratiques, dont les procédures d'ordination, considérées comme orthodoxes. Le saṅgha, mais également le dharma, ne survivront qu'en consolidant cette base disciplinaire : le destin du dharma semble en effet intimement lié à celui du Vinaya, comme le souligne Daoxuan, patriarche de l'école du Vinaya, dans l'un de ses commentaires : « Le Vinaya demeure aussi longtemps que le dharma vit. Là où le Vinaya réside, le dharma réside aussi. »¹⁷. Ainsi ce mouvement, influencé par des facteurs externes et internes, fait-il appel à la capacité légitimatrice du Vinaya pour contrer ce qui est perçu comme un déclin du bouddhisme, et cherche à restaurer les standards moraux du saṅgha pour en faire des acteurs de sa modernisation.

C'est basé sur ces convictions que ce mouvement s'est développé au cours de la première moitié du XX^e siècle. Si Tongyuan et Longlian ont fait le lien entre les époques modernes et contemporaines, ce sont leurs maîtres, Cizhou et Nenghai, ainsi que d'autres moines éminents comme Tanxu, Taixu, Xuyun, Hongyi, Yinguang (印光 1861-1940), Xingci (兴慈 1881-1950), Laiguo (来果 1881-1953), Yuanying (圆瑛 1878-1953) et d'autres, qui l'ont d'abord porté et théorisé. Leur contribution est notamment détaillée par Campo (2017) dans le cadre de ses travaux sur le « renouveau » du Vinaya à l'époque républicaine. C'est alors à travers ces réseaux d'affiliation que se transmettent les préoccupations de ces maîtres – dans le cas du temple Pushou Cizhou et Nenghai – aux leaders bouddhistes contemporains comme Rurui, acteurs de la seconde partie de ce mouvement.

Comme on l'a vu, Cizhou se revendique du Huayan, et à sa suite sa disciple de tonsure Tongyuan, puis à son tour Rurui. Il est également un spécialiste du Vinaya et reconnu comme tel par ses pairs : invité en 1936 par Tanxu au temple Zhanshan (湛山寺), nouvellement créé dans la province du Shandong (山东), il participe à l'élaboration d'un code de discipline, y enseigne le Vinaya, et y restaure des pratiques qui avaient été jusque là négligées ou oubliées dans la tradition chinoise. Il instaure notamment le jeûne après midi (*guowu bushi* 过午不食), la récitation bimensuelle des préceptes, et la retraite d'été (134). En terme d'ordination, il semble que Cizhou ait cherché à parfaire les procédures d'ordination alors pratiquées en se tournant vers

17. “毘尼藏者。佛法壽命。毘尼藏住佛法方位”, T no.1804, 40 : 50a18 (Daoxuan 2016). Ce passage est cité par Chiu (2017, 151), ainsi, entre autres, que par Bianchi (2019, 159) sous des formes similaires.

le bouddhisme Theravāda (Welch 1967, 300-301 ; Bianchi 2020, 67). De plus, l'accent étant également mis par les moines à l'initiative de ce mouvement sur l'éducation et la formation d'un saṅgha conforme à leur définition de l'orthodoxie, ceux-ci fondent souvent des instituts et autres espaces d'enseignement du Vinaya. Les nonnes, dont la sagesse et la légitimité à faire partie du saṅgha est mise en cause par certains (comme Taixu, voir DeVido 2015, 76-77 ; Kang 2017, 9 ; Valussi 2019, 158-159), bénéficient paradoxalement de la promotion de l'éducation des femmes à l'époque, et donc de ces structures modernes. C'est Cizhou qui rétablit notamment l'Institut Fajie (法界学院) au temple Jinglian de Pékin – où étudie Tongyuan avant de recevoir la tonsure – encore une fois à la demande de Tanxu, y enseignant lui-même entre 1937 et 1939. Au temple Tongjiao où Tongyuan réside ensuite, et où fut fondé l'Institut des *gurudharma* (Bajing xueyuan 八敬学院) pour les nonnes, Cizhou officie d'ailleurs en tant que « maître du Vinaya » (Wen 1991, 30-31 ; DeVido 2015, 80-81).

Nenghai quant-à-lui, bien que différent des moines cités plus haut de par son appartenance au bouddhisme tibétain, est également versé dans la discipline monastique et considéré par ses contemporains comme un expert. Il est intéressant de noter que celui-ci se réfère majoritairement, et notamment pour les procédures d'ordination, au Dharmaguptaka Vinaya, et non pas au Mūlasarvāstivāda Vinaya de la tradition tibétaine à laquelle il appartient. Il insiste d'ailleurs sur la stricte observance des règles de discipline au sein des sept temples Gelukpa qu'il a fondés, et dont le temple Tiexiang, dirigé par Longlian, fait partie. Tous mettent en place a minima la retraite d'été, ainsi que la récitation bi-mensuelle des préceptes, suivent un régime végétarien – ce qui n'est pas la norme dans le bouddhisme tibétain – et respectent le jeûne après midi. Nenghai est de plus particulièrement impliqué dans la restauration des procédures d'ordination duale pour les nonnes, une mission qu'il délègue ensuite à Longlian. De la même façon que Cizhou, Nenghai préconise l'enseignement du Vinaya : à titre d'exemple, le premier temple qu'il a créé, le temple Jinci à Chengdu comprend une salle pour l'étude du Vinaya (*xuejie tang* 学戒堂), et il requiert de ses élèves une période d'étude approfondie des préceptes et du Vinaya avant l'ordination. Intransigeant sur tout ce qui touche aux pratiques ritualistiques ou procédurières, il reste pourtant relativement flexible sur les règles de disciplines qu'il considère comme ayant une importance moindre (sur Nenghai, voir Wen 2003, 31-34 ; Bianchi 2017b, 116-118).

Toutefois, c'est une approche relativement stricte du Vinaya qui est privilégiée

dans les hautes sphères jusqu’au début de l’ère maoïste, y compris au sein de l’ABC, et malgré les doutes exprimés par des voix progressistes¹⁸. Après la Révolution culturelle, le sujet est de nouveau abordé dans les cercles bouddhistes, mais les discussions se concentrent majoritairement sur la standardisation des procédures d’ordination, en vue de rétablir les cérémonies interrompues depuis le milieu des années 1950. D’autres pratiques sont cependant largement étudiées et débattues, il s’agit entre autres de la retraite d’été et de sa cérémonie de clôture, ainsi que de la récitation bi-mensuelle des préceptes. Le dialogue autour des questions relatives à l’actualisation du Vinaya se poursuit à l’époque contemporaine, porté par des leaders comme Rurui, issus de réseaux d’affiliation remontant à la première moitié du XX^e siècle, et parfois haut-placés au sein des institutions officielles (Bianchi 2017b, 119-121).

Chiu a étudié extensivement l’application des préceptes au sein des temples de nonnes en Chine populaire et à Taïwan à l’époque contemporaine, et souligne l’approche majoritairement rigide du temple Pushou, quand son étude suggère plutôt que la tendance générale est à la flexibilité (Chiu 2017). Si l’on se fie aux spécificités du temple, centre du Vinaya, inscrit dans la continuité de maîtres qui ont promu cette approche comme Tongyuan et Longlian, ce n’est en effet pas surprenant. Depuis la création du temple en 1991, Rurui insiste sur le respect strict du Vinaya, les nonnes se devant non seulement de connaître les préceptes, mais également de les mettre en application et de les incarner dans la vie de tous les jours. Toutes les pratiques peu ou pas répandues dans la tradition chinoise et mentionnées au cours de cette section, ayant fait l’objet de débats et de tentatives d’introduction au sein des temples chinois, ont par ailleurs été mises en place par le temple Pushou : la retraite d’été et sa cérémonie de clôture, la récitation bi-mensuelle des préceptes du *prātimokṣa*, le jeûne après le repas de midi, ainsi que les procédures d’ordination spécifiques aux nonnes dont on parlera dans la section suivante (voir également Bianchi 2020, 66-68).

La retraite d’été ou *varṣa* en sanskrit (*anju*), une période de réclusion pour les moines et les nonnes correspondant traditionnellement à la saison des pluies en Inde,

18. Si l’on a en effet pu donner l’impression jusqu’à maintenant que ce mouvement de renouvellement du Vinaya par la restauration de certaines pratiques était largement répandu, il faut cependant noter qu’il ne fait pas l’unanimité. De nombreux leaders bouddhistes en Asie et en Occident promeuvent également une interprétation plus libérale du Vinaya, ou même l’abolition de certains préceptes dont la compatibilité avec le contexte socio-culturel, les problématiques modernes ou les capacités des temples est questionnée. Pour une discussion des règles concernant l’habillement, les repas, les transports, et le célibat, notamment par les bouddhistes en contexte occidental, voir Prebish (2003).

et se tenant entre le quinzième jour du quatrième mois lunaire et le quinzième jour du septième, n'a jamais été très respectée en Chine et dans les pays Mahāyāna. C'est au cours de la première moitié du XX^e que les temples, bien que loin de s'isoler complètement, ont commencé à promouvoir et à interpréter cette période comme une opportunité de se concentrer sur l'étude et la pratique dans un environnement dédié (Welch 1967, 109-110). Le temple Pushou a d'ailleurs mis en place des programmes éducatifs courts durant la retraite d'été, et notamment la classe de la retraite d'été (*anju ban*) et la classe de formation à l'étude du Vinaya (*lüxue peixun ban*) qui donnent la possibilité aux participantes d'entrer par la suite à l'Institut. Cette période spécifique de la vie monastique est traditionnellement clôturée par la cérémonie d'invitation (*pravāraṇā*, *zizi* 自恣), cérémonie de confession et d'expiation des fautes devant la communauté monastique, qui pour les nonnes fait partie des huit « règles fondamentales » ou *gurudharma*, et doit se tenir une assemblée de nonnes puis de moines (voir section 1.1). Au temple Pushou, celle-ci se tient bien l'après-midi du quinzième jour du septième mois lunaire, mais, comme c'est souvent le cas en Chine, est incluse dans les célébrations de l'Ullambana qui commencent dès le neuvième jour du septième mois. Elle est également associée à une cérémonie d'offrande de nourriture, de fleurs, d'argent aux nonnes (*gongseng* 供僧, ou *gongyang* 供养), et qui a lieu le matin même du quinzième jour. Les laïcs reconnaissent ainsi les mérites du saṅgha accumulés durant cette période et renouvellent leur lien à celui-ci¹⁹. La récitation bi-mensuelle des préceptes (*poṣadha*), qui se tient les jours de nouvelles et pleines lunes, soit les premiers et quinzièmes jours de chaque mois lunaire, consiste en la récitation du *prātimokṣa*. Dans les mots de Heirman : “Originally designed to provide an opportunity to confess any offenses, the *poṣadha* developed into a ceremony during which loyalty to the *vinaya* rules was declared, as defined by the *prātimokṣa*.” (Heirman 2019). Si cette cérémonie se répand, elle n'est cependant pas adoptée par tous les temples de Chine.

Ce sont là les trois éléments principaux – la retraite d'été, sa cérémonie de clôture, et la récitation bi-mensuelle des préceptes²⁰ – qui, ayant été mis de côté par la majorité des temples chinois, ont fait l'objet de tentatives de réintroduction, notamment à la fin de la dynastie Ming (明 1368-1644) et au début des Qing (Bianchi 2017b, 116).

19. Cela semble être la version contemporaine de la distribution traditionnelle des « habits de mérite » (*gongde yi* 功德衣, *kathina*) au saṅgha à la fin de la retraite d'été, symbolisant leurs accomplissements (Chen Shiqiang 2015, 12).

20. Une description détaillée des cérémonies d'invitation (*pravāraṇā*) et de récitation des préceptes (*poṣadha*) pour les nonnes, selon le Dharmaguptaka Vinaya, est fournie par Heirman (2002, 213-221).

Ce n'est cependant qu'à l'ère républicaine, et grâce à l'influence de grands maîtres comme Cizhou et Nenghai, les ayant mis en place dans leurs propres temples, que ces éléments ont été adoptés par d'autres que les seuls centres du Vinaya. D'autres pratiques sont également de plus en plus répandues au sein des temples chinois, préconisées par ces mêmes maîtres de la première moitié du XX^e siècle. On peut notamment mentionner l'interdiction de manger après le repas de midi, également observée strictement au temple Pushou. Selon le Dharmaguptaka Vinaya et plus particulièrement selon le *prātimokṣa*, le saṅgha doit en effet éviter d'ingérer de la nourriture solide à des moments « inopportuns », soit entre midi et le lever du soleil, sans quoi il commet une infraction de quatrième catégorie (*pāyantikā*) passible de confession – il s'agit également de l'un des dix préceptes pour les novices (Heirman 2002, 534-535). Une note du travail de Chiu (2015, 61) sur ce précepte spécifique précise qu'il existe des exceptions pour certains aliments et boissons considérés comme des médicaments : le beurre, l'huile de sésame, le miel, la mélasse, ainsi que les boissons à base de céréales, d'huiles ou de fruits. Ceux-ci nécessitant d'être offerts, et les préceptes restreignant de manière générale la manipulation de nourriture par les nonnes après le repas de midi, les boissons et aliments médicinaux sont au temple Pushou donnés aux nonnes par les laïcs et les novices. Si cette période de la journée est considérée comme « inopportune », c'est d'abord dans le bouddhisme historique par souci pratique de compatibilité avec l'emploi du temps du saṅgha au sein des temples, mais aussi dans le but de limiter ses contacts avec les laïcs auprès desquels il mendie sa subsistance, leur comportement étant censé être particulièrement répréhensible dans l'après-midi (Chiu 2015, 58-60 ; Chen Shiqiang 2015, 20-21). Cependant, c'est plutôt la rhétorique de purification du corps et de l'esprit qui est employée aujourd'hui dans les nombreuses traditions religieuses ayant recours au jeûne, rhétorique centrée dans le cas du bouddhisme sur les bénéfices pour la concentration et la méditation. L'étude de Chiu le montre, le précepte est compris et admis au sein de la communauté bouddhiste, mais est sujet à débat et n'est pas toujours respecté à la lettre, puisque considéré paradoxalement comme un risque de santé pour les personnes fragiles, effectuant un travail physique, etc. La nature du temple Pushou, centre du Vinaya, l'héritage reçu par Rurui de ses maîtres, mais aussi ses ressources lui permettant d'éviter à ses résidentes la prise en charge de travaux physiquement difficiles, sont autant de caractéristiques qui le rendent plus à même de respecter strictement de tels préceptes.

Si le Vinaya et l'instauration de pratiques jusque là peu répandues en Chine, questionnent, c'est aussi dans leur rapport à la modernité, et dans leur praticabilité pour le saṅgha. Ils impactent en effet profondément la vie monastique, alors même que celle-ci tente de s'adapter aux changements des époques modernes et contemporaines. Certains préceptes peuvent alors parfois sembler obsolètes ou inapplicables dans des contextes socio-culturels spécifiques. On peut citer notamment le précepte qui interdit de se soulager dans un pot de chambre et d'en jeter le contenu le lendemain, celui qui défend de consommer la nourriture de la veille (Chiu 2017), ou encore celui qui empêche de monter un éléphant (Lekshe Tsomo 1996, 147), etc. Si les approches personnelles et les politiques des temples diffèrent sur le sujet, ceux qui déclarent se spécialiser dans le Vinaya comme le temple Pushou sont particulièrement intéressants dans leur manière de penser la tradition dans la modernité, et remettent parfois en cause l'étiquette d'« inflexibilité » qui leur est attribuée. En cela, le précepte selon lequel le saṅgha ne doit pas manipuler de l'argent – qui à priori semble difficilement applicable aujourd'hui en regard du développement de l'économie monastique en Chine – est plutôt parlant. Il est en effet dit dans le Vinaya que “If a bhikṣuṇī personally takes gold and silver, or takes money, or tells others to take it, or receives it by giving her permission orally, she [commits] a *niḥsargika pācittika*.”²¹. Les recherches de Chiu à ce sujet suggèrent que la plupart des temples étudiés n'appliquent pas strictement ce précepte, à l'exception des centres du Vinaya qu'elle visite en 2010, les temples Nanlin à Taïwan, et Pushou en Chine continentale, qui feraient appel à des intermédiaires laïcs (*kalpikāra*) ou purifieraient l'argent en question (Chiu 2014, 39-40)²². Si le temple Pushou possède certainement les moyens théoriques pour la mise en application de ce précepte – bonnes conditions de vie et soutien laïc important – la situation est plus complexe en pratique. Contrairement au temple Nanlin, les nonnes du temple Pushou échangent de l'argent physique et virtuel sur WeChat avec des visiteurs des communautés laïques et monastiques, à la réception (*ke tang*) et dans le magasin du temple. L'une de mes informatrices, nonne au temple m'a fait savoir par la suite que l'important selon elle était en effet d'observer l'esprit du précepte, mais pas nécessairement le précepte en lui-même, ce qui dans ce cas

21. “若比丘尼，自取金銀、若錢，若教人取、若口可受，尼薩耆波逸提”，T no.1428, 22 : 728a20 . La citation en anglais se trouve dans Heirman (2002, 445). Le terme de *niḥsargika pācittika* en pāli et *niḥsangika-pāyantika* en sanskrit fait référence à la troisième catégorie d'infraction du *prātimokṣa*, traitant de ce qui a été obtenu de manière illicite. L'objet doit être rendu et la faute confessée.

22. Un *kalpikāra* est une personne laïque qui sert d'intermédiaire au cours de transactions que le saṅgha n'est pas autorisé à faire directement.

signifierait pouvoir manipuler de l'argent sans céder aux désirs mondains qui y sont attachés. Elle a également ajouté que “[...] in this temple [...], based on this spirit, people, those people who sacrifice themselves, I mean, the, the *bhikkhunī* just want to give a very convenient way for their other classmates [to] observe precepts”²³, interprétant ce non-respect du précepte par certaines comme une action méritoire. Par ailleurs, l'une des enquêtée de Chiu, également nonne au temple Pushou, s'oppose de manière générale à une adhérence rigide aux préceptes, quand ceux-ci devraient être flexibles et adaptables aux circonstances (Chiu 2017, 161). L'apparente rigidité de ce centre du Vinaya peut alors être questionnée, en ce qu'il semble tout à fait capable d'adapter la tradition si besoin, sous réserve d'un raisonnement moral valide lui permettant de légitimer ses transgressions potentielles.

Ainsi le temple Pushou est l'un des acteurs clé du mouvement de renouvellement du Vinaya à l'époque contemporaine. Inscrit dans des réseaux qui remontent à la première partie de ce mouvement à l'époque républicaine, il contribue de par son influence à introduire la pratique de certains rituels et préceptes mis de côté dans la tradition chinoise (retraite d'été et *pravāraṇā*, *poṣadha*, jeûne après le repas de midi, etc.). Reconnu pour son adhérence stricte au Vinaya, le temple est pourtant capable de flexibilité, du moins sur les préceptes dits « mineurs », et d'actualisation, à la condition d'inscrire cette dernière dans un cadre moral qui préserve la continuité à la tradition. D'ailleurs, à aucun moment au cours de ce chapitre ne sont employés les termes de « retour en arrière », ou de « conservatisme » pour qualifier ce mouvement qui cherche à promouvoir le Vinaya. Cela n'en fournirait en effet qu'une image trompeuse, qui occulterait la volonté de ses acteurs de moderniser le monachisme par l'apport de la tradition et la proposition d'une orthodoxie nouvelle. Cette démarche semble d'ailleurs s'inscrire dans un processus dynamique d'adaptation mené par le saṅgha depuis l'époque du bouddhisme historique, et décrit ainsi par Rahula : “Therefore, without changing the letter of the law, monks discovered ways and means of overcoming the difficulty by interpreting the law without compromising themselves” (Rahula 1978, 62-63 ; cité dans Prebish 2003, 61). Avoir recours à la tradition n'est en effet pas simplement un moyen de répéter le passé, mais bien de l'adapter au présent, générant des métamorphoses dans la façon de « faire » le bouddhisme : « [...] cette dynamique créative de la tradition [...] fonde le changement par l'invocation de

23. Extrait d'un entretien formel en anglais au temple Pushou, en date du 16 août 2019. Voir annexe A.

la continuité [...]» (Hervieu-Léger 1993, 129). Les leaders bouddhistes des époques modernes et contemporaines participent alors à la réarticulation de la discipline, un processus qui pourrait être qualifié d'innovateur.

Enfin, il faut toutefois relativiser, en gardant à l'esprit que le temple Pushou n'est pas représentatif de l'ensemble des temples en Chine. Son rôle dans la promotion d'un modèle de discipline monastique, et sa mise en application de certains rituels et préceptes, sont en effet conditionnés par son capital économique et social. C'est notamment vrai pour le précepte interdisant de manipuler de l'argent (le temple a accès à de nombreux intermédiaires laïcs), mais également pour celui qui requiert des nonnes qu'elles voyagent accompagnées (il accueille un tel nombre de nonnes qu'il n'est pas difficile de trouver une compagne), celui qui interdit de faire ses besoins dans un pot de chambre (il dispose de toilettes modernes), celui qui proscrit la prise de nourriture après midi (ses résidentes ne s'engagent pas dans des travaux physiques éprouvants), etc. Ainsi sa nature et ses ressources sont autant de conditions favorables qui lui permettent de suivre le Vinaya plus strictement que d'autres.

2.3 Les procédures d'ordination et leurs problématiques

Le mouvement de renouvellement du Vinaya chinois, amorcé par les acteurs de l'époque républicaine et ranimé par leurs héritiers à l'époque contemporaine, se focalise non seulement sur la réintroduction de rituels et de préceptes, mais également sur la restauration et l'uniformisation des procédures d'ordination du saṅgha. L'ordination étant en effet au cœur de la carrière monastique et des processus de transmission, produire des procédures « conformes » est un enjeu majeur pour la réforme du saṅgha et de la discipline monastique. Cela répond à la fois, comme on va le voir, à la recherche d'une orthopraxie fondée sur les procédures traditionnelles contenues dans le Vinaya, et à la volonté de standardisation et d'uniformisation de ces procédures par les instances officielles.

Le système d'ordination qui est privilégié, et dont l'application est déjà répandue au cours de la première moitié du XX^e siècle, est celui de l'ordination selon la triple plateforme (*santan dajie* 三坛大戒). Si ce système a été établi au XVII^e siècle, c'est en effet à l'ère républicaine qu'il est promu et détaillé par certains leaders bouddhistes – et notamment les acteurs principaux du mouvement de renouvellement du Vinaya mentionnés plus haut – convaincus qu'il n'avait jusque là pas été mis en place cor-

rectement par les temples de Chine (Campo 2017, 133). Concrètement, il consiste en l'administration successive de trois types d'ordinations, celle des novices, l'ordination plénière (*juzu jie* ou *dajie*), et l'ordination du bodhisattva, dans un même lieu et au cours d'une même période de temps – les textes officiels les plus récents mentionnent un vague « pas en dessous d'un mois » (Zhongguo fojiao xiehui 2019). Dans un premier temps les novices, hommes et femmes, doivent réciter la formule de prise de refuge dans les Trois Joyaux et recevoir les dix préceptes²⁴. La cérémonie de l'ordination plénière diffère ensuite en fonction du sexe, ne serait-ce que par le nombre de préceptes du *prātimokṣa* reçus, soit 250 pour les hommes et 348 pour les femmes selon le Dharmaguptaka Vinaya (Bianchi 2019, 154). En dernier lieu, les participants prennent les préceptes du bodhisattva. Ceux-ci, qui sont propres au bouddhisme Mahāyāna, sont majoritairement issus d'un texte apocryphe datant du v^e siècle, le sūtra du filet de Brahmā (Fanwang jing 梵网经), et sont divisés en dix préceptes majeurs (*shi chong jie* 十重戒) et quarante-huit préceptes mineurs (*sishiba qing jie* 四十八轻戒)²⁵. Ils peuvent également être catégorisés en trois groupes, 1. ceux qui préviennent les mauvaises actions, 2. ceux qui encouragent les bonnes actions, et 3. ceux qui visent à libérer tous les êtres (Bianchi 2019, 165 ; Chiu 2019, 198). Contrairement aux autres, ils peuvent également être transmis aux laïcs, et on distinguera alors les cérémonies qui les concernent (*zaijia pusa jie*) de celles pour le saṅgha (*chujia pusa jie* 出家菩萨戒)²⁶. L'ordination du bodhisattva est généralement considérée comme l'étape finale du parcours monastique et notoirement difficile, le respect des préceptes du bodhisattva demandant en effet une discipline de l'esprit plus importante que le respect de ceux des moines ou des nonnes (Chiu 2019, 204-205). À cette occasion, les membres du saṅgha peuvent également recevoir des brûlures d'encens (*xiang ba*

24. Ces préceptes ont été mentionnés dans la section 1.1, mais en voici un rappel : s'abstenir de 1. tuer d'autres êtres conscients, 2. voler, 3. avoir des relations sexuelles, 4. mentir, 5. s'intoxiquer, 6. manger à des moments inopportuns, 7. utiliser des ornements ou des parfums, 8. assister ou participer à des activités de théâtre, danse, chant, 9. dormir sur des lits hauts ou luxueux, 10. accepter de l'or, de l'argent ou des bijoux.

25. Se référer dans le canon à T no.1484, 24.

26. Ces préceptes, de part leur origine et leur importance pour le bouddhisme Mahāyāna, peuvent également être appelés préceptes du filet de Brahmā (*fanwang jie* 梵网戒) ou préceptes Mahāyāna (*dasheng jie* 大乘戒). Parmi les dix préceptes majeurs, on retrouve les cinq préceptes de base mentionnés plus haut, ainsi que cinq autres : s'abstenir de 6. diffuser les fautes du saṅgha, 7. se louer ou dire du mal des autres, 8. être avare, 9. porter de la colère, 10. dire du mal des Trois Joyaux. Enfreindre ces dix préceptes revient à commettre une infraction de première catégorie (*pārājika*), le contrevenant s'exposant à une mauvaise renaissance, et pour les membres du saṅgha à une expulsion de la communauté monastique (Heirman 2009, 83). Sur ce sujet voir entre autres Yamabe (2005), Muller et Foulk (2017), Groner (2018) et Chiu (2019).

香疤, ou encore *jie ba* 戒疤) sur le dessus de la tête, au nombre de trois, neuf, ou douze, symbole de leur dévotion (voir Welch 1967, 298-300). Cette pratique, présente seulement dans le bouddhisme chinois, est encore courante à Taïwan, mais a été interdite en RPC en 1983 au cours de la deuxième rencontre du quatrième conseil de l'ABC²⁷.

Des discussions autour de la standardisation des procédures d'ordination ont déjà lieu au début des années 1950 à l'ABC, mais toute tentative est avortée par la période tumultueuse qui suit l'arrivée du Parti communiste au pouvoir. La dernière cérémonie d'ordination est d'ailleurs organisée en 1957, 430 nonnes et 373 moines y reçoivent les préceptes (Welch 1972, 121-123). La question de la standardisation et de l'uniformisation de ces procédures revient sur le tapis au début des années 1980, et des groupes de travail se forment pour y réfléchir. En effet, les cérémonies d'ordination reprennent en parallèle, la première ayant lieu pour les hommes début 1981 avec quarante-sept candidats, et pour les femmes début 1982 avec neuf candidates (Bianchi 2019, 154-155). C'est cependant en 1993, par la promulgation des premières « Mesures administratives nationales pour la transmission de l'ordination par les temples du bouddhisme chinois » (*quanguo hanchuan fojiao siyuan chuanshou santan dajie guanli banfa* 全国汉传佛教寺院传授三坛大戒管理办法), que l'organisation des cérémonies d'ordination est normalisée, le système de la triple plateforme y étant préconisé. Il s'agit alors pour les instances gouvernementales de donner à l'ABC le monopole de cette organisation, afin de tenter de réguler et d'encadrer les ordinations croissantes (Ji 2009, 11). Ces « Mesures administratives » autorisent la tenue de cinq sessions d'ordination par an, chacune ne pouvant accueillir qu'un nombre limité de candidats, fixé dans un premier temps à 200. La première ordination a avoir lieu selon ces critères

27. Ce procédé, qui consiste à faire brûler des cônes d'encens sur la peau, est appelé moxibustion. D'après Chiu (2019, 214), il a été aboli en Chine continentale car n'étant pas conforme au bouddhisme « des origines », et étant considéré comme dangereux pour la santé des moines et nonnes. Cette décision apparaît pour la première fois dans la « Résolution sur les questions relatives à la tonsure et à l'ordination pour les temples du bouddhisme chinois » (*guanyu hanzu fojiao simiao tidu chuanjie wenti de jueyi* 关于汉族佛教寺庙剃度传戒问题的决议) publiée par la revue officielle de l'ABC, Fayin, en 1984 (en ligne à la page <http://www.chinabuddhism.com.cn/a/fayin/dharma/1984/04/198404005001.htm>). Elle se retrouve aujourd'hui encore dans les documents qui régulent les ordinations (voir Zhongguo fojiao xiehui 2019, 11). Cependant, cela ne signifie pas que la moxibustion a complètement disparu des temples chinois, simplement qu'elle n'est ni promue, ni systématisée. Comme les terrains de Chiu (2019) le montrent, certaines cérémonies d'ordination la proposent encore sur la base du volontariat. Un nombre non négligeable de nonnes du temple Pu-shou, tous âges confondus, portent d'ailleurs les cicatrices rondes laissées par l'encens sur le dessus de la tête.

se tient en 1996, puis, en 2000, l'ABC publie de nouvelles mesures qui ancrent cette standardisation. Il est cette fois possible d'organiser cinq à huit sessions par an, accueillant jusqu'à 300 candidats (pour les moines, et pour les nonnes). Une moyenne de 3 530 ordinations par an sont recensées entre 2003 et 2006, avec un chiffre record de 5 913 enregistré pour l'année 2007 (Ji 2009, 11 ; Bianchi 2019, 156-157). Pour plus de clarté, le TAB. 2 reprend par la suite les chiffres à partir de 2009, en fonction des annonces de cérémonies d'ordination publiées par les temples²⁸.

TAB. 2 : Nombre d'ordinations par an depuis 2009

Année	Nombre total d'ordinations	Nombre d'ordinations de nonnes
2009	3 300	1 200
2010	3 600	1 500
2011	4 500	1 500
2012	4 500	2 100
2013	5 700	2 250
2014	7 350	3 150
2015	7 480	2 930
2016	7 200	2 650
2017	7 450	3 150
2018	8 200	3 000
2019	6 700	2 450

Fin 2011 un nouveau changement est opéré dans les quotas, et de nouvelles « Mesures administratives » sont publiées. Le nombre de sessions autorisées s'élève à « environ » dix, et le nombre de candidats maximum porté à 350. Cela dans le but de s'adapter au nombre croissant d'ordinations et de limiter celles qui ne seraient pas sanctionnées par l'ABC (Ji 2012, 14-15). Si cette nouvelle tentative de régulation ne se fait pas sentir immédiatement en 2012 dans le nombre total d'ordinations, on constate cependant une augmentation significative du nombre d'ordinations de nonnes, qui passe alors la barre des 2 000. L'augmentation générale est particulièrement visible cependant sur deux ans : il y a en 2014 2 850 ordinations de plus qu'en 2012, quand auparavant et par la suite le plus important écart constaté d'une année

28. Les annonces sont regroupées par année sur le site <http://zenmonk.cn/stdj.htm>. Le nombre de personnes ordonnées par an est atteint en additionnant le nombre maximum de candidats autorisé par cérémonie organisée, en fonction des quotas donnés par l'ABC, et sans prendre en compte les annonces relatives à Taïwan ou à Hong-Kong. Il est entendu que ces calculs sont basés sur une configuration idéale, où l'ensemble des cérémonies serait annoncé par les temples, et où tous les quotas seraient remplis et respectés. Ils ne sont donc pas nécessairement représentatifs de la situation réelle et doivent être pris avec précaution.

sur l'autre est de seulement 900 ordinations (entre 2010 et 2011). Depuis 2014 les chiffres semblent cependant relativement stables, à l'exception de la baisse répertoriée en 2019, qui demandera, avec plus de recul, à être mise en relation avec les politiques religieuses de ces dernières années. Les quotas n'ont en effet pas été modifiés depuis 2011, à l'exception d'une simple phrase ajoutée aux « Mesures administratives » de 2019, qui limite à une par an les demandes de cérémonies d'ordination des associations bouddhistes des provinces, régions autonomes et municipalités de niveau provincial (Zhongguo fojiao xiehui 2019).

Enfin, si l'on compare les dernières « Mesures administratives » publiées par la revue officielle de l'ABC, en 2016 puis en 2019, on observe quelques changements. C'est d'abord l'obligation de séparer les ordinations de moines et de nonnes qui est ajoutée. La procédure standard d'ordination duale est ainsi quelque peu précisée. Mais ce sont surtout les attentes quand à l'orientation politique du personnel religieux en charge des ordinations qui se font plus précises, et qui sont plus longuement détaillées en 2019 que dans les « Mesures administratives » de 2016 : il se doit en effet «[...] d'apporter son soutien à la direction du Parti et au système socialiste, d'adhérer à la politique de “socialisme aux caractéristiques chinoises”, [...] de protéger l'unité nationale, l'harmonie religieuse, la stabilité sociale, de persévérer dans la sinisation du bouddhisme, et de mettre en pratique les valeurs au cœur du socialisme.»²⁹. La rhétorique n'est pas nouvelle, mais l'énumération de ces conditions avant même l'exposition des qualifications religieuses nécessaires pour remplir cette tâche signifie l'importance aujourd'hui du politiquement conforme. Cette répartition du saṅgha en charge, mais également des candidats, en fonction de ces critères, contribue à la fois à catégoriser et à distinguer l'« officiel » de l'« officieux » en Chine, et à produire des leaders bouddhistes fiables et légitimes, puisque jugés conformes à l'idéologie d'État.

S'il s'agit là du modèle standardisé de ce système de la triple plateforme, supposément adopté par l'ensemble du saṅgha en Chine, certaines des problématiques liées à l'ordination sont spécifiques aux nonnes. Le premier enjeu pour ces dernières a été en effet de restaurer ces procédures conformément au Vinaya, toujours dans la mouvance qui vise à fonder une orthodoxie nouvelle sur une orthopraxie issue de la discipline monastique. Comme on l'a vu, les procédures liées à l'ordination plé-

29. “[...]拥护中国共产党的领导，拥护社会主义制度，坚持走中国特色社会主义道路，[...] 自觉维护国家统一、民族团结、宗教和睦与社会稳定，坚持佛教中国化方向，践行社会主义核心价值观”，voir Zhongguo fojiao xiehui (2019, 12).

nière différent pour les moines et les nonnes. Selon le Vinaya, et contrairement aux moines, les nonnes doivent en effet se présenter successivement devant chaque ordre, représenté chacun par une assemblée de dix représentants minimum, afin de recevoir l'ordination. Cette procédure d'ordination duale est introduite en Chine par quelques unes des premières nonnes, qui, s'inquiétant de ne pas avoir été ordonnées convenablement, organisent en 433 une seconde cérémonie en présence de moines et de nonnes venues du Sri-Lanka pour l'occasion. Bien que promue par d'éminents spécialistes du Vinaya au cours des siècles, comme Daoxuan, l'ordination duale est toutefois rarement utilisée par la suite, les nonnes ne recevant l'ordination des novices et plénière que de l'ordre des moines (Bianchi 2019, 154; Heirman 2011, 612-613). Cet événement fondateur a toutefois le mérite de souligner l'existence d'un débat dès le ^ve siècle sur la validité de l'ordination des nonnes chinoises et la correcte transmission des préceptes selon le Vinaya. C'est la même question qui se pose à l'ère républicaine, quand des moines éminents, au sein du mouvement de renouvellement de la discipline monastique, promeuvent l'ordination duale pour les nonnes comme seule procédure orthodoxe. Nenghai fait partie de ceux-ci, et en 1948-1949, en accord avec le maître du Vinaya Guanyi (贯一 1875-1954) venu enseigner au temple Tiexiang, confie la tâche de restauration de l'ordination duale à sa disciple Longlian (Wen 2003, 29; Bianchi 2017a, 286-287). On l'a vu, celle-ci arrive à ses fins début 1982. La procédure d'ordination duale se développe par la suite, elle est d'abord employée au cours d'une cérémonie de grande ampleur en 1993, puis inscrite dans les « Mesures administratives » en 2000 (Bianchi 2019, 157). Cela marque la standardisation des procédures réservées aux nonnes, intégrées au système de la triple plateforme.

Le second enjeu concerne l'établissement de l'ordination des postulantes (*śikṣamāṇā*), étape précédant immédiatement l'ordination plénière et qui n'existe que dans l'ordre des nonnes. Comme mentionné dans la section 1.1, cette pratique trouve son origine dans les « règles fondamentales » ou *gurudharma*, qui demandent aux novices femmes une période de probation supplémentaire de deux ans – sans équivalent pour les moines – avant de pouvoir recevoir l'ordination plénière. Paradoxalement, les postulantes doivent suivre six préceptes (*liufa* 六法), contre dix pour les novices³⁰. Cependant toute transgression durant cette période amène la postulante à reprendre sa formation au début, quand une confession suffit au cours du noviciat. De plus il

30. Selon le Dharmaguptaka Vinaya, ces six préceptes consistent en : s'abstenir de 1. avoir des rapports sexuels, 2. voler, 3. tuer d'autres êtres conscients, 4. mentir à propos de ses accomplissements spirituels, 5. manger à des moments inopportuns, 6. boire de l'alcool. Se référer à Heirman (2002, 67-75).

est généralement attendu d'elles qu'elles mettent également en application l'ensemble des préceptes des nonnes, une information confirmée par l'une de mes informatrices venant juste de recevoir l'ordination plénière³¹. Ce sont ces deux éléments qui permettent d'identifier cette période de probation comme une étape plus avancée que le noviciat sur le chemin pour devenir nonne. Bien qu'il soit difficile de le déterminer avec certitude, les sources historiques suggèrent que cette pratique n'a jamais été réellement respectée par les temples de nonnes de la tradition Dharmaguptaka en Chine, malgré la promotion faite par certains maîtres du Vinaya – Daoxuan étant encore une fois l'un d'eux (Heirman 2008, 133-134). Elle se répand cependant à l'époque contemporaine, sous l'influence notamment de Longlian qui la met en place en amont de la première ordination duale en 1982, et est souvent interprétée, y compris par le temple Pushou, comme une période d'étude supplémentaire qui permet aux nonnes de parfaire leur éducation et leur discipline avant de recevoir les préceptes des nonnes.

Ce qui pose alors question, en regard de ces différentes procédures, c'est la façon dont elles se combinent en Chine. Le système de la triple plateforme, intégrant l'ordination duale pour les nonnes, est aujourd'hui celui qui est obligatoirement pratiqué au cours des cérémonies d'ordination officielles. L'ordination des *śikṣamāṇā*, censée survenir deux ans avant l'ordination plénière, semble aller à l'encontre de ce système. Le temple Pushou, qui n'est pas habilité à organiser des cérémonies d'ordination plénière, doit se plier au système appliqué au cours des cérémonies officielles, mais insiste pourtant sur la nécessité de cette période de probation comme période de perfectionnement spirituel et culturel, et l'impose à ses novices. Au cours d'un entretien en août 2019, mon informatrice, nonne au temple, m'explique qu'après la tonsure, la candidate ne reçoit aucun précepte pendant un an, et est appelée *xingtong shamini* 形同沙弥尼, c'est à dire « celle qui ressemble à une novice ». Elle reçoit ensuite les dix préceptes des novices et acquiert le statut de *fatong shamini* 法同沙弥尼, « novice selon le dharma » (voir aussi Chiu et Heirman 2014, 258). Mais cela ne dure que peu de temps puisque l'après-midi même de cette première ordination, la novice reçoit les préceptes des *śikṣamāṇā*, et entre ensuite dans la période de probation qui mène à l'ordination plénière. D'ailleurs, cette période ne dure pas forcément deux ans pleins, mais doit simplement comprendre deux passages du Nouvel an chinois, délimitation des années lunaires – si l'ordination des *śikṣamāṇā* a eu lieu en décembre, l'ordination plénière peut par exemple survenir juste après le Nouvel an de la seconde année, ame-

31. L'entretien formel a eu lieu à l'accueil du temple Pushou, le 9 août 2019.

nant la période de probation à environ un an et trois mois. Si la mise en application de cette période contredit en théorie la triple plateforme, elle n'est cependant pas incompatible avec cette dernière, et coexiste de fait avec le système standardisé, selon un procédé conçu par Longlian et diffusé au sein de ses réseaux – ce qui explique partiellement le choix qu'a fait Rurui de le promouvoir. L'ordination des novices est alors reçue une nouvelle fois au cours des cérémonies d'ordination de la triple plateforme, après que l'ordination des *śikṣamāṇā* a été reçue et la période de probation validée. Aujourd'hui, si les « Mesures administratives » omettent de parler des *śikṣamāṇā*, elles mentionnent toutefois deux ans de pratique et d'étude après la tonsure pour les femmes, contre seulement un pour les hommes (Zhongguo fojiao xiehui 2019). De plus, certaines annonces pour les cérémonies d'ordination posent comme condition à l'inscription la nécessité d'avoir reçu les préceptes des *śikṣamāṇā*³². Si l'on est encore loin de la reconnaissance et de l'adoption généralisée de cette période de probation, ces différents éléments vont certainement dans le sens d'un système qui se répand, et qu'il est possible de combiner avec celui de la triple plateforme.

Le temple Pushou se positionne clairement pour la séparation des différentes étapes, non pas en contradiction avec le système de la triple plateforme pratiqué lors des cérémonies officielles, mais en complément de celui-ci. Ces étapes sont en effet considérées comme nécessaires à un développement spirituel progressif. De la même manière, l'ordination du bodhisattva, vue comme l'étape la plus avancée du parcours monastique, présente également un enjeu, notamment pour Rurui qui considère qu'elle doit être basée sur une formation préalable stricte :

[...] those who have just [...] get the full ordination shouldn't get the bodhisattva ordination immediately. Because you know, to the bodhisattva ordination, especially the female [...], they are very detailed you know, yes, very, much more difficult to observe. So if haven't any basic training, [...] it tend to, it tend to make mistakes.³³

S'agissant là d'un sujet un peu délicat dont il faut éviter de parler, il est difficile de savoir à quel point l'ordination du bodhisattva est, de la même façon que celle des

32. Quatre l'avaient inclus à leur annonce, sur cinquante-et-une cérémonies d'ordination duale organisées entre 2014 et 2019. Voir le site <http://zenmonk.cn/stdj.htm>.

33. Extrait tiré du même entretien formel en anglais que mentionné plus haut, ayant eu lieu le 16 août 2019. La nonne informatrice donne son opinion, mais cherche également à ce moment là de l'entretien à faire passer la vision de Rurui. Les coupures dans le discours visent simplement à éliminer les répétitions et les onomatopées, récurrentes dans un entretien en langue non maternelle. Voir annexe A.

novices et des *śikṣamāṇā*, reçue dans un premier temps dans le cadre du système de la triple plateforme, et ensuite une nouvelle fois plus tard. Celle de mes informatrices venant juste d'être ordonnée selon ce système en 2019, dans un autre temple que le temple Pushou, m'affirme pourtant ne pas avoir encore pris les préceptes du bodhisattva. Elle envisage de le faire après deux ans d'études à l'Institut des nonnes, une chronologie qui semble courante au temple Pushou. Elle recevrait alors l'ordination du bodhisattva une seconde fois, deux ans après son ordination plénière. Ainsi, ce double procédé combinant attentes des temples en terme de respect de la discipline monastique, et position officielle, pourrait-il s'étendre à l'ordination du bodhisattva. Un autre exemple s'il en faut de la capacité du religieux à s'adapter aux circonstances institutionnelles dans lesquelles il se trouve, et à inventer de nouvelles formes d'orthodoxie.

Ce chapitre a permis, dans un premier temps, de faire le lien entre les mouvements du XX^e siècle et ceux de l'époque contemporaine, afin d'inscrire les métamorphoses du bouddhisme dans une continuité légitimatrice. L'ancrage disciplinaire et éducatif du temple Pushou ont été en effet fortement influencés par l'enseignement des maîtres de l'abbesse actuelle, Tongyuan et Longlian, et par son affiliation à leurs réseaux. L'argument de la continuité historique fait particulièrement sens ici, en ce que les mouvements du bouddhisme contemporain, et notamment ceux ayant trait à la promotion du Vinaya auxquels participe le temple Pushou, sont intimement liés aux mouvements initiés au cours de la première moitié du XX^e siècle. Certains moines éminents de l'époque républicaine portent en effet leur attention sur le Vinaya, et font appel aux textes disciplinaires traditionnels aussi bien qu'aux spécialistes pour restaurer des pratiques qui avaient jusque là été oubliées ou marginalisées par la tradition chinoise. Cela non pas par souci de conservatisme, mais afin de proposer une nouvelle orthodoxie, basée sur l'orthopraxie, visant à moderniser le saṅgha et à empêcher le déclin annoncé du dharma. La participation des nonnes à ce mouvement de renouvellement du Vinaya semble d'autre part avoir été motivée par la piètre opinion que la société, ainsi que certains moines éminents, avaient d'elles³⁴ : selon DeVido en effet, qui s'appuie sur les écrits de Taixu, "In [his] opinion, China's illness

34. Yü a consacré l'introduction extensive de son ouvrage à la position accordée aux nonnes dans l'histoire, en s'appuyant sur la littérature disponible. Elle montre notamment que les nonnes ne bénéficient pas du respect accordé aux moines, critiquées notamment parce qu'elle ne correspondent pas à l'archétype de la femme confucéenne. Encore aujourd'hui, elles suscitent la méfiance, et les sentiments de la société à leur égard sont partagés, à Taïwan comme en Chine (Yü 2013, 19).

is caused by the fact that the nuns do not uphold the vinaya, and thus corrupted the sangha.” (DeVido 2015, 77). Les nonnes du siècle dernier se sont alors appuyées sur l'éducation et sur la discipline monastique qu'on leur demandait d'avoir afin de légitimer leur position au sein du saṅgha et de la société, un objectif dont les temples de nonnes aujourd'hui ont hérité, et qui sous tend encore la politique de développement du temple Pushou. La rhétorique utilisée par Rurui au cours d'un discours prononcé lors de la huitième rencontre des dirigeants de l'ABC ne trompe pas :

Les nonnes constituent une proportion non-négligeable de la communauté bouddhiste chinoise actuelle, et cette force vive ne peut être ignorée. Nous espérons que dans les travaux futurs nous pourrions réunir toutes sortes de ressources avantageuses afin de construire de plus nombreuses plateformes pour les nonnes ; que lors de notre participation à toutes sortes d'activités nous pourrions bénéficier de l'attention particulière des associations bouddhistes à tous les niveaux, afin que la communauté des nonnes renforce sa propre édification et bénéficie de conditions favorables à l'établissement d'une excellente image ; et que les nonnes pourront jouer un rôle encore plus actif, afin de contribuer de manière unique au grand renouveau du peuple chinois !

在当今的中国佛教界，尼众占有相当的比例，是一支不可忽视的有生力量。我们希望在以后的工作中，能整合各种优势资源，为尼众搭建更多平台，并在参与各种活动时，能得到各级佛协给予的特别关照，为尼众加强自身建设、树立良好形象创造便利条件，使尼众能更好地发挥积极作用，为中华民族的伟大复兴作出独特贡献！（Zhongguo fojiao xiehui 2010）

Celle-ci utilise les arguments utilisés par le mouvement de renouvellement du Vinaya depuis l'ère républicaine : la formation d'un saṅgha vertueux et sans reproche, conforme aux idéaux politiques, est nécessaire pour légitimer sa participation à la construction de la société chinoise et assurer sa position en tant qu'interlocuteur compétent. Mais elle les tourne à son avantage afin de justifier le soutien moral mais aussi matériel que les nonnes pourraient obtenir, notamment sur le plan éducatif. De la même façon que Tongyuan et Longlian, Rurui utilise alors la fonction qu'elle occupe dans les sphères officielles pour représenter la communauté des nonnes et promouvoir ses intérêts.

Toujours est-il que le mouvement amorcé à cette époque contribue à la création d'un saṅgha moralement irréprochable qui peut servir de modèle, en légitimant et en renforçant sa position sur dans les sphères religieuses et sociales. Ce sont par ailleurs les héritiers de ce mouvement, comme Tongyuan et Longlian, qui se sont assuré de

sa continuité à l'époque contemporaine. La systématisation de la discipline monastique se poursuit en effet aujourd'hui, notamment grâce à la contribution de centres du Vinaya comme le temple Pushou, mais également à celle d'autres institutions affiliées aux mêmes réseaux, comme le temple Taiping ou l'Institut des nonnes du Sichuan. C'est entre autre sous l'influence de ces institutions et réseaux que les pratiques mentionnées au cours de ce chapitre sont de plus en plus mises en œuvre par les temples chinois à l'époque contemporaine. Il s'agit encore une fois de réarticuler la tradition en fonction du nouvel environnement dans lequel se trouve le bouddhisme : l'exemple du précepte de non-manipulation de l'argent montre que l'adaptation est possible en fonction des besoins des temples, mais que des discours moraux doivent être produits pour accompagner cette adaptation. Les problématiques liées à la standardisation des procédures d'ordination révèlent un autre enjeu, celui de la mise en place d'une pratique religieuse conforme à la fois à la tradition et au cadre politique et institutionnel. À cet égard le temple Pushou propose un modèle alternatif, à la suite de Longlian, qui s'accommode à la fois du système de la triple-plateforme, et de la séparation des différentes étapes de la carrière monastique préconisée par le Vinaya. Un nouvel exemple des capacités du bouddhisme à se renouveler, à se réinventer, y compris dans un contexte qui semble à première vue laisser peu de place à l'innovation.

Chapitre 3

Au contact du monachisme, la communauté laïque bouddhiste

Pour le chercheur, l'entrée en contact avec un temple, et avec ses résidents ou résidentes, commence souvent par une rencontre préalable avec les laïcs qui lui sont affiliés, servant à la fois d'intermédiaire et d'entremetteurs. Dans mon cas, ce sont des laïcs proches du temple Pushou ou du temple Dacheng qui systématiquement attendaient mon arrivée et me conduisaient sur les lieux, véritable trait d'union entre les sphères séculières et monastiques. Mes premières approches du terrain ont donc été intimement liées à l'expérience qu'en avaient ces laïcs, et à leur transmission de cette expérience. Présents en nombre conséquent autour et au sein des temples Pushou et Dacheng, plus faciles d'accès que les nonnes, ils font également partie intégrante de cette recherche, en particulier dans ce qu'ils apportent à la philanthropie bouddhiste. C'est pourquoi ce chapitre tente de définir ce qui sont les laïcs à travers l'exemple de ceux affiliés au temple Pushou.

Si le comprendre présente un enjeu, c'est d'abord parce qu'il est “[...] situated at the center of intersecting power relationships between politics and religion and between sangha and laity, making it a significant driving force for the modernization of Chinese Buddhism” (Zhang et Ji 2018, 13). Les instances politiques s'efforcent alors d'en maîtriser les mouvements, quand les temples cherchent à les attirer afin de garantir leur propre autonomie financière. L'économie monastique a en effet été transformée depuis l'époque républicaine, et la survie des temples ne dépend plus des revenus de propriétés terriennes ou de services funéraires, mais repose en grande majorité sur les dons des laïc (voir entre autres Birnbaum 2003a ; Kiely 2016 ; Tarocco 2019). À titre d'exemple, selon le CRS (China Religion Survey, Zhongguo zongjiao diaocha 中国宗教调查), sondage conduit entre 2013 et 2015 par l'Université l'Université Renmin à Pékin sur 4 383 sites d'activité religieuse (*zongjiao huodong chuangsuo* 宗教活动

场所) officiellement enregistrés, les dons représentent la première source de revenu pour les temples bouddhistes de la province du Zhejiang, avec environ 313 millions de yuan – soit environ 39 millions d’euros (Zhu 2017, 27). Ainsi il s’agira de tenter de définir et de contextualiser le bouddhisme laïc dans son ensemble, en tant que force indispensable à la survie des temples, mais également de recentrer le propos sur les laïcs bouddhistes eux-mêmes et sur leurs pratiques. Il faudra prendre en compte la réalité de leurs expériences personnelles et les confronter aux représentations idéales vers lesquelles ils tendent – promues par les temples aussi bien que par les institutions gouvernementales – afin d’organiser ces expériences et la diversité des pratiques. Qui sont-ils ? Et que disent-ils du bouddhisme laïc contemporain et de sa relation à la sphère monastique, dans le cadre du temple Pushou ?

3.1 Autour de la figure du laïc bouddhiste en Chine

3.1.1 Terminologie et caractérisation

Avant même d’aborder le rôle des laïcs bouddhistes et leur implication dans la vie religieuse, il faut tenter de cerner les contours de cette communauté spécifique. Dans un premier temps, la terminologie employée pour désigner la communauté laïque bouddhiste en Chine est abondante, et il peut être utile d’en avoir un aperçu pour mieux s’en affranchir. L’un des termes les plus couramment employés en chinois est celui de *zaijiaren* 在家人, littéralement « ceux qui sont à la maison », c’est-à-dire ceux qui pratiquent leur religion dans le cadre du foyer. Ce terme met en opposition la communauté laïque avec la communauté monastique, composée de *chujia ren* 出家人, « ceux qui sont sortis de la maison » et qui n’appartiennent plus au contexte familial. Cette distinction répartit de fait les bouddhistes de part et d’autre d’un élément central, qui est le foyer, ou la famille, mais ne s’attarde pas sur le type de pratique ou la forme prise par la croyance. Le terme de *zaijiaren*, très peu utilisé par les laïcs eux-mêmes pour se désigner, sert plutôt à mettre en valeur la communauté monastique par contraste, en soulignant sa dévotion religieuse par l’abandon du cadre familial. Cette catégorisation du bouddhisme laïc en négatif ne permet donc pas de rendre compte de la diversité de ses formes. D’autres termes, comme ceux de *fojiao tu* 佛教徒 « adepte du bouddhisme » ou *fo dizi* 佛弟子 « disciple du Bouddha », mettent davantage l’accent sur la notion de croyance, mais cette fois ne marquent

pas la distinction qu'il est nécessaire de faire, et qui se fait naturellement encore aujourd'hui entre les spécialistes religieux et les laïcs (Thoraval 1992, 41). De plus, la multiplicité des appartenances religieuses, combinée à la complexité de la question de l'identité religieuse en Chine, confère à la notion de croyance un sens trop artificiel.

En revanche, le terme qui semble le plus largement employé en Chine, et que l'on retrouve à la fois sur le terrain et dans les textes traitant du bouddhisme chinois, est celui de *jushi* 居士. C'est aussi celui qui semble le mieux délimité, à la fois par le cadre institutionnel et par le cadre sémantique qui lui est attribué par les laïcs eux-mêmes, et par conséquent celui qu'il me semble le plus pertinent d'examiner. Le mot *jushi* se traduit littéralement par « lettré résident », et désigne historiquement une personne éloignée de toute carrière, mais reconnue pour ses capacités spécifiques. « D'après le point de vue en vigueur à l'époque actuelle, après l'introduction du bouddhisme en Chine, ce terme a été utilisé pour traduire le terme sanskrit “*grhapati*”, qui signifie le chef de famille, le maître de maison, l'ancien, et qui est en réalité un membre de la caste Vaishya selon le système de caste indien.»¹. Par la suite, il a été utilisé dans son sens premier pour désigner des lettrés qui, culturellement ou intellectuellement parlant étaient capables de s'intéresser à une pensée comme la pensée bouddhiste, bien qu'ils ne le fassent pas systématiquement. Il a longtemps été assigné à l'élite, mais, comme il sera évoqué par la suite, prend à la fin des Qing et sous la République un sens plus large et s'applique par la suite à l'ensemble des laïcs bouddhistes.

Cela ne reflète cependant pas ce que ce terme comprend à l'époque contemporaine, que ce soit en terme de pratique ou de reconnaissance institutionnelle. Si de nombreux travaux académiques traitent du bouddhisme monastique, peu s'attachent en effet à définir le bouddhisme laïc, et à rendre compte de son actualisation en RPC². Lorsque l'on se tourne, dans un premier temps et à titre indicatif, vers les dictionnaires de termes bouddhistes, un *jushi* est d'abord, selon Soothill et Hodous (1937, 257), un “[...] householder who practises Buddhism at home without becoming a monk”. Le Digital Dictionary of Buddhism le traduit quant-à-lui par “lay religious practitioner”, et l'associe au sanskrit *upāsaka* (m.) ou *upāsikā* (f.), tout en précisant

1. Traduit de l'original en chinois, “根据目前通行的看法, 佛教传入中国后, 这个词被用来翻译梵文中的“*grhapati*”一词, 意即家长、一家之主、长者, 其实也就是印度种姓中的吠舍阶层的成员。” (Ji 2014, 85).

2. Il convient de mentionner qu'il existe toutefois un certain nombre de publications et enquêtes de terrain récentes sur le sujet, voir entre autres Tan Wei (2001), Denton-Jones (2010), Ji (2011c), Fisher (2014), Zhang Hengyan (2014) et Zhang et Ji (2018).

que le terme chinois de *jushi* a cependant un sens moins restreint³. Cela est cependant plus complexe que ces deux définitions le laissent supposer, en particulier depuis l'époque moderne avec la formalisation et l'institutionnalisation de l'engagement laïc. Les *jushi* sont en effet catégorisé aujourd'hui de manière à la fois plus précise que la première définition, et plus large que la seconde.

L'étape initiatique qui semble dans un premier temps essentielle à l'inscription dans cette catégorie, est celle de la « prise des refuges » (*guiyi* 皈依) dans les Trois Joyaux que sont le Bouddha, le dharma et le saṅgha⁴. Celle-ci est non seulement rituelle, mais elle confère également aux *jushi* une existence administrative, puisque ceux-ci reçoivent à ce moment là un certificat (*guiyi zheng* 皈依证) les identifiant formellement auprès des institutions religieuses, de l'ABC et donc de l'État. Un encadrement rituel et institutionnel qui ne s'applique pas à l'ensemble des bouddhistes extérieurs à la sphère monastique. En effet, l'emploi du terme *jushi* pour désigner une personne qui pratique le bouddhisme est, de l'avis de l'ensemble de mes informateurs, conditionné au passage de cette première étape. L'une des bénévoles de la BLA, lorsqu'interrogée sur la façon dont il faudrait selon elle rendre *jushi* en langue étrangère, a d'ailleurs répondu qu'il faudrait «[...] traduire par “les personnes qui ont pris refuge dans les Trois Joyaux”», tout en affirmant que les *jushi* «[...] devraient au minimum avoir une sorte de formalisation » qui passe par la prise de refuge et l'obtention du certificat⁵. Elle associe alors visiblement cette étape rituelle à l'attribution du statut de *jushi* par ses pairs, mais également à la formalisation de ce statut. De la même façon que Fisher (2014, 14), je choisis alors d'entériner cette distinction entre ceux qui ont pris les refuges et les autres, non pas parce qu'elle est particulièrement pertinente en regard de la réalité des pratiques, mais parce qu'elle a du sens pour mes enquêtés et pour les institutions.

D'autre part, les termes sanskrit *upāsaka* ou *upāsikā* désignent déjà une catégorie distincte, puisqu'il font référence à ceux parmi les laïcs qui ont reçu les préceptes.

3. Voir l'entrée correspondante sur le site du DDB, à la page <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E5%B1%85%E5%A3%AB%E4%BD%9B%E6%95%99>.

4. Le terme chinois *guiyi* peut se traduire par « se convertir (à une religion) », une traduction que l'on ne pourra cependant employer ici puisqu'elle implique l'abandon d'une religion pour une autre, ou la formalisation d'un changement de religion. Pour le bouddhisme en effet, *guiyi* conserve plutôt son sens littéral de « suivre », « se tourner vers », « compter sur », et relève alors davantage de la profession de la croyance d'un individu – profession qui peut par ailleurs être renouvelée à plusieurs reprises. Ce terme est alors communément traduit dans le contexte spécifique du bouddhisme par « prendre refuge ».

5. “你可以翻译成‘皈依三宝的人’， puis “[...]最起码得有一种那个形式”， voir l'entretien avec D.H., le 11 juillet 2018, annexe A.

Cette seconde étape du parcours laïc est en effet catégorisante en ce qu'elle est assimilable à une ordination, et marque officiellement l'entrée des laïcs dans le saṅgha. Si la réception des préceptes participe à la formalisation du laïcisme bouddhiste, elle n'est alors pas considérée comme aussi indispensable à l'identification institutionnelle et sociale en tant que *jushi* que la prise des refuges. En 2018, parmi les sept *jushi* bénévoles de l'association avec lesquels j'ai eu le plus de contacts, cinq avaient reçu les cinq préceptes laïcs, une en avait reçu seulement quatre, et un – le seul vivant loin du temple Pushou et de ses filiales – n'en avait reçu aucun⁶.

Ainsi le terme de *jushi* est-il employé, avec de possibles exceptions, pour désigner toute personne ayant formalisé a minima son inscription dans le bouddhisme par une cérémonie de prise des refuges. Un autre critère entre en compte selon Welch, il s'agit de l'exclusivité du croire. Un *jushi* n'est alors plus seulement une personne qui porterait un quelconque intérêt au bouddhisme, mais une personne capable de faire une distinction claire entre le bouddhisme et les autres religions (Welch 1967, 358). On sait en effet la tendance à l'appartenance religieuse multiple en Chine – ou du moins à la multiplication des pratiques, à la non-exclusivité ou à l'“individualized eclecticism” (F. Yang 2018, 308) – et on peut ainsi imaginer le besoin, à la fois pour les croyants et pour les institutions, de distinguer les pratiquants bouddhistes réguliers et exclusifs des pratiquants occasionnels et non exclusivement bouddhistes. On parle dans ce second cas de personnes qui ne s'identifient pas forcément comme bouddhistes, et qui se rendent dans les temples de manière irrégulière pour des raisons spécifiques facilement identifiables, souvent pour une demande particulière, pour s'adonner à des pratiques dévotionnelles lors de fêtes du calendrier chinois, en tant que touriste religieux, etc. Lorsque je demande à mes informateurs, s'auto-identifiant comme *jushi*, d'exprimer ce qui les différencie de simples visiteurs occasionnels du temple, une distinction claire est faite dans les termes employés, entre ce qui relève pour eux de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie morale. Ils diront par exemple qu'eux-mêmes ont la « foi correcte » (*zhengxin*), par opposition aux pratiquants occasionnels et non exclusifs qui « [...] n'ont pas envers le bouddhisme une compréhension et une connaissance correctes. »⁷. Ces discours sont également influencés par les campagnes

6. La raison avancée par celle n'ayant reçu que quatre préceptes était qu'il pouvait être difficile de déterminer la composition de la nourriture et des boissons qu'elle consommait, ce qui l'empêchait de s'engager à respecter le cinquième précepte concernant l'intoxication. Voir l'entretien avec S.T., le 10 juillet 2018, annexe A.

7. “他们就是对佛教没有一个正确的了解认识”, voir l'entretien avec Y.Z., le 10 juillet 2018,

successives des instances politiques à l'encontre des « superstitions » (*mixin* 迷信) et de toute appartenance religieuse non identifiable institutionnellement, car difficile à superviser (voir notamment Ashiwa 2009). Au cours d'une discussion informelle avec une *jushi*, celle-ci affirme qu'un laïc bouddhiste ne pratique pas le culte aux esprits ou la religion populaire, ces derniers étant l'apanage de personnes peu éclairées, qu'elle considère comme « dénuées de sagesse » (*meiyou zhihui de* 没有智慧的)⁸. S'ajoutent alors ainsi aux critères rituels et institutionnels une composante morale, qui distingue le *jushi* du reste des pratiquants du bouddhisme en le jugeant moralement conforme (Fisher 2014, 33-34).

Le *jushi* peut alors être identifié en fonction de différents critères, rituels (prise des refuges et éventuellement réception des préceptes), institutionnels (par l'obtention de certificats), et moraux (sur la base de l'exclusivité de l'appartenance religieuse). Ce qu'il faut toutefois retenir, c'est la valeur distinctive du terme *jushi*, marquant une identification par contraste, d'abord d'avec la communauté monastique, mais également de ceux qui ne sont pas exclusivement bouddhistes. Pour parler des *jushi*, on utilisera en français, à défaut de meilleur terme, celui de « laïcs ». Il a en effet le mérite de marquer cette opposition entre le profane, ceux qui ne sont pas engagé dans le clergé, et le religieux⁹, mais ne prend toutefois pas en compte la notion d'exclusivité. Il s'agit alors là d'une traduction culturelle qui, si elle ne restitue pas toutes les subtilités propres au contexte chinois, vise à rendre cette réalité plus facilement accessible au lecteur français.

3.1.2 *Du xx^e au xxi^e siècle, le bouddhisme laïc en mouvement*

Après avoir caractérisé la figure du *jushi* ou laïc bouddhiste chinois, et l'avoir inscrit dans un cadre signifiant, il convient de revenir sur les mutations subies par le bouddhisme laïc au cours du siècle dernier. C'est en effet à la fin de la dynastie Qing, et au cours de la première moitié du xx^e siècle que l'on assiste à une évolution radicale de celui-ci : il devient un participant actif de la construction du bouddhisme moderne. À cette période les bouddhistes laïcs, issus des classes intellectuelles et éduquées, mais

annexe A.

8. La discussion a lieu dans les locaux de la BLA, le 29 mai 2018.

9. Voir la page du CNRTL correspondante, <https://www.cnrtl.fr/definition/laïque>.

également des milieux urbains, commencent à s'organiser en différents groupes¹⁰. Ces groupes sont créés à l'initiative des laïcs et non plus à celle du clergé comme cela avait pu être la norme auparavant, et sont classés par Welch (1968, 75-77) en quatre types, en fonction de leurs activités. Il distingue les influents « bosquets de laïcs » (*jushi lin* 居士林) aux activités éclectiques, les « groupes de mérite » (*gongde lin* 功德林) et leurs restaurants végétariens, les « sociétés d'étude du bouddhisme » (*foxue hui* 佛学会) et les « groupes de récitation des noms du Bouddha » (*nianfo lin* 念佛林). C'est au sein de ces groupes, et particulièrement des *jushi lin* qui apparaissent dès 1920, que se développe une modernité bouddhiste activement impliquée dans la construction de la société civile (Ji 2015, 737-738). Les laïcs manifestent ainsi leur volonté de créer des espaces d'expression qui leur sont propres, ce qui se traduit par leur prise en charge d'activités traditionnellement à l'initiative du saṅgha, telles la publication de textes ou la prise en charge d'activités philanthropiques. Ces dernières fleurissent d'ailleurs à cette époque, motivées par un cadre moral basé sur l'obtention de mérites, et encourageant la pratique de la philanthropie en dehors des institutions religieuses. Outre la propagation de la doctrine bouddhiste et la mise en application d'idéaux philanthropes, le développement de ce type d'activités par des groupes bouddhistes laïcs a également permis à ces derniers de “[...] take part in politics and contribute to the modernization of their state and society” (Zhang et Ji 2018, 19).

C'est donc par ce phénomène d'organisation en dehors du clergé que se forme une identité bouddhiste laïque distincte, dans un premier temps par contraste d'avec la communauté monastique. Si le terme de *jushi* avait tendance, avant la période républicaine, à désigner l'élite, une population relativement érudite avec un intérêt plus ou moins poussé pour le bouddhisme, il prend dès lors un sens plus exclusif, et s'applique aux laïcs bouddhistes, toutes origines sociales confondues. Notons que les groupes mentionnés plus haut restent toutefois à l'initiative de laïcs plutôt issus de milieux urbains et de classes éduquées. Ainsi l'organisation croissante de ces groupes, leur dynamisme, et leur réappropriation de fonctions traditionnellement attribuées au saṅgha, a redéfini le rapport entre communauté monastique et communauté laïque, tout en les désignant comme acteurs légitimes de la société civile.

10. Yang Wenhui (楊文會 1837-1911) est souvent considéré comme le précurseur de ces mouvements bouddhistes laïcs. Ses activités de publication de textes bouddhistes, de réorganisation de ces textes, et d'enseignement destinées à la fois au saṅgha et aux laïcs marquent le début de l'implication croissante et active des laïcs dans la modernisation du bouddhisme. Voir entre autres Goldfuss (2001).

Ces éléments sont constitutifs d'une identité laïque moderne sur laquelle se construit le bouddhisme laïc contemporain, mais sont toutefois remis en question à la suite de l'ère maoïste. La communauté laïque a en effet perdu beaucoup de son dynamisme depuis les années 1980, par rapport à la première moitié du XX^e siècle. C'est le saṅgha qui se retrouve donc de nouveau à l'origine de la majorité des initiatives dans le domaine bouddhiste, y compris celles ayant trait à la philanthropie. Le temple Pushou est d'ailleurs l'instigateur de l'ensemble des activités au sein du projet « Trois-Plus-Un », les laïcs ne s'inscrivant dans le projet qu'en tant que main d'œuvre permettant de mener à bien ces activités. En prenant à parti les deux-mille ans d'histoire du bouddhisme chinois, Tan Wei affirme que «[...] le bouddhisme monastique est relativement fragile, et qu'une fois qu'il aura perdu l'appui du politique il déclinera rapidement », par opposition au bouddhisme laïc «[...] qui possède un caractère plus stable et durable »¹¹. Or il s'avère au contraire que la relation entre religion et politique en Chine s'apaise depuis les années 1980, que les grands temples bouddhistes officiellement reconnus bénéficient d'une certaine coopération avec les instances politiques, et que le monachisme se révèle capable de s'adapter à son environnement. Dans le même temps, il semble difficile pour les laïcs de trouver leur place dans l'espace public. Les documents officiels régulant les activités religieuses à la suite de l'ère maoïste prohibent en effet les activités religieuses en dehors des sites autorisés, i.e. les temples. En 1991, un texte traitant de l'administration des organisations sociales religieuses réprime même la création d'associations laïques (Zhang et Ji 2018, 24). Des réglementations strictes s'appliquent encore aujourd'hui à toute mobilisation en dehors des lieux religieux, et sont toujours exposées dans les Régulations sur les Affaires Religieuses, en témoigne l'amendement de 2017 entré en vigueur en 2018 :

(Article 40) Les activités collectives religieuses des citoyens croyants doivent généralement se tenir dans les lieux d'activités religieuses [temples et églises, lieux fixes d'activités religieuses]; être organisées par des lieux d'activités religieuses, des organisations religieuses ou des académies [...].

(第四十条) 信教公民的集体宗教生活, 一般应当在宗教活动场所内举行, 有宗教活动场所、宗教团体或者宗教院校组织[...].¹²

Notons ici que les laïcs ne sont pas identifiés comme tels par les instances diri-

11. “[...]僧伽佛教比较脆弱, 一旦失去政治依靠, 便很快衰落。相反, 居士佛教则更具稳定性和持续性” (Tan Wei 2001, 130).

12. Voir le site du gouvernement chinois et la page dédiée à cet amendement http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm.

geantes, qui choisissent de mettre en avant leur citoyenneté avec le terme *gongmin* (公民), et donc leur allégeance première aux intérêts nationaux, tout en soulignant par cette simple phrase l'inscription de leur liberté de croyance dans un cadre dicté par la réglementation et érigé par les institutions religieuses.

C'est donc dans un environnement relativement restrictif pour les activités du bouddhisme laïc, nécessairement centrées autour du saṅgha et des temples, que celui-ci se reconfigure en Chine contemporaine (Huang 2019, 131). Il découle notamment de cette séparation du religieux et du séculier une nécessité d'affiliation des laïcs à une communauté spécifique, construite autour d'un temple, d'une école, et/ou d'un maître. Ce phénomène, en recrudescence dans le contexte urbain, justifie selon Guggenmos l'emploi d'un terme spécifique, celui de « bouddhistes spécifiants », par opposition à ceux qu'elle appelle « bouddhistes conventionnels », bouddhistes auto-identifiés révérent le Bouddha (Guggenmos 2017, 50). Huang observe également ce phénomène, et appelle ceux proches d'un temple ou d'un maître particulier des laïcs « centrés sur les temples » (*yi siyuan wei zhongxin* 以寺院为中心) (Huang 2019, 136). À l'époque contemporaine, le laïc bouddhiste ne se définit donc plus seulement par son organisation en dehors de la communauté monastique et par le développement d'une identité propre, comme cela a pu être le cas au cours de la première moitié du XX^e siècle, mais par son affiliation, un rattachement choisi mais également conditionné par l'environnement politique. Cela n'est toutefois pas une fatalité : Fisher constate en effet une recrudescence de l'activité laïque en contexte urbain, organisée selon trois schémas, par les temples, par les laïcs eux-mêmes autour des temples, ou bien dans la sphère privée. Il note notamment la réapparition d'espaces uniquement dédiés aux laïcs comme les *jushi lin*, ainsi que leur investissement à partir des années 2010 d'espaces privés en dehors du contrôle des instances dirigeantes, des temples et du clergé, rendu possible par l'avènement des réseaux sociaux (Fisher 2020). Un renouveau récent qui montre que le bouddhisme laïc n'a pas perdu toute sa vitalité.

Après avoir évoqué les problématiques liées à l'identification en tant que *jushi*, ainsi que les mouvements du bouddhisme laïc au cours du siècle dernier, il est aisé de comprendre les difficultés rencontrées par les statistiques dans le recensement des laïcs bouddhistes en Chine. Trois problèmes majeurs émergent notamment : 1. la prise des refuges, et donc la reconnaissance institutionnelle ne sont pas forcément requises pour la pratique du bouddhisme, 2. l'appartenance religieuse peut ne pas être exclusive, quand bien même le croyant se serait formellement converti, 3. les

refuges peuvent être pris plusieurs fois, afin de constituer ou reconstituer le lien à un maître, temple ou lignage (Ji 2009, 9 ; Ji 2012, 10-11). D'autre part, il faut également noter qu'au début du XX^e siècle, la non-exclusivité était de mise, et que la connotation « sectaire » associée au concept occidental de religion (*zongjiao*), importé en Chine à cette époque, ne faisait alors que peu de sens. Une distinction claire se faisait en effet entre les croyants et les spécialistes religieux, ces derniers étant les seuls dont l'appartenance exclusive à une religion était reconnue et légitime (Thoraval 1992). La multiplicité des situations, et encore aujourd'hui la nature même de l'appartenance religieuse en Chine, rend dès lors difficile la formulation des questions de sondages, qui ne peuvent rendre compte de la juste réalité du bouddhisme laïc en Chine¹³.

Néanmoins, quelques chiffres peuvent offrir un aperçu général de l'évolution du bouddhisme laïc depuis le début du XX^e siècle. Les chiffres officiels, publiés par l'ACB dans les années 1930, donnent 3 890 000 bouddhistes, et l'Association compte 4 620 000 membres en 1947, tous étant censé avoir au minimum pris refuge (Welch 1967, 393). Welch estime également que 90% de la population avait alors recours aux rites ou se rendaient dans des temples bouddhistes. Le « livre blanc » (*baipi shu* 白皮书) de 1997, rapport publié par le gouvernement sur la liberté de croyance en Chine, estime par la suite que le nombre total de croyants toutes religions confondues peut être porté à 100 millions – un chiffre relativement vague et souvent répété depuis. Par ailleurs, le « livre blanc » de 2018 annonce 200 millions de croyants, un chiffre basé sur un doublement de la population depuis 1997, et suggérant ainsi que la proportion de croyants par rapport à l'ensemble de la population resterait inchangée. Le même rapport affirme que si parmi l'ensemble des croyants les bouddhistes sont nombreux, leur identification, ainsi que celle des taoïstes, est difficile, ce qui explique qu'aucun chiffre ne soit avancé dans leur cas. Toutefois, si l'on se fie aux plus de 20 millions de musulmans, 6 millions de catholiques, et 38 millions de protestants qui y figurent, on peut en déduire que le nombre de taoïstes et de bouddhistes devrait s'élever à au moins 136 millions en 2018 (Wenzel-Teuber 2019, 24)¹⁴. Ji, qui examine plusieurs sondages et données statistiques du début des années 2000, mentionne des chiffres plus élevés. Une première étude en 2003 donne en effet un minimum de 100

13. Sur la question des appartenances religieuses multiples, de la non-exclusivité du croire, de l'identité religieuse et de la diversification des pratiques en Chine et en Asie de l'Est en général, voir Oostveen (2019) et F. Yang (2018).

14. Voir aussi, par exemple, le site du Bureau d'Information du Conseil des affaires d'État (Guowuyuan xinwen bangongshi 国务院新闻办公室) qui a publié ce « livre blanc » sur la liberté de croyance en 2018, à l'adresse <http://www.scio.gov.cn/zfbps/32832/Document/1626514/1626514.htm>.

millions de croyants bouddhistes, une donnée corroborée par un sondage publié en 2007 par des chercheurs de l'Université normale de la Chine de l'est à Shanghai (Huadong shifan daxue 华东师范大学) (Ji 2012, 11 ; voir aussi Vermander 2009). Selon un autre sondage basé sur des données récoltées en 2007, le SLSC (Spiritual Life Study of Chinese Residents), environ 18% de la population chinoise de plus de 16 ans s'identifieraient comme bouddhiste, soit approximativement 185 millions de personnes, et 17,3 millions auraient formalisé leur engagement en prenant les refuges (Wenzel-Teuber 2016, 25)¹⁵. Une enquête par le CFPS (China Family Panel Studies, Zhongguo jiating zhuizong diaocha 中国家庭追踪调查), interrogeant depuis 2010 et à intervalle régulier des familles et individus, mentionne dans une publication de 2014 que 15,87% des répondants déclarent croire aux bouddhas et/ou aux bodhisattva (Wenzel-Teuber 2017, 27)¹⁶. Des résultats significativement plus hauts que ceux annoncés par les instances officielles, mais qui restent toutefois imprécis. Les chiffres obtenus peuvent en effet varier en fonction de la question posée (auto-identification, croyance en certaines déités ou certains concepts, rattachement à un site d'activité religieuse, pratiques, participation aux cérémonies, etc.), et ceux obtenus par le SLSC montrent bien à quelle point l'auto-identification en tant que bouddhiste, et l'identification formelle par la prise des refuges diffèrent. Toujours est-il qu'au vu des données en notre possession aujourd'hui, le bouddhisme est celle des cinq religions institutionnalisées en Chine qui a la plus large sphère d'influence puisque selon l'estimation de Ji (2012, 12) entre 200 et 300 millions de chinois y porteraient un intérêt et participeraient occasionnellement aux rituels et célébrations.

Ainsi le processus de formation d'une identité laïque entamé au début du xx^e siècle a permis de conférer au terme *jushi* un sens plus exclusif qu'auparavant, et de définir une forme de bouddhisme distincte du saṅgha et des croyants aux appartenances religieuses multiples et non-exclusives. Le bouddhisme laïc, comme le bouddhisme monastique, s'est lui aussi institutionnalisé au cours du siècle dernier, avec la délivrance

15. Ce dernier sondage a été mené par des chercheurs d'universités chinoises, américaines, et taïwanaises, et leur méthode de récupération des données, le questionnaire distribué, ainsi que les résultats obtenus, sont présentés sur le site "Association of Religion Data Archives" à la page <http://www.thearda.com/archive/files/Descriptions/SPRTCHNA.asp>.

16. Seuls 10% des enquêtés avaient répondu à la question du CFPS relative à l'appartenance religieuse en 2012, ce qui était dû à une orientation trop sectaire. Le résultat de 2014 a donc été obtenu après reformulation de la question, basée cette fois sur le croire plutôt que sur l'appartenance. 25% des enquêtés ont alors répondu, ce qui reste un chiffre relativement bas. Il faut également souligner que se focaliser sur la croyance ne permet pas de différencier les appartenances exclusives et non-exclusives.

de certificats de prise des refuges, l'organisation en différents groupes et sociétés, ou encore plus récemment l'affiliation à des temples ou maîtres. Pour autant, il n'est pas devenu plus facile d'identifier les croyants bouddhistes et si les chiffres semblent avoir au moins doublé depuis la fin des années 1990, ils concernent l'ensemble de ceux qui se considèrent bouddhistes, et non pas spécifiquement les *jushi*. Une indication peut être donnée cependant grâce à la formalisation de l'adhésion au bouddhisme par la prise des refuges : en se référant aux données de Welch en 1947, et à celles du SLSC en 2007, on peut avancer que le nombre de personnes formellement identifiées comme laïques a presque quadruplé en soixante ans, alors même que la population, passée d'environ 461 millions en 1947 à 1,3 milliards en 2007, a seulement triplé. Cela va dans le sens d'une institutionnalisation croissante du bouddhisme laïc, institutionnalisation qui ne serait pas seulement corrélée à l'accroissement de la population chinoise.

3.2 Le parcours laïc

De la même façon que les membres du saṅgha, les laïcs ont la possibilité de gravir les échelons au sein de leur propre communauté, en validant certaines étapes rituelles qui jalonnent leur avancement spirituel. Cela ne signifie pas par ailleurs que ceux qui ne s'engagent pas sur ce parcours n'ont pas atteint un niveau de pratique avancé, mais simplement qu'ils n'ont pas formalisé cet avancement. Comme évoqué dans les chapitres précédents, la carrière monastique commence par la tonsure, puis se poursuit avec l'ordination des novices, celle des *sikṣamāṇā* pour les femmes dans certains temples, l'ordination plénière, et enfin celle du bodhisattva. Le parcours laïc est quant à lui théoriquement constitué par la prise de refuge dans les Trois Joyaux (*guiyi sanbao*), la réception des cinq préceptes laïcs (*wu jie* 五戒), celle des huit préceptes (*ba jie* 八戒), et celle des préceptes laïcs du bodhisattva (*zaijia pusa jie*), la plus haute distinction accessible à ceux qui ne souhaitent pas entrer dans les ordres. Notons cependant qu'il s'agit là du modèle idéal, et que toutes les étapes de ce parcours ne sont pas dépendantes les unes des autres : la prise des refuges est nécessaire à l'accomplissement des trois autres, toutefois les huit préceptes – qui ne sont que temporaires – et ceux du bodhisattva peuvent être reçus sans avoir pris les cinq préceptes au préalable. D'autre part, si un parallèle peut être fait entre la carrière monastique et le parcours laïc, comme il sera évoqué par la suite, il existe pourtant une différence majeure. Il faut en effet garder à l'esprit que l'obtention du statut de

laïc ne dépend pas de ces étapes – à l’exception peut-être de la première – alors que l’obtention de celui de moine ou de nonne est conditionné à la validation des étapes antérieures à l’ordination plénière. Les enjeux sont donc différents, moins élevés dans le cas des laïcs bouddhistes pour qui l’élévation par la pratique ne constitue pas une carrière.

Dans un premier temps donc, la personne qui souhaite formaliser son engagement dans le bouddhisme peut prendre refuge dans les Trois Joyaux, auprès d’un moine ou d’une nonne. Au cœur de la cérémonie de prise des refuges se trouve la récitation de la formule « je prends refuge dans le Bouddha, je prends refuge dans le dharma, je prends refuge dans le saṅgha » (*guiyi fo, guiyi fa, guiyi seng*), répétée trois fois, en alternance avec des prosternations. À la suite de quoi le maître en charge de la cérémonie attribue au laïc un nom du dharma (*faming*), et lui délivre un certificat (*guiyi zheng*) – une pratique qui ne devient courante que durant la période républicaine. Cette étape peut être assimilée à celle de la tonsure pour un futur moine ou une future nonne : de la même manière, elle donne lieu à une forme d’affiliation au maître qui confère les refuges, et à l’attribution d’un nom du dharma. Les laïcs peuvent cependant prendre les refuges autant de fois qu’ils le souhaitent, quand la tonsure ne peut être reçue théoriquement qu’une fois.

Il est d’autre part relativement courant en Chine que la prise de refuges soit associée à la réception des cinq préceptes, les deux cérémonies ayant lieu l’une à la suite de l’autre sur le même créneau, groupées alors en une seule intitulée « trois refuges et cinq préceptes » (*san gui wu jie*)¹⁷. Ces cérémonies sont souvent courtes, pouvant se tenir en une demi-journée, et être organisées pour des groupes plus ou moins importants. Jones (1997, 130) mentionne toutefois que certains temples organisent des sessions de préparation à la réception des préceptes pouvant durer plusieurs jours. Les cinq préceptes correspondent à une forme d’ordination laïque marquant l’intégration dans le saṅgha dans son sens large, en tant que *upāsaka* ou *upāsikā*. Ils sont pris en totalité ou en partie en fonction de leur compatibilité avec les activités ou la profession de la personne concernée. Si cette dernière ne prend qu’un ou deux préceptes, on parle d’ordination mineure (*shaofen jie* 少分戒), si elle en prend trois ou quatre on parle d’ordination majeure (*duofen jie* 多分戒), et si elle prend les

17. Pour rappel, recevoir les cinq préceptes signifie s’abstenir de 1. tuer d’autres êtres conscients, 2. voler, 3. se livrer à des pratiques sexuelles impropres, 4. mentir, 5. s’intoxiquer (avec des substances altérant l’esprit). La plupart des informations relatives au déroulement usuel des cérémonies de prise des refuges et de réception des cinq préceptes sont tirées de Jones (1997) et Welch (2000).

cinq on parle d'ordination complète (*manjie* 满戒). La cérémonie spécifique pour la réception des préceptes comprend notamment la confession des fautes du ou de la candidat(e), puis une réaffirmation des refuges, pour terminer par l'énumération des préceptes et leur acceptation systématique par l'assemblée.

Au temple Pushou, d'après mes observations de terrain, les cérémonies de prise de refuges et de réception des cinq préceptes ont effectivement lieu la plupart du temps l'une à la suite de l'autre, regroupées en une session courte d'une matinée. Le temple les propose stratégiquement aux laïcs hommes et femmes dans le contexte de célébrations importantes attirant un public nombreux, comme par exemple à l'occasion de l'anniversaire du bodhisattva Mañjuśrī le 20 mai en 2018, ou du « repas des mille moines » le 13 juillet en 2018. Elles sont également proposées aux groupes qui suivent des programmes divers au temple Pushou, comme dans le cas du camp d'été pour les jeunes bouddhistes : en juillet 2019, les « trois refuges et cinq préceptes » faisaient partie intégrante de l'emploi du temps, clôturant dix jours de camp passés à étudier différents aspects du bouddhisme. J'ai par ailleurs eu l'occasion d'assister à deux de ces sessions au temple Pushou, la première dans le cadre de l'anniversaire de Mañjuśrī, et la seconde au cours du camp d'été 2019. Dans le premier cas, la cérémonie se divisait en trois parties. Dans un premier temps, une vidéo d'une heure mettait Rurui en scène et expliquait ce que prendre les refuges et recevoir les préceptes signifiait, puis comment allait se dérouler la cérémonie. Des consignes étaient entre autres données pour la récitation, la prosternation, et la distribution des noms du dharma. Cette vidéo pédagogique, qui met en avant l'attitude « correcte » à avoir au cours de la cérémonie, vise à éduquer les laïcs face à l'acte rituel (voir Vidal 2014). Elle fait partie d'un ensemble de représentations qui participe à la mise en place chez les laïcs d'une certaine norme, à laquelle ils vont se référer par la suite dans leur pratique personnelle, mais aussi collective. Ainsi les temples sont-ils des acteurs de la standardisation de la pratique laïque. Un second temps était constitué par l'arrivée de Rurui, et par une courte interaction avec les laïcs présents : questions à l'auditoire et exemples concrets de ce qui peut ressortir de cet engagement. La troisième partie résidait dans la cérémonie elle-même, selon le déroulement indiqué plus haut : triple récitation de la formule rituelle de prise des refuges, intercalée de prosternations, procession pour l'attribution du nom du dharma par Rurui, puis réinstallation dans la salle pour la réception des préceptes. Si la session organisée durant le camp d'été était sensiblement similaire, elle ne comprenait toutefois pas la première partie, à savoir la vidéo introductive. Dans les deux cas, les participants qui ne souhaitaient

pas prendre les préceptes pouvaient quitter la salle après l'obtention de leur nom du dharma. Si cette configuration, prise des refuges puis réception des préceptes, semble être la norme de ce qui est proposé par le temple Pushou, ce dernier n'encourage cependant pas forcément les laïcs à valider ces étapes dans le même temps. Une discussion informelle avec une nonne de son temple-branche, le temple Dacheng, révèle en effet que si la personne concernée est maître de sa progression, un temps de réflexion après la prise des refuges est conseillé car bénéfique sur le plan spirituel¹⁸.

Si la validation de l'étape de l'« ordination » laïque demande de respecter un certain nombre d'obligations, elle n'a pas un impact significatif sur la façon de vivre de la personne concernée, puisque le nombre de préceptes reçus est personnalisable en fonction de sa situation – en témoignent l'anecdote évoquée dans la section 3.1.1 sur le choix d'une laïque de ne pas prendre le précepte prohibant l'intoxication, ou l'exemple donné par Welch (2000, 144) de l'homme d'affaire qui choisirait de ne pas prendre ceux relatifs au vol et au mensonge. En revanche, la prise des huit préceptes (*ba jie* 八戒), demande un plus grand engagement de la part des laïcs puisqu'elle nécessite un aménagement de leur mode de vie sur une période donnée. Ces préceptes sont en effet constitués des cinq de base mentionnés précédemment, ainsi que de trois autres régulant la prise des repas, le coucher, et les loisirs¹⁹. Ceux-ci peuvent être pris régulièrement, plusieurs fois par mois durant les jours de *poṣadha* (*busa*), aussi appelés les « six jours de jeûne » (*liu zhai ri* 六齋日), en référence au sixième des huit préceptes – ceux-ci sont par ailleurs parfois appelés les « huit préceptes ayant trait au jeûne » (*ba guan zhai jie* 八关齋戒). Ces six jours tombent les huitièmes, quatorzièmes, quinzièmes, vingt-troisièmes, vingt-neuvièmes et trentièmes jours de chaque mois lunaire, et font traditionnellement l'objet pour le saṅgha de la cérémonie de récitation des préceptes du *prātimokṣa*, aujourd'hui seulement tenue deux fois par mois les jours de nouvelles et pleines lunes (Muller et Oroval 2018 ; Soothill et Hodous 1937, 139, 187)²⁰. Ils sont l'occasion pour les laïcs de renouveler leur engagement en

18. Cette discussion se déroule dans les locaux de la BLA, le 9 juillet 2018, et fait suite à des questions sur ces cérémonies. Mon interlocutrice se positionne alors clairement pour une progression plus lente mais réfléchie, basée sur une formation théorique et pratique solide, par opposition à une progression en accéléré.

19. Les trois préceptes suivants demandent de s'abstenir de 6. manger à des moments inopportuns (soit l'après midi), 7. écouter de la musique, danser, chanter, porter des ornements et parfums 8. dormir sur des lits hauts ou luxurieux, Gomes (voir 2004, 48).

20. Le jour de ces cérémonies bi-mensuelles pour le saṅgha peut également donner lieu à la récitation des préceptes du bodhisattva. À défaut, ces derniers sont dans certains temples récités les huitièmes et vingt-troisièmes jours du calendrier lunaire (Bianchi 2017b, 129).

s'astreignant à des pratiques proches de celles de la communauté monastique, bien que pour une durée courte déterminée par leurs moyens et leur emploi du temps.

L'unique fois où j'ai été amenée à assister à une telle cérémonie, en mai 2018 dans les locaux de la BLA, cela n'a été que de loin, ce qui ne me permet pas d'en décrire le déroulement rituel. Il semble cependant, d'après les réponses de mes interlocuteurs aux questions posées par la suite, que nombre de laïcs y assistent toutes les semaines, soit quatre fois par mois puisque deux des « six jours de jeûne » sont consécutifs, en milieu et en fin de mois. La cérémonie se tient d'autre part le matin, pour permettre aux participants de jeûner après le repas de midi jusqu'au lendemain au moins.

Le parcours laïc trouve enfin son accomplissement dans la réception des préceptes du bodhisattva (*pusa jie*), qui ne demande plus seulement une maîtrise de la pratique et une réorganisation de l'environnement, mais également une discipline de l'esprit. Comme il a été mentionné dans le chapitre précédent, il s'agit d'un ensemble de préceptes qui peut être conféré à la fois à la communauté monastique et aux laïcs, marquant un développement spirituel élevé pour les uns et pour les autres. Ces préceptes, pour le saṅgha, sont au nombre de dix majeurs et quarante-huit mineurs, et sont tirés du sūtra du filet de Brahmā (*Fanwang jing*). C'est un peu différent dans les cas des laïcs, puisque ceux-ci n'ont à suivre que six préceptes majeurs et vingt-huit préceptes mineurs issus d'un autre texte, le sūtra de la discipline de l'*upāsaka* (*Youposai jie jing* 优婆塞戒经)²¹. Ce sūtra en question retrace la progression spirituelle d'un *upāsaka*, laïc faisant partie du saṅgha dans son sens large, accompagné par le Bouddha lui-même, le récit permettant ainsi la formulation de préceptes spécifiques aux laïcs, ces derniers régulant notamment leurs interactions avec le clergé (Jones 1997, 131-132). Par ailleurs, en RPC, la distinction entre les deux groupes est également marquée par la séparation des cérémonies d'ordination du bodhisattva pour le saṅgha et pour les laïcs, ce qui n'est pas le cas à Taïwan (Bianchi 2019, 168). Contrairement aux cérémonies mentionnées plus haut, la réception des préceptes du bodhisattva demande une certaine préparation, et la plupart des temples organisent des sessions de plusieurs jours. D'après Jones (1997) qui travaille sur le cas taïwanais, les retraites

21. Dans le canon, T no.1488, 24. Les six préceptes majeurs sont alors : s'abstenir de 1. tuer d'autres êtres conscients, 2. voler, 3. mentir, 4. se livrer à des pratiques sexuelles impropres, 5. dire du mal d'un autre bouddhiste, 6. vendre de l'alcool. Les préceptes mineurs, qui peuvent être formulés à la négative ou non, incluent par exemple l'interdiction de boire de l'alcool, celle de servir des restes au saṅgha, ou encore le devoir d'assister régulièrement à la prêche du dharma et de visiter les personnes malades (Groner 2018, 34).

durent entre cinq et sept jours, et sont jalonnées par la prise des refuges, la réception des cinq et des huit préceptes, pour être finalement clôturées par l'ordination du bodhisattva. Les organisateurs, conscients qu'il puisse s'agir d'une première pour certains participants, prévoient en outre souvent des enseignements secondaires afin de combler leurs lacunes en terme d'étiquette, de comportement, et de connaissance des préceptes. D'autre part, ces retraites ou sessions de préparation à la réception des préceptes peuvent inclure, la veille de la cérémonie en elle-même, la pratique de la moxibustion sur les avant-bras, un parallèle aux brûlures faites sur le sommet de la tête au cours de l'ordination monastique du bodhisattva (Welch 2000, 145). Les informateurs de Welch font état de pratiques diverses à ce sujet, fonction de leurs préférences mais aussi de ce qui est le plus courant dans le temple où se tient la cérémonie. Certains ne reçoivent pas de brûlures, ou seulement une, d'autres six ou neuf, et d'autres encore les reçoivent sur la tête, de la même façon que le saṅgha²². La moxibustion est alors pour les laïcs considérée comme une offrande, symbole de la détermination de celui qui décide d'arpenter la voie du bodhisattva (Chiu 2019, 213-214).

L'exemple de la session d'août 2019 au temple Pushou donne quelques indications sur le déroulement des ordinations laïques du bodhisattva en RPC à l'époque contemporaine. Si, dans le cadre de ce temple particulier, la session dure effectivement plusieurs jours, elle reste relativement courte : trois jours pleins, entre le 1^{er} et le 3 août 2019. Il s'agit d'un événement national, les 500 participants venant par conséquent de l'ensemble du pays pour y assister. Le formulaire d'inscription et la notice qui l'accompagne, publiés sur WeChat, mentionnent entre autres informations la possibilité pour les cent premiers inscrits d'être hébergés par le temple, et notent que si les laïcs ont la possibilité de se voir conférer les six préceptes majeurs et vingt-huit mineurs, ils ne se verront pas délivrer un certificat d'ordination (*jie die* 戒牒). Bien que n'ayant pu participer moi-même à l'ensemble des activités proposées au cours de cette session, et notamment aux étapes rituelles, j'ai cependant pu obtenir l'emploi du temps et les informations relatives à son déroulement par l'une de mes

22. Le premier article des Régulations sur les Affaires Religieuses mentionne une vague interdiction d'«[...] attenter à l'intégrité physique et à la santé des citoyens [...]» («[...]损害公民身体健康[...]») au moyen de la religion (Guowuyuan 2017), formulation qui fait écho au «[...] danger pour l'intégrité physique et la santé [...]» («[...]因有损身体健康[...]») invoqué par la résolution de 1983 afin de justifier l'abolition de la moxibustion pour la communauté monastique (Zhongguo fojiao xiehui 2012). Il semble toutefois que pour les laïcs, contrairement aux membres du saṅgha, cette pratique ne soit pas expressément prohibée par des textes législatifs mais simplement déconseillée, et qu'elle continue à leur être proposée au cours des cérémonies de réception des préceptes du bodhisattva.

informatrices, venue de Taiyuan pour y participer. Le matin du premier jour, les laïcs prennent les refuges et reçoivent les cinq préceptes (*san gui wu jie*), puis se joignent l'après-midi à deux assemblées, l'une portant sur l'étiquette et la manière de revêtir l'habit cérémoniel des laïcs, le « vêtement non-orné » (*manyi* 缁衣)²³, et l'autre étant une séance de questions-réponses autour de la mise en application des préceptes, en présence de huit nonnes. Le second jour est consacré dans un premier temps à la présentation du déroulement de la cérémonie d'ordination du bodhisattva et à la réception des huit préceptes, et par la suite à une cérémonie de repentir par la prosternation aux quatre-vingt-huit bouddhas (*chan bashiba fo* 忏八十八佛). Le soir de ce deuxième jour, la veille donc de la cérémonie même, est organisée une assemblée pour « brûler de l'encens et faire des vœux » (*ranxiang fayuan* 燃香发愿)²⁴, durant laquelle les laïcs ont la possibilité de recevoir des brûlures sur les avant-bras. Par rapport à ce qui a été dit plus haut, et selon mon informatrice qui en a reçu une, ces brûlures sont limitées à trois maximum par personne, et bien qu'elles ne soient en aucun cas obligatoires, la plupart des participants choisissent de les recevoir. Enfin, le lendemain a lieu la cérémonie de réception des préceptes du bodhisattva en elle-même, durant toute la matinée, et suivie l'après-midi par une rencontre avec Rurui. Il me faut également mentionner que les sessions telles que celle qui vient d'être décrite ne mettent pas un point final à ce que le temple Pushou propose en terme de formation pour les laïcs, puisque ceux-ci peuvent ensuite intégrer la « classe d'étude de l'éveil » (*puti xuexi ban* 菩提学习班) mensuelle afin de poursuivre leur mise en pratique des préceptes du bodhisattva²⁵. Ils peuvent également recevoir ces préceptes autant de fois qu'ils le souhaitent.

On peut d'autre part dresser un parallèle entre la session d'ordination laïque du bodhisattva décrite ci-dessus, et la procédure d'ordination standardisée pour le saṅgha en RPC, celle de la triple-plateforme (*santan dajie*). Bien que dans le premier

23. Il s'agit d'un morceau d'étoffe, qui se drape sur l'extérieur des vêtements portés par les laïcs, proche de celui revêtu par le saṅgha. La différence principale réside dans son mode de confection, puisque qu'il n'est normalement composé que d'une pièce de tissu, quand celui du saṅgha est constitué d'un patchwork de pièces. Toutefois, dans les deux cas, la manière de l'enfiler répond à des étapes précises et est codifiée pour le saṅgha par le Vinaya (voir Chen Shiqiang 2015, 19-20).

24. Le terme *fayuan* peut désigner le fait de faire des vœux de manière générale, ou plus spécifiquement le vœu de *bodhicitta* (*faxin* 发心) soit l'aspiration à l'éveil, le vœu de sauver tous les êtres, ou encore celui de renaître en Terre Pure.

25. Cette dernière information est issue d'un document transmis par une nonne du temple Dacheng en 2017, document complet rédigé dans le but de présenter en détail chaque institution du projet « Trois-Plus-Un ». Voir l'annexe B, p. 291.

cas, ces sessions ne soient pas uniformisées, les participants peuvent en effet, de la même façon que le saṅgha, accéder à toutes les étapes du parcours laïc en un même temps et en un même lieu. Si ces étapes ne peuvent être associées de manière systématique à chacune de celles de la carrière monastique, elles peuvent être rapprochées de l'expérience qui en est faite : accueil dans la communauté par les refuges, reconnaissance du statut de laïc ou ordination laïque avec les cinq préceptes, renouvellement de l'engagement les jours de *poṣadha* avec les huit préceptes, et ordination du bodhisattva comme étape ultime. Ainsi le parcours laïc est-il basé sur une amélioration de la pratique et une appropriation graduelle des contraintes liées à la vie monastique, marquant la progression spirituelle du croyant. Celui-ci, d'étape en étape, doit augmenter sa rigueur en terme de pratique, ce qui demande non seulement une réorganisation de son mode de vie, mais aussi, notamment avec les préceptes du bodhisattva, une discipline de l'esprit. Ce qui différencie alors les laïcs prêts à aller jusqu'au bout de ce parcours des autres, c'est bien cette rigueur, qui les rapproche de l'idéal monastique. Ceux qui reçoivent les huit préceptes et ceux du bodhisattva, les plus contraignants, sont d'ailleurs considérés comme plus accomplis spirituellement et s'attirent l'admiration des autres laïcs. Ils se distinguent eux-mêmes spontanément des autres, comme le révèle l'usage par l'une de mes informatrices des pronoms « vous » – pour désigner ceux qui n'ont reçu que les cinq préceptes – et « nous » – pour désigner ceux qui ont reçu les préceptes du bodhisattva – au cours d'une conversation informelle sur l'ordination du bodhisattva qui venait tout juste de lui être conférée une nouvelle fois²⁶. Le trait d'union tracé entre les mondes laïcs et monastiques au cours de ce parcours s'incarne finalement dans les classes de préparation au noviciat pour les laïques proposées par l'Institut, les classes de « pratique pure » (*jushi jingxing ban* 居士净行班). Celles qui le souhaitent – cette formation n'est pas obligatoire pour devenir novice – peuvent étudier à l'Institut un an avant la tonsure, vivant au sein du temple et ayant pour mission de préserver et de protéger les pratiques des nonnes²⁷. Elles restent alors des laïques, mais vivent, au cours de cette période transitoire et contrairement à ceux mentionnés au cours de cette section, une vie majoritairement monastique.

26. Cette conversation a eu lieu le 3 août 2019, à la suite de la session de trois jours mentionnée précédemment, au temple Pushou.

27. Selon le site du temple Pushou en 2015. N'ayant pas encore pris les préceptes des novices, des *śikṣamānā* ou des nonnes, elles peuvent effet servir d'intermédiaires dans les transactions, par exemple financières, distribuer des médicaments après le repas de midi, etc.

Les *jushi*, ou laïcs bouddhistes, comme il a été décidé au cours de ce chapitre, sont au cœur de la question religieuse en Chine contemporaine. Leur proportion, bien que difficile à évaluer avec précision, est toutefois assez importante pour témoigner de l'étendue de la sphère d'influence bouddhiste en Chine. Au centre des interactions entre le politique et le religieux, ils constituent des groupes relativement actifs en dehors de la communauté monastique au cours de la première moitié du XX^e, mais font aujourd'hui l'objet de réglementations restreignant leurs mouvements dans l'espace public. Le dynamisme des groupes de laïcs en pâtit, et se développent à l'époque contemporaine, en particulier dans l'espace urbain, des processus d'affiliation à certains temples ou maîtres. De tout temps indispensables à la survie des temples, leur satisfaction représente également un enjeu qui justifie la mise en place de stratégies spécifiques : responsabilités au sein des temples, création d'espaces dédiés, organisation de sessions d'ordination participant au processus d'affiliation, enseignements liés à la pratique « à la maison », etc. Cela met à jour le contrat qui existe entre les communautés monastiques et laïques, la première répondant aux exigences d'élévation spirituelle de la seconde, et la seconde s'engageant à subvenir aux besoins matériels de la première. Les laïcs représentent alors une force dont il est difficile d'ignorer l'influence, dans leur rapport au politique et au monachisme, sur les métamorphoses du bouddhisme contemporain.

Le *jushi* se définit, depuis le début du XX^e siècle par sa capacité à différencier le bouddhisme des autres religions, sa tendance à l'exclusivité et sa mise en opposition non seulement avec le saṅgha mais également avec le reste des croyants non exclusivement bouddhistes. Un caractère plus exclusif qui se développe après l'introduction en Chine du concept occidental de religion (*zongjiao*), et qui donne lieu, entre autres, à une plus grande organisation et institutionnalisation du bouddhisme laïc. Au sein de ces processus, la reconnaissance du statut de laïc et de sa progression spirituelle se fait aujourd'hui par la validation d'un certain nombre d'étapes, jalons rituels également inscrits dans le cadre institutionnel et donnant lieu à la délivrance de certificats. Ce parcours participe non seulement à la formalisation du bouddhisme laïc, mais également à la consolidation des relations entre saṅgha et laïcat. En organisant la tenue des étapes rituelles de ce parcours, les temples créent, de la même façon que pour les camps d'été bouddhistes, des espaces et temporalités où la frontière entre les deux mondes est floue, où faire l'expérience de la vie monastique est possible de manière temporaire (voir Ji 2011c). Les laïcs acceptent alors les contraintes liées à la vie monastique afin de recevoir une certaine reconnaissance de leur progression dans

la pratique par les temples, ce qui contribue à la création d'une relation privilégiée entre un temple et les laïcs qui y sont alors affiliés.

Cette première partie, axée sur l'élévation par la pratique, a permis d'introduire de manière plus générale le modèle monastique et ses modalités en termes non seulement de développement spirituel, mais également de régulation et d'organisation. La démonstration s'est alors laissée guider par un fil conducteur, celui du modèle fourni par le temple Pushou depuis les années 1990 : basé sur l'excellence de la pratique de la discipline pour les nonnes, sur la structuration de la pratique laïque, il se conforme à la fois aux régulations du Vinaya et à celles édictées par les institutions bouddhistes et séculières.

La contextualisation de ce modèle durant le premier chapitre a mis en exergue une différence majeure entre le temple Pushou et le type de monachisme dessiné au cours des siècles. Ce dernier est en effet basé sur une configuration à dominante masculine, puisque les temples étudiés en majorité, dans le cas de Welch (1967, 1968, 1972) par exemple, sont non seulement de grands temples publics, mais également des temples de moines. Un temple public de nonnes, en particulier de cette taille, fournit alors nécessairement un modèle alternatif et potentiellement influent, centré autour de priorités qui sont propres à son appartenance à l'ordre féminin. De plus, a été évoquée dans ce chapitre l'adaptabilité du monachisme aux circonstances politiques et sociales dans lesquelles il se trouve à une époque donnée, le temple Pushou faisant partie de ceux qui, à l'époque contemporaine en RPC, ont su s'adapter avec succès à l'institutionnalisation du bouddhisme. Sa légitimité découle alors à la fois de son rapport à la tradition, à travers son inscription au sein du Huayan, et de sa capacité à se poser en temple modèle, pour le saṅgha et pour les institutions. C'est par ailleurs en s'assurant une position prédominante sur la scène nationale que le temple Pushou donne aux nonnes de sa communauté l'opportunité de s'élever et d'être reconnues pour leur pratique irréprochable de la discipline.

Le second chapitre se focalise par la suite sur la question de l'orthodoxie, et notamment sur la recherche de celle-ci pour les nonnes bouddhistes. Il replace d'abord le développement de la communauté monastique du temple Pushou dans les réseaux d'influence des nonnes éminentes Tongyuan et Longlian, réseaux également facteurs de sa légitimation et de celle de Rurui en tant que leader. Leur héritage est alors le socle sur lequel Rurui se base pour mettre en place les procédures d'ordination spécifiques aux nonnes, et les structures éducatives de l'Institut des nonnes du mont

Wutai. C'est également cette base solide, à la fois disciplinaire et éducative, qui lui permet de construire un modèle qui lui est propre avec le projet « Trois-Plus-Un », et l'ouverture à la philanthropie bouddhiste. Dans le cadre du mouvement de renouvellement du Vinaya, le temple Pushou poursuit la tâche entreprise par les maîtres de l'époque moderne en mettant en place des pratiques peu courantes en Chine, dans un souci d'adaptation de la tradition dans le présent. D'autre part il donne, avec sa promotion des procédures d'ordination pour les nonnes, un exemple de ce qui peut être fait en RPC : la séparation dans le temps des ordinations, et notamment de celle des *śīkṣamāṇā*, n'est en effet pas incompatible avec le système standardisé « tout-en-un » de la triple-plateforme. Ainsi le temple Pushou ne fournit-il pas seulement un modèle qui serait idéal, mais également la possibilité concrète pour les nonnes de devenir expertes dans leur domaine, formées et ordonnées conformément au Vinaya mais également aux normes gouvernementales. Comme me l'affirme Rurui au cours de l'un de nos entretiens, la progression de chacune ne dépend que d'elle même, mais le temple leur fournit tous les outils pour s'élever²⁸. Ces nonnes deviennent alors des interlocutrices légitimes, et peuvent ainsi avoir l'opportunité d'occuper un rôle actif dans le champ du bouddhisme contemporain.

Enfin, un troisième et dernier chapitre se penche sur ceux qui, ayant choisi de pratiquer « à la maison », sont pourtant très proches des temples, pour lesquels ils sont un soutien financier indispensable. Il existe de nombreuses formes de relation au bouddhisme, mais celle qui prédomine ici est une relation exclusive, basée sur une identification institutionnelle et rituelle qui donne lieu à l'attribution du statut de *jushi*. Ce statut permet alors une différenciation dans un premier temps d'avec la communauté monastique, mais également d'avec tous les pratiquants occasionnels à l'appartenance religieuse non-exclusive. Ce processus d'identification du bouddhisme laïc, entamé au XX^e siècle avec son institutionnalisation parallèle à celle du bouddhisme monastique, permet son organisation en dehors du clergé. Ce n'est qu'à l'époque contemporaine, avec ses régulations plus restrictives de la pratique laïque, que l'affiliation aux temples devient la norme, du moins en contexte urbain, ce qui modifie la nature des rapports entre laïc et saṅgha. L'affiliation, la formalisation de l'exclusivité religieuse, et l'institutionnalisation se poursuivent aujourd'hui à travers le parcours laïc, parcours qui offre alors la possibilité de se rapprocher au plus près de la communauté monastique.

28. Une information tirée d'un entretien formel avec Rurui, dans son bureau au temple Pushou, le 12 mai 2017.

Ainsi, le modèle fourni par le temple Pushou en termes de pratique et plus spécifiquement de mise en application du Vinaya, illustre ce qu'il est possible d'accomplir pour un temple public institutionnel en RPC. Même ce domaine, pourtant régi par des règles strictes héritées de la tradition, laisse le champ libre à l'adaptation en fonction des besoins et des exigences du saṅgha, des laïcs, et des institutions à l'époque contemporaine. La pratique des nonnes est donc susceptible d'évoluer selon les buts qu'elles souhaitent atteindre et les rôles qu'elles veulent se voir occuper dans la société chinoise contemporaine, tout en restant fidèle à l'idéal monastique.

Deuxième partie

Éducation 教育

Le terme couramment employé pour « éducation » en chinois, *jiaoyu* 教育, et celui pour religion qui apparaît au début du XX^e siècle, *zongjiao*, contiennent tout deux le caractère *jiao* 教. Ce dernier, qui littéralement signifie « enseigner » dans sa forme verbale ou « enseignement » dans sa forme nominale, est témoin du caractère indissociable de l'éducatif et du religieux, ainsi que de leur rapport au politique avec ce qui était à l'ère impériale « l'instruction dispensée par l'empereur » (*dijiao* 帝教) (Ji 2011b, 5-7). L'interpénétration et l'influence réciproque de ces trois dimensions en Chine a été étudiée de manière extensive, et un numéro spécial de la revue Extrême-Orient Extrême-Occident y a notamment été consacré il y a quelques années (Ji 2011a). Sur le bouddhisme spécifiquement, plusieurs travaux ont récemment été publiés, qui se concentrent sur l'apparition du système éducatif moderne à l'époque républicaine (entre autres Ding 2010; S. Li 2013; Lai 2014; Travagnin 2014, 2015; Gildow 2016; Travagnin 2020b), alors que peu traitent de la situation à l'époque contemporaine (voir toutefois Ji 2019). C'est d'autant plus vrai si l'on resserre davantage l'objet d'étude, et que l'on s'intéresse aux problématiques contemporaines rencontrées par seulement une partie du saṅgha, à savoir la communauté des nonnes²⁹. Tous ces travaux forment certes une base nécessaire pour aborder l'évolution de l'éducation bouddhiste au cours du XX^e siècle, mais dans la continuité des ethnographies sur les instituts d'études pour les nonnes, il s'agira ici à travers l'Institut des nonnes du mont Wutai de fournir des éléments quant à la spécificité de cette éducation à l'époque contemporaine. Dans ce cadre seront inévitablement évoquées les problématiques éducatives relatives à l'institutionnalisation du bouddhisme en Chine continentale et aux relations de pouvoir entre le religieux et le politique, ainsi que les problématiques ayant trait à l'éducation des femmes, dans leur différence d'avec celles rencontrées par les hommes.

Cette partie fait écho à la deuxième section du slogan du projet « Trois-Plus-Un », « l'éducation comme assurance » (*jiaoyu wei baozheng*)³⁰. Le terme *baozheng* pouvant être traduit par « assurance » ou par « garantie », ou encore par les formes verbales de ces deux noms, on peut se demander ce que cela signifie dans le contexte du temple Pushou et de son Institut des nonnes du mont Wutai. L'éducation est-

29. Des travaux ont cependant été réalisés qui se penchent sur l'éducation des femmes bouddhistes, à l'époque non seulement moderne mais également contemporaine. Pour un état des lieux général sur la situation avant 1949, voir He (1999), et pour des discussions basées sur des matériaux ethnographiques, voir Bianchi (2001), Ruyue (2008), Yuan (2009) et Yang Xiaoyan (2011). Sur Taïwan, se référer entre autres à Y. Li (2005) et Yü (2013).

30. Voir la page http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_9.html.

elle la garantie d'un comportement irréprochable pour des yeux extérieurs, et par là-même une manière de légitimer la place des nonnes en tant qu'interlocutrices des institutions et de la société contemporaine ? En interne, qu'est ce que cette éducation promet aux nonnes, quelle garantie leur offre-t-elle quant à leur futur ? Après un détour historique retraçant l'évolution du modèle éducatif bouddhiste et l'apparition des instituts d'études au cours de la première moitié du XX^e siècle, on se penchera sur le cas particulier de l'Institut, et sur ce qu'il met en place en terme de formation, d'organisation, de méthode. Un second chapitre sera consacré à l'influence de l'éducation bouddhiste sur la position occupée par les nonnes à l'époque contemporaine, en tant qu'actrices du bouddhisme institutionnel, mais aussi en tant que femmes.

Chapitre 4

Étude *xue* 学 et pratique *xiu* 修, le modèle éducatif bouddhiste

La politique « d'intégration de l'étude et de la pratique » (*xue xiu yitihua* 学修一体化) qui rassemble les deux dimensions au cœur de l'éducation monastique contemporaine, se propose de fournir aux étudiants une « vie à la qualité monastique » (*shenghuo conglinhua* 生活丛林化). Cette politique est mise en place par l'ABC sous la direction de son ex-président Zhao Puchu en 1992, mais si cette rhétorique est reprise par de nombreux instituts jusqu'à aujourd'hui, il est difficile de trouver un consensus sur ce à quoi elle correspond dans les faits (Ruyue 2008, 89 ; Li Xiangping 2015, 37 ; Ji 2019, 196)¹. Les étudiantes de l'Institut des nonnes du mont Wutai, vivant au sein du temple Pushou même, participent selon toute apparence à la liturgie du matin et du soir, aux récitations quotidiennes du sūtra Avataṃsaka ainsi qu'aux assemblées religieuses, aux rituels, et aux travaux nécessaires à la gestion du temple, ce qui relève de la pratique religieuse. Quel forme prend alors l'« étude » telle qu'elle est conçue par l'Institut ? Et quel est le modèle d'éducation bouddhiste promu et exporté par ce dernier, et par le temple Pushou ?

4.1 L'éducation bouddhiste moderne et le modèle des instituts d'études bouddhistes

Le développement de l'éducation moderne en Chine est souvent associé à ses contacts de plus en plus nombreux avec l'Occident durant la période encore une

1. Le temple Pushou emploie systématiquement ces deux mêmes phrases dans divers documents, et l'on peut se référer en particulier à la page de présentation de l'Institut sur son site internet, http://www.pushousi.net/index.php/index/info_13.html, ainsi qu'au document sur le projet « Trois-Plus-Un » transmis au temple Dacheng en 2017, placé en annexe B, p. 291.

fois mal définie qui s'étend approximativement de la fin des Qing jusqu'au milieu du XX^e siècle, et il en est de même pour la modernisation de l'éducation spécifiquement bouddhiste. Une conception discutée par ailleurs, puisque les transformations subies par les institutions, notamment bouddhistes, sous les Ming et les Qing peuvent également être vues comme posant déjà les bases de cette modernisation, alors influencée par des facteurs d'abord propres au contexte chinois (Travagnin 2017, 227). Dans le cas qui m'intéresse ici cependant, il me faut revenir sur le contexte qui à l'époque donne lieu à la création des instituts d'études bouddhistes (*foxueyuan*), dont les instituts contemporains, y compris l'Institut des nonnes du mont Wutai, sont les héritiers. De nombreux travaux universitaires, adoptant une perspective historique et/ou sociologique, s'attachent déjà à rendre compte des changements survenus à l'ère moderne pour les religions chinoises, en particulier dans le domaine éducatif – comme il a été mentionné dans l'introduction à cette partie. Cette section ne prétend alors pas à l'exhaustivité, mais tend simplement à mettre en regard les mouvements du bouddhisme de l'époque contemporaine avec ceux de l'époque moderne. Les questionnements qui se posent alors, toujours d'actualité à l'ère post-maoïste, sont liés au rôle joué par l'éducation dans les changements politiques et sociaux en Chine continentale, et se posent en ces termes : Comment les relations entre politique, éducation et religion s'articulent-elles au XX^e siècle ? Et en particulier, comment les réformes éducatives reconfigurent-elles le rôle de la religion au sein de la société chinoise ? Compte tenu de la position actuelle de l'Institut des nonnes du mont Wutai, et de sa mise en place de la politique de combinaison de l'éducation traditionnelle monastique (*xiu*, le développement spirituel ou par convention la pratique) avec l'éducation moderne des instituts (*xue*, l'étude, l'instruction), il s'agira également de se questionner sur l'apparente dichotomie entre tradition et modernité dans le domaine éducatif et sur une possible réconciliation.

La modernité en Asie est produite à la fois par des bouleversements d'ordre politique, et par les contacts croissants avec l'Occident (Ashiwa 2009, 45). La Chine a certainement eu son lot de troubles au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e, avec les guerres de l'opium (1839-1842 et 1856-1860)², la révolte des Taiping, la guerre

2. Il s'agit de conflits opposant la Chine sous les Qing aux pays que sont le Royaume-Uni, la France, et les États-Unis, autour de la question du commerce en général, et du commerce de l'opium en particulier. Dans une tentative pour contrôler le marché et réduire le monopole du Royaume-Uni, la Chine l'interdit en 1839, ce qui déclenche la première guerre de l'opium. Ces conflits entraînent la signature des traités inégaux (*bu pingdeng tiaoyue* 不平等条约), ouvrant la Chine au commerce

sino-japonaise de 1894-1895, la révolte des Boxers (Yihetuan yundong 义和团运动 1899-1911)³, la chute de la dynastie Qing et l'établissement de la République de Chine. Ce sont ces mouvements, et la confrontation avec des idéologies et pensées venues de l'extérieur, qui ont contribué à reforcer les systèmes de valeurs en Chine, et à initier ce qu'Asiwa (2009, 46) appelle la « fermentation de la modernité ». C'est donc dans ce contexte d'instabilité qu'ont été remis en question à la fois l'espace alloué à la religion et le rôle de l'éducation, afin de les faire participer à la construction de l'État moderne.

Il y a en effet une prise de conscience à cette époque, notamment par les élites intellectuelles, des lacunes du système éducatif traditionnel, et une mise en question de ses capacités à former des personnes à même de représenter la Chine dans un contexte dorénavant international. Certains voient alors la nécessité de moderniser le système éducatif dans son ensemble, et suggèrent d'utiliser les ressources matérielles mais également financières des temples pour ce faire. Les premières propositions de loi en ce sens, qui visent à récupérer les temples pour y installer des écoles publiques, ont été avancées par le réformiste Kang Youwei (康有为 1858-1927) et le gouverneur Zhang Zhidong (张之洞 1837-1909) en 1898. Ces propositions sont dans un premier temps abandonnées mais reprises en arrière plan des réformes éducatives, et inscrites notamment dans les lois de 1904 et 1908, puis en 1913 dans une loi encadrant l'attribution des propriétés religieuses par les pouvoirs locaux (Goossaert 2011, 37-39). Politiquement parlant, cela marque le début des campagnes de « lancement des écoles avec les biens des temples » ou « construction des écoles avec les biens des temples » (*miaochan banxue* ou *miaochan xingxue*), mais le processus d'appropriation se poursuit durant toute l'ère républicaine, avec un regain d'activité à la fin des années 1920. D'autre part, ce processus relève également d'un second mouvement, celui de la lutte contre les superstitions, qui au début des années 1920 prend le nom de campagne de

avec l'Occident, et attribuant aux puissances coloniales européennes et américaines des concessions sur le territoire chinois.

3. D'origine populaire, la société secrète des Poings de la justice et de la concorde (Yihetuan) entraîne ses membres à la pratique des arts martiaux et lutte dès le début des années 1890 contre la dynastie Qing et la présence des étrangers en Chine. Les actions de cette société, d'abord réprouvées puis encouragées par le gouvernement impérial, sont alors dirigées majoritairement vers les Occidentaux et les chrétiens. Le conflit escalade jusqu'à aboutir au siège du quartier des légations à Pékin par les Boxers en juin 1900, siège qui se termine en août de la même année suite à l'alliance des huit nations que sont le Royaume-Uni, la France, l'Autriche-Hongrie, les États-Unis, l'Empire allemand, les empires du Japon et de Russie, et le royaume d'Italie. Elles se lancent alors dans des opérations de repréailles, et en 1901 la société des Boxers est dissoute. Par la suite un traité de paix est signé en faveur des Occidentaux qui continuent à occuper la Chine et demandent des réparations notamment financières. Voir entre autres Xiang (2003).

« destruction de la superstition » (*pochu mixin*) (Ashiwa 2009, 49). La mise en place de ces réformes éducatives et religieuses, ainsi que leurs enjeux, cristallisent alors la dichotomie qui apparaît à l'époque dans les discours, opposant superstition et progrès, tradition et modernité. Mais en posant la question des rapports entre éducation et religion, elles renégocient surtout les espaces occupés par chacun et remettent en cause l'organisation sociale et politique autour des temples. Pour emprunter les mots de Goossaert, qui traite de la campagne de « lancement des écoles avec les biens des temples », « [...] l'école et le temple occupent le même espace au sein de la société locale, celui du contrôle des ressources symboliques et matérielles de la communauté et donc de la source de toute légitimité pour l'exercice du pouvoir. » (Goossaert 2011, 49). En réaction à ces attaques, et dans le but de protéger les propriétés monastiques, les temples, et notamment bouddhistes, deviennent en effet particulièrement actifs dans le domaine éducatif et créent des écoles modernes dirigées par le clergé ou par les laïcs au sein de leurs locaux. Ils s'inscrivent alors dans un processus de sécularisation, basé sur l'uniformisation du système éducatif, des programmes scolaires et de la pédagogie, et sur l'introduction dans l'éducation religieuse de matières séculières et d'éducation civique, cette dernière participant au développement d'une conscience nationale. La religion investit alors cet espace nouvellement légitimé qu'est l'éducation moderne, dans lequel elle voit la possibilité de s'exprimer tout en prenant part à la construction du cadre moral dans la Chine post-impériale (Ji 2011b, 19). D'autre part, ces mouvements ont le mérite d'ouvrir le dialogue, et de mobiliser des réseaux de temples autour des problématiques éducatives, ce qui donne lieu à l'apparition d'une conscience collective et d'une collaboration nécessaire au développement futur des associations nationales religieuses (Ji 2015, 733). Ainsi, même si le paysage religieux chinois a souffert de ces réformes et campagnes de modernisation de l'éducation et de lutte contre les superstitions, il a su s'adapter et redéfinir son rôle dans la construction de l'État-nation moderne en occupant l'espace éducatif.

Dans le même temps, à la fin du XIX^e siècle et au cours de la première moitié du XX^e siècle, le développement de l'éducation moderne ainsi que les contacts avec l'Occident se répercutent sur la façon d'envisager l'enseignement et l'apprentissage du contenu religieux et de la transmission (Ji 2011b, 20-21). Ainsi on voit se développer, notamment chez les élites cléricales et laïques, un intérêt pour le bouddhisme en tant qu'objet d'étude, en tant que discipline académique, ce qui donne lieu à l'apparition du champ des études bouddhistes (*foxue*). Les discussions autour de cette approche

intellectuelle du bouddhisme se concentrent notamment autour de la « conscience seule » (Weishi zong 唯识宗), l'une des manifestation en Asie de l'Est et particulièrement en Chine du Yogācāra (Yujia xingpai 瑜伽行派) d'origine indienne⁴. Cruciale à la fin des Qing et au début de l'ère républicaine, cette école devient essentielle à la connaissance bouddhiste à la fois chez le clergé et chez les laïcs, promue par des personnages en vue comme Taixu ou Ouyang Jian (欧阳渐 1871-1943), un intellectuel laïc (Li Xiangping 2015, 35-36 ; voir également Aviv 2020). Yang Wenhui, qui le premier retransmet en Chine des textes sur la « conscience seule » depuis le Japon, ainsi que ses contemporains laïcs appartenant à l'élite intellectuelle – dont Ouyang Jian – s'intéressent à cette école et estiment qu'elle est à même de se mesurer à l'Occident sur le plan philosophique. Ils vont d'ailleurs jusqu'à essayer d'appréhender la science et la philosophie occidentale à travers l'étude de la « conscience seule », et plus généralement de la pensée bouddhiste, cherchant une alternative aux concepts traditionnels hérités du Confucianisme, alternative qui serait basée sur la logique et la raison (Goldfuss 2001, 83-84 ; Ge 2010, 69). Ce sont eux qui entre autres vont permettre de déplacer l'étude du bouddhisme en dehors des seules sphères bouddhistes, mais également de la rendre accessible à un public non-clérical en l'approchant du point de vue de la rationalité scientifique. Notons que pour ces réformateurs, le changement de perspective quant à la manière d'enseigner ou d'apprendre le bouddhisme n'était pas une simple réaction aux campagnes d'appropriation des biens religieux, mais bien considéré comme nécessaire en lui-même pour moderniser le bouddhisme (Ji 2019, 172).

En parallèle de ces mouvements, ou plutôt influencé à la fois par les transformations du domaine éducatif et par le développement des études bouddhistes (*foxue*), Taixu entend également réformer et moderniser l'éducation monastique en créant dans les années 1920 une structure d'apprentissage et d'enseignement nouvelle, celle des instituts d'études bouddhistes (*foxueyuan*). Bien qu'il ne soit pas l'unique moine réformiste de l'époque, Taixu est souvent considéré comme un pionnier de l'éducation bouddhiste moderne, la dénomination et le modèle des *foxueyuan* ayant été utilisés

4. Également appelée école des « caractéristiques du dharma » (Faxiang zong 法相宗). Ses différentes versions adhèrent toutefois à la description du processus cognitif au cœur du Yogācāra, qui affirme que toute perception est dépendante de la conscience, que tout est projection de la conscience, et que par conséquent rien n'existe en dehors d'elle. Il y a une tendance dans le milieu universitaire à approcher cette école et ses enseignements de deux manières, soit en tant que système scolastique, au prisme de la philologie et de l'histoire, soit en tant que courant intellectuel et philosophique, au prisme de la phénoménologie. Voir entre autres Sharf (2016) et Makeham (2014).

et reproduits tout au long du XX^e siècle jusqu'à aujourd'hui. La première structure à porter ce titre, créée en 1922 par Taixu, est l'Institut Wuchang (Wuchang foxueyuan 武昌佛学院) à Wuhan (武汉), dans la province du Hubei (湖北). La seconde est l'Institut Wuchang pour les femmes (Wuchang foxueyuan nüzhong yuan 武昌佛学院女众院), conçu comme faisant partie du précédent, et établi en 1924. Il semble qu'il n'existe dès le départ que peu de différences entre les instituts masculins et féminins : les deux instituts Wuchang accueillent laïcs et membres du saṅgha, proposent un cursus de trois ans divisés en semestres, intègrent des matières séculières comme la philosophie, la littérature et plus tard les mathématiques ou l'anglais, prônent des méthodes de pédagogie modernes, etc. (Yuan 2009, 382-383 ; Lai 2014, 180-181 ; sur Taixu et la création de l'Institut Wuchang voir aussi He 1998a). Le troisième institut mis en place en 1925 par Taixu est l'Institut Minnan (Minnan foxueyuan 闽南佛学院) à Xiamen (厦门), Fujian, et fonctionne de manière similaire. Ils sont les précurseurs des instituts qui se développent par la suite en Chine continentale, y compris après les années 1980, et dotent l'étude du bouddhisme d'un programme scolaire rationalisé basé sur l'enseignement de la philosophie bouddhiste et l'ouverture aux disciplines séculières, mais également d'un système d'évaluation, de diplômes. En cela ils s'éloignent de l'éducation fournie par les temples, et deviennent une structure distincte (Ji 2015, 735 ; 2019, 172). Sont de plus intégrés aux programmes scolaires de ces instituts des enseignements politiques et de l'éducation civique, légitimant, par leur nationalisme et leur promotion d'un modèle citoyen « conforme », leur rôle dans le projet de construction de la Chine moderne (Ji 2011b, 22-23).

Mais l'enjeu principal de cette nouvelle structure éducative religieuse, «[...] outre celui de la loyauté politique, est ici l'intégration des méthodes traditionnelles de formation et d'ordination avec des procédures modernes, standardisées, promues par l'État.» (Palmer 2009, 28). Sur ce dernier point elle participe à l'institutionnalisation et à l'uniformisation du bouddhisme dans la première moitié du XX^e siècle, au même titre que d'autres structures comme l'ACB créée en 1929 puis l'ABC en 1953, et semble non pas mettre en opposition les études (*xue*) et la pratique religieuse (*xiu*), ou le modèle de l'institut et celui du temple, mais bien tenter de concilier les deux. D'autre part, le développement du modèle des instituts d'études bouddhistes et de l'éducation religieuse moderne permet à mon sens de faire évoluer de manière durable les conceptions et modes d'organisation qui régissent alors le monachisme. Il reconfigure en effet les relations entre maîtres et disciples, et les déplacent vers une relation d'ordre séculier, celle entretenue entre enseignants et étudiants. Toutefois les instituts

ne provoquent pas seulement la remise en question des rapports hiérarchiques (réorganisation verticale) au sein du monachisme bouddhiste, mais participent également à l'apparition de l'identité collective (réorganisation horizontale) du « moine-étudiant » (*xueseng* 学僧), issue de la dichotomie traditionnel/moderne, vieux/nouveau mentionnée plus haut (Lai 2014, 165). Cette catégorie peut être clivante en ce qu'elle divise le saṅgha en deux groupes distincts, les diplômés des instituts d'études bouddhistes et les autres – la nouvelle génération de leaders bouddhistes de la seconde moitié du XX^e est majoritairement issue du premier groupe. Cependant les instituts fédèrent également, puisque comme il a été vu dans la section 2.1, ils renouvellent les modalités d'affiliation aux réseaux de moines et de nonnes, basée non plus seulement sur la « parenté » ou la loyauté, mais sur des relations hiérarchiques et de camaraderie. La reconfiguration de ces dynamiques et par là même du système éducatif et monastique bouddhiste est peut-être l'une des raisons pour lesquelles Tongyuan et d'autres leaders de son époque, dont Longlian, ont décidé de ne pas accepter de disciples, n'hésitant pas cependant à prendre nombre d'étudiants. Toujours est-il que l'affiliation de Rurui à leurs réseaux passe en premier lieu par l'éducation, étant intimement liée à leur rencontre au sein de structures éducatives – comme l'Institut des nonnes du Sichuan.

Dans un effort de centralisation et d'établissement d'un modèle normatif, et afin de préserver l'enseignement bouddhiste après la fermeture de l'ensemble des autres instituts en 1949, l'ABC met en place son propre institut au temple Fayuan (法源寺) de Pékin en 1956, l'Institut Bouddhiste de Chine (Zhongguo foxueyuan 中国佛学院), qui ferme par la suite en 1966 au début de la Révolution culturelle (Ji 2015, 736). Le fonctionnement de ce dernier est quelque peu différent du système mis en place par Taixu. Il ne propose d'abord que deux cursus aux étudiants, une licence (*benke ban* 本科班) de quatre ans et un cours préparatoire (*yuke ban* 预科班) de deux ans, puis ouvre brièvement entre 1959 et 1966 un programme équivalent au master, ainsi qu'une classe de tibétain, et des classes d'études courtes (*xuexi ban* 学习班). Il se distingue d'autre part en ce qu'il est le premier institut d'études bouddhistes au niveau national, et sous la supervision de l'organe étatique qu'est l'ABC (Li Xiangping 2015, 36 ; Ji 2019, 174-175).

Et c'est ce dernier point, à savoir l'étatisation du bouddhisme, qui caractérise ce type de structure éducative depuis 1949⁵. En effet, si les instituts réouvrent progres-

5. Peu de travaux académiques existent sur le développement des instituts d'études bouddhistes

sivement à la suite de l'Institut Bouddhiste de Chine en 1980, ce ne sont plus des établissements privés mais politisés qui reçoivent le soutien symbolique et financier de l'État – comme c'est le cas de l'Institut des nonnes du mont Wutai – et qui ont pour tâche de former des bouddhistes éduqués, promouvant les valeurs socialistes et la politique du Parti. Selon la réglementation publiée par l'ABC en 1986, et toujours en vigueur aujourd'hui malgré une coopération assez mitigée des instituts d'études bouddhistes, ces derniers sont théoriquement divisés en trois grandes catégories, les instituts de niveau élémentaire (*chuji foxueyuan* 初级佛学院) auxquels sont dévolus l'éducation monastique et les classes d'études courtes, les instituts de niveau intermédiaire (*zhongji foxueyuan* 中级佛学院) qui enrôlent les étudiants pour deux ans et délivrent un diplôme équivalent au baccalauréat, et les instituts de niveau supérieur (*gaoji foxueyuan* 高级佛学院) qui offrent un cursus de quatre ans de niveau universitaire. Les tentatives de standardisation du système éducatif au sein des instituts se poursuivent ensuite, mais sont de manière générale peu concluantes : même si l'Institut Bouddhiste de Chine est supposément l'unique institut officiel de niveau supérieur, et l'ABC l'organe de référence pour la création d'instituts, certains se développent toutefois avec la seule approbation des associations bouddhistes provinciales ou des autorités locales, et mettent en place des cursus et de recherche. De plus, l'accroissement du nombre d'instituts rend difficile toute velléité de systématisation, et les efforts d'uniformisation du matériel d'enseignement au début des années 1990 restent vains (voir Li Xiangping 2015, 37-38). Cependant les statistiques montrent que les enseignements dispensés au sein de ces structures à l'époque contemporaine, entre éducation religieuse et séculière, s'alignent avec les quotas mis en place en 1982, soit 70% d'enseignements bouddhistes, 20% de matières « culturelles », et 10% d'éducation politique. Les plus récents développements semblent enfin témoigner du degré élevé d'étatisation des instituts d'études bouddhistes, et du peu d'indépendance qui leur reste malgré une standardisation difficile du système éducatif. En 2019 Gildow suggère en effet, d'après ses observations de terrain, que les instituts non reconnus par les instances officielles ferment leurs portes, quand ceux qui le sont doivent recevoir dans les années à venir une aide de l'État à hauteur d'environ 80-85% de leurs

à l'époque contemporaine, la plupart adoptant une approche historique et/ou sociologique de leur apparition au cours de la première moitié du xx^e siècle. Les récentes recherches de Ji (2019) basées sur des documents de première main notamment issus des instances gouvernementales et des autorités bouddhistes, dont sont tirées la majorité des informations du paragraphe qui suit (sauf mention contraire), fournissent un aperçu indispensable. On peut également se référer à Gildow (2016), ainsi qu'au récent numéro dédié à l'éducation bouddhiste de la revue *Putuo xuekan* (*Zhongguo foxueyuan Putuoshan xueyuan* 2015).

dépenses, selon le plan en cinq ans des nouvelles politiques d'éducation religieuse (Gildow 2020, 18-19)⁶. Si cette dernière mesure est effectivement mise en place, cela marquera un nouveau tournant dans l'institutionnalisation de la religion en Chine post-maoïste.

Depuis la création d'instituts d'études bouddhistes par Taixu en 1922, le modèle s'est développé et de nombreuses structures avec cette même dénomination ont vu, et voient encore le jour, malgré des modifications dans leur forme et leur fonctionnement entre la première moitié du xx^e siècle et l'époque contemporaine. Les données quantitatives peuvent alors ici apporter un éclairage sur l'évolution du phénomène depuis son apparition jusque dans le présent. Selon les données personnellement récoltées par Welch, qu'il qualifie toutefois « d'inadéquates » car parfois basées sur des sources peu fiables, quarante-deux des soixante-et-onze structures éducatives bouddhistes qu'il recense entre 1912 et 1950 portent le titre de *foxueyuan* (Welch 1968, 285-287). D'autre part, les statistiques officielles de l'époque mentionnent quarante-cinq instituts en activité en 1936 (107). Ceux-ci ferment par la suite à partir de 1949, à l'exclusion de l'Institut Bouddhiste de Chine, qui on l'a vu reste ouvert jusqu'en 1966. Il reprend ses activités en 1980 et fonde deux filiales à Suzhou (苏州) et Nankin (南京) dans le Jiangsu (江苏). À sa suite d'autres sont créés ou restaurés, dont quatre au cours de la seule année 1983, après que le Conseil d'État a donné son approbation pour la réouverture d'un certain nombre de temples du bouddhisme chinois (Ji 2019, 179-180).

Les chiffres officiels récoltés par l'ABC entre 1980 et 2003 dénotent l'établissement de trente-quatre instituts d'études bouddhistes sur cette période – soit onze de moins qu'en 1936 – dont vingt-six du bouddhisme chinois. Ces derniers sont répartis en niveaux : sept de niveau élémentaire, dix-huit de niveau intermédiaire, et un de niveau supérieur (Yang Xiaoyan 2011, 19). Pourtant, il semble que ces chiffres soient erronés et qu'il existe de fait une cinquantaine d'instituts en Chine en 2003, un écart attribué à l'oubli de certains d'entre eux, ainsi qu'au regroupement de plusieurs établissements pourtant distincts sous une seule entrée (Gildow 2020, 18). Ainsi même,

6. L'auteur utilise “not formally recognized” ou “unrecognized” par opposition à “state-recognized”, sans préciser les modalités de ce processus de reconnaissance. On peut imaginer qu'il s'agit des instituts qui n'auraient pas suivi la procédure d'enregistrement préconisée notamment par les Régulations sur les Affaires Religieuses, et dont l'établissement n'aurait par là même pas reçu d'approbation officielle (*shenpi* 审批, *pizhun* 批准), ni été enregistré (*dengji* 登记) par la suite. Mais peut-être cela désigne-t-il aussi ceux des instituts qui, ayant accomplis la procédure en question, n'ont pas obtenu le soutien ni symbolique ni financier de l'État.

si les données officielles sont les plus accessibles et par conséquent les plus reprises dans les différentes publications académiques pour illustrer telle ou telle tendance – ce travail n’est pas une exception – il faut garder à l’esprit que celles-ci offrent souvent une représentation en deçà de la réalité. Néanmoins, pour la deuxième moitié des années 2000, deux recherches, l’une de doctorat, l’autre de master, donnent ensuite des indications sur l’évolution de la situation générale, proposant de plus un aperçu de la situation spécifique des instituts féminins. La première se base sur l’Annuaire des temples bouddhistes de Chine (Zhongguo fojiao siyuan minglu 中国佛教寺院名录) de 2007, et liste quarante-huit instituts alors en existence. Parmi ceux-ci, six ont à la fois une branche masculine et une branche féminine, et six autres sont catalogués séparément comme des instituts réservés exclusivement aux nonnes (*nizhong foxueyuan* 尼众佛学院) (Ruyue 2008, 88)⁷. La seconde étude fait référence à des statistiques de 2010 et mentionne seize instituts féminins en activité, dont huit seulement sont identifiés comme tels par la recherche précédente (Yang Xiaoyan 2011, 20). Un écart qui semble reposer sur des questions de catégorisation plutôt que sur une augmentation réelle du nombre d’instituts féminins en l’espace de trois ans⁸.

Des années 2010 à aujourd’hui, d’autres estimations vont dans le sens d’une croissance continue du nombre d’instituts d’études bouddhistes en Chine continentale. En 2011, selon l’un des officiels de l’ABC – qui souligne comme Welch avant lui que les statistiques sont « incomplètes » – cinquante-quatre instituts opèrent en Chine continentale, dont quarante-cinq du bouddhisme chinois. Les propres recherches de Ji l’amènent pourtant à penser qu’en 2014 le nombre d’instituts de la tradition chinoise s’élève plutôt à cinquante-huit, dont onze seulement ouverts aux nonnes et quinze qui acceptent à la fois moines et nonnes (Ji 2019, 200-204). Ces derniers chiffres contrastent grandement avec ceux, bien inférieurs, dernièrement publiés par les ins-

7. Les six instituts exclusivement féminins sont l’Institut des nonnes du Sichuan, l’Institut des nonnes de Shanghai (Shanghai nizhong foxueyuan 上海尼众佛学院), l’Institut des nonnes Chengtian (Chengtian nizhong foxueyuan 承天尼众佛学院), l’Institut des nonnes Mindong (Mindong nizhong foxueyuan 闽东尼众佛学院), cité deux fois car établi dans deux temples différents à des dates différentes, et l’Institut des nonnes du Guangdong (Guangdong nizhong foxueyuan 广东尼众佛学院). De manière assez intéressante, l’Institut des nonnes du mont Wutai n’est pas listé comme indépendant, mais comme la branche féminine de l’Institut du mont Wutai (Wutaishan foxueyuan 五台山佛学院). Les choses ne m’ont pourtant jamais été présentées de cette façon et je ne pense pas que sa position puisse aujourd’hui être décrite ainsi, une évolution qui est peut-être due au fait que le nom de l’« Institut des nonnes du mont Wutai de Chine » (Zhongguo Wutaishan nizhong foxueyuan) n’a été officiellement déposé qu’en 2011.

8. À titre d’exemple, l’Institut des nonnes Mindong n’est cette fois-ci recensé qu’une seule fois, et aucune distinction n’est faite entre les instituts « branches » d’instituts masculins et les ceux réservés aux nonnes.

tances officielles. En 2014 la SARA, dissoute depuis, met en ligne une base de donnée recensant les différentes institutions religieuses du pays, qui fait état début 2018 de seulement trente-six instituts d'études officiellement enregistrés, dont vingt-cinq de tradition chinoise – trente-trois de moins que les chiffres mentionnés par Ji. De même, selon le « livre blanc » (*baipi shu*) sur la liberté de croyance publié par le Conseil d'État en 2018, le nombre total d'instituts d'études bouddhistes en Chine ne s'élève qu'à quarante-et-un (Wenzel-Teuber 2017, 32 ; Gildow 2020, 18)⁹. En se basant sur les données passées en revue dans cette section, et en fonction des incohérences dans les chiffres officiels relevées à la fois par les chercheurs et les leaders bouddhistes, on peut alors supposer que le nombre d'instituts actuellement en activité en Chine est plus proche de la soixantaine que de la quarantaine.

Enfin, dans l'optique d'ouvrir la discussion aux pratiques éducatives en général, et non de seulement considérer celles qui ont cours au sein des instituts, on peut se pencher sur les données récoltées par le CRS, une enquête récente menée par l'Université Renmin à Pékin, et qui a permis de sonder 4 383 sites d'activité religieuse officiellement enregistrés appartenant aux cinq religions reconnues (bouddhisme, taoïsme, islam, protestantisme, catholicisme), entre 2013 et 2015. Publiés en 2016, les résultats doivent être considérés avec précaution car ils ne prennent pas en compte les sites non enregistrés ni ceux appartenant à la religion populaire, et ne sont donc pas pleinement représentatifs de la réalité religieuse du pays. Ils peuvent toutefois illustrer le type d'éducation fourni par ces sites à l'époque contemporaine, et la situation de chaque religion par rapport aux autres. Il semble dans un premier temps que l'éducation, ou tout du moins l'éducation religieuse, à la fois pour les laïcs et pour le clergé, soit la première préoccupation de ces sites, toutes confessions confondues : sur les 4 332 ayant répondu, 54,9% fournissent une éducation religieuse aux laïcs, et 39,5% proposent une formation à leur personnel religieux. De plus, 43,1% des sites bouddhistes sondés (au nombre de 1 356) forment leur personnel religieux, le deuxième poste le plus élevé après le protestantisme (45,6%) avec pourtant un nombre plus élevé de questionnaires (1 465) (Wenzel-Teuber 2017, 29). On comprend alors que l'éducation reste aujourd'hui pertinente en tant qu'espace à conquérir et à maîtriser, et que les questions éducatives soient au centre des luttes de pouvoir entre le politique et le religieux en RPC.

9. Se référer également au site de la SARA qui, toujours en activité, recense les structures éducatives mises en place par les cinq religions officielles : <http://www.sara.gov.cn/zjyxjbx/index.jhtml>.

Ainsi, et pour conclure, cet historique succinct du développement de l'éducation bouddhiste depuis la fin du XIX^e a permis de mettre l'accent sur l'articulation des relations entre politique, éducation et religion, et sur leur évolution. Héritiers des premiers instituts d'études bouddhistes qui apparaissent dans les années 1920, les instituts contemporains occupent une place privilégiée dans la formation d'un clergé conforme aux attentes des instances politiques, d'un clergé patriote et capable de participer activement à l'édification de la société chinoise. Sous contrôle toujours plus prégnant de l'État, ils s'inscrivent non seulement dans un processus de sécularisation entamé à l'époque moderne, mais également dans un processus d'étatisation des institutions bouddhistes. Toutefois, les données quantitatives témoignent du dynamisme du secteur de l'éducation religieuse quand les problématiques éducatives restent aujourd'hui au cœur des discussions et des interactions entre le religieux et le politique. D'ailleurs, si le nombre de temples bouddhistes en activité aujourd'hui en Chine continentale est loin d'atteindre celui d'avant 1949, les instituts d'études bouddhistes sont depuis le début des années 2000 plus nombreux qu'en 1936.

D'autre part, l'opposition qui apparaît dans cette section entre vieux et nouveau, traditionnel et moderne, ou encore temples et instituts donne l'impression que les acteurs de cette modernisation de l'éducation religieuse expriment des opinions systématiquement tranchées et se rangent derrière l'une ou l'autre des positions. Si cette dichotomie existe dans les discours des leaders bouddhistes de l'époque moderne (Lai 2014, 78-79), et se retrouve à l'époque contemporaine, elle ne condamne pas nécessairement l'éducation à se cantonner à l'une ou l'autre de ces perspectives. Ces dernières ne sont pas incompatibles, ni ne s'excluent mutuellement, et l'utilisation d'un système éducatif moderne peut tout à fait être associée à une position plus traditionnelle quand à l'étude des textes et à la pratique (Travagnin 2017, 231). C'est notamment ce qu'il se passe dans le cadre du temple Pushou, qui en tant que centre du Vinaya fait constamment référence à la tradition dans la pratique et dans l'étude, mais qui pour autant s'attache à fournir aux nonnes une éducation basée sur le système moderne au sein de l'Institut.

Cette histoire de la modernisation de l'éducation bouddhiste en Chine continentale n'est donc pas nécessairement aussi simple que ce que l'on a pu laisser entrevoir, et il faut noter qu'il existe encore aujourd'hui des lacunes dans son traitement par les chercheurs. Travagnin relève cinq problèmes majeurs, chez Welch et chez ses successeurs :

1. L'histoire moderne de l'éducation religieuse fait grand cas des instituts d'études quand d'autres initiatives existent,
2. elle ne se concentre que sur les leaders éminents

tels Yang Wenhui et Taixu, 3. ses débuts sont assimilés à la fin de la dynastie Qing et aux interactions avec l'Occident quand des facteurs antérieurs et indigènes peuvent justifier de son développement, 4. les écoles séculières développées par le saṅgha sont sous-étudiées, de même que 5. l'éducation des nonnes et que 6. les échanges avec Taïwan, Hong-Kong et le Japon autour des questions éducatives (225-228). Si cette recherche n'entend pas apporter de contribution particulière sur le plan historique, elle tente alors modestement, en traitant d'un temple de nonnes bouddhistes et de son Institut, d'enrichir cette approche presque exclusivement masculine du bouddhisme chinois dans ses rapports avec l'éducatif.

4.2 Développer l'Institut des nonnes du mont Wutai à l'époque contemporaine

En fonction de ce bref aperçu historique, on peut se demander quelles sont les spécificités de l'Institut des nonnes du mont Wutai. En quoi diffère-t-il ou se rapproche-t-il du modèle des premiers instituts d'études bouddhistes ? Comment participe-t-il à la dynamisation du champ de l'éducation religieuse à l'époque contemporaine ? Cette section se propose d'aborder la mise en place de l'Institut en 1992, son fonctionnement, ainsi que son développement depuis le milieu des années 2000, en le rapportant non seulement au modèle évoqué plus haut, mais également aux initiatives prises par Longlian et Tongyuan dans le domaine éducatif¹⁰. Bien que la relation au politique et les problématiques liées à l'éducation féminine sous-tendent ici le propos, ces questions seront abordées plus en détail et de manière indépendante dans le chapitre suivant.

Quand il mentionne l'éducation bouddhiste, Welch oppose l'éducation traditionnelle reçue au sein des « salles du Vinaya » (*xuejie tang* 学戒堂), aux « écoles

10. Les informations exposées dans cette section, et relatives à l'organisation de l'Institut (cursus, programme scolaire, méthodes d'enseignement, etc.), sont en grande majorité issues de documents récoltés sur le terrain ou transmis par les nonnes elles-mêmes, du site internet du temple Pushou ou de ses comptes WeChat, ainsi que d'entretiens. Bien que le temple soit relativement accessible, l'Institut en lui-même est assez peu ouvert aux regards extérieurs – à l'exception peut-être des programmes de formation pour les laïcs – d'où le peu d'observation participante. L'origine de ces informations, qui pourront également être corrélées aux quelques sources secondaires traitant du temple Pushou et de son Institut, sera indiquée autant que possible. Toutefois, une partie de ce travail sur l'aspect éducatif étant basée sur des données de 2015, il me faut souligner que certaines ressources en ligne pourraient ne plus être disponible au moment de la rédaction, ou particulièrement difficile d'accès.

nouvelles » ou séminaires (*xuetang* 学堂 puis *foxueyuan*) (Welch 1968, 103-120). On l'a vu, ce vocabulaire et ce type de catégorisation tendent cependant à réduire les problématiques liées à l'éducation religieuse à des positions binaires, quand cela n'est pas aussi simple. Il faut notamment dépasser cette dichotomie entre traditionnel et moderne afin d'appréhender les instituts d'études comme un tout cohérent, capables de réconcilier en leur sein des méthodes et des enseignements qui au premier abord semblent appartenir à l'une ou l'autre des catégories : en témoigne l'Institut des nonnes du mont Wutai, qui malgré sa spécialisation dans l'étude intensive du Vinaya, souvent rangé dans la case du traditionnel, affiche les caractéristiques des « écoles nouvelles ». D'autre part, comme il a été démontré dans la partie précédente, le Vinaya ne peut pas être simplement considéré comme un élément de la tradition, en ce que son actualisation dans le présent relève également de tentatives de modernisation du bouddhisme. Mettre ces positions en opposition n'a dès lors pas grand sens, et il sera plus judicieux d'observer comment se combinent au sein d'une même structure l'éducation monastique et celle fournie par l'Institut.

4.2.1 L'inspiration, l'Institut des nonnes du Sichuan et l'ermitage Jixiang

Lorsque l'on se penche sur l'organisation et le positionnement de l'Institut des nonnes du mont Wutai, l'influence des maîtres de Rurui, Tongyuan et Longlian est clairement visible. Les deux nonnes ont en effet été particulièrement actives dans le domaine éducatif, s'engageant dans des activités d'enseignement dès la réception de leur ordination plénière au début des années 1940, et ont toutes deux été à l'initiative de la création de structures éducatives pour les nonnes au cours de leur carrière. Longlian établit en 1983 l'Institut des nonnes du Sichuan (Sichuan nizhong foxueyuan), et Tongyuan ouvre en 1986 l'ermitage Jixiang (Jixiang jingshe), les deux structures où Rurui étudie avant 1991.

En effet, dans un premier temps, et pendant la période de noviciat de Rurui (1981-1984), Longlian met en place ce qui est considéré comme le premier institut d'études bouddhistes pour les nonnes depuis 1949 et le premier à fournir une éducation supérieure, l'Institut des nonnes du Sichuan. Inauguré en 1983, il ouvre ses portes en 1984 avec le soutien des instances officielles et notamment de Zhao Puchu, alors président de l'ABC. Longlian en est alors la présidente, une fonction occupée par la suite et

jusqu'à aujourd'hui par l'une de ses plus proches étudiantes, Ruyi, sous la supervision de laquelle l'Institut est déplacé du temple Tiexiang au temple Qifu en 2008. Selon le Règlement abrégé pour le recrutement des étudiantes en 1990 (*yijiujiuling nian zhaosheng jianzhang* 1990 年招生简章), l'Institut a pour objectif “[...] to train nuns who are devoted to their country and to Buddhism, to offer them a deep knowledge of Buddhist teachings, and to prepare them to take charge of the administration of monasteries, teaching or research”. D'autre part la règle générale qui demande de “accompany religious study with practice” le place directement dans la ligne de la politique d'intégration de l'étude et de la pratique (*xue xiu yitihua*) mise en place en 1992 (voir Bianchi 2001, 106-108). Au fur et à mesure de son développement, l'Institut des nonnes du Sichuan a successivement ouvert trois programmes de formation pour les nonnes, chacun s'étendant sur trois ans, programmes accessibles aux nonnes ordonnées depuis au moins un an, ayant entre 18 et 28 ans, et titulaires d'un diplôme de niveau lycée. Le parcours intermédiaire (*zhongji ban* 中级班) ouvre en 1984 et correspond dans l'éducation séculière à une école d'enseignement technique. Il est suivi en 1987 par l'ouverture d'un parcours de spécialisation (*zhuanxiu ban* 专修班), qui peut être rapproché d'un cursus dans l'enseignement supérieur professionnel, puis en 1990 par un parcours de recherche (*yanjiu ban* 研究班), comparable à la licence (106-107). Depuis les années 2000, ces programmes ont évolué pour se calquer sur le système universitaire chinois contemporain tout en conservant les neuf ans d'étude préconisés par Longlian, et l'Institut propose aujourd'hui un parcours préparatoire (*yuke ban* 预科班) de deux ans, un parcours de licence (*benke ban* 本科班) de quatre ans, et un parcours recherche (*yanjiu ban* 研究班) de trois ans (Yang Xiaoyan 2011, 37)¹¹. Selon les conditions de recrutement de ces dernières années, disponibles sur les sites Web mentionnés dans la note précédente, les parcours préparatoire, de licence et de recherche sont ouverts aux nonnes, et pour les deux premiers aux novices, entre 18 et 38 ans, en possession toujours d'un diplôme de l'éducation séculière de niveau lycée minimum. En 2020, la classe d'étude du Vinaya (*lǚxue ban*) n'accepte que les étudiantes ayant entre 35 et 50 ans. Le programme scolaire de l'Institut est construit

11. Une recherche rapide pour des informations récentes sur les programmes menés par l'Institut permet de discerner quelques variations. Les conditions de recrutement pour les nonnes en 2016 et 2020 font en effet mention d'un cursus consacré à l'étude du Vinaya (*lǚxue ban* 律学班) d'une durée de deux ou trois ans, et le parcours préparatoire n'y apparaît pas. Ces conditions sont respectivement publiées sur les sites <https://rufodao.qq.com/a/20160126/041934.htm> et <https://www.ichanfeng.com/2020/10/25/37026.html>. Par ailleurs, d'autres sources ramènent la durée du parcours préparatoire à un an, voir http://www.fjnet.com/kuaixun/201806/t20180604_258139.htm et <https://www.pusa123.com/pusa/news/hdyugao/122797.shtml>.

autour de matières majoritairement religieuses, comme la littérature et l'histoire du bouddhisme, le Vinaya, l'étude de la pensée et de la doctrine dans les différentes traditions (Theravāda, bouddhismes chinois et tibétains), doctrine approfondie après la complétion du parcours de base. Il est complété par des matières séculières enseignées par des intervenants extérieurs, comme le chinois, l'anglais, le tibétain, la calligraphie, et la politique¹². Enfin, Longlian ayant été active dans les hautes sphères institutionnelles bouddhistes et ayant favorisé les relations avec le politique, l'Institut des nonnes du Sichuan est depuis sa création soutenu par les instances dirigeantes et notamment par l'ABC, et reçoit des subventions gouvernementales. Comme c'est le cas pour tous les instituts officiellement reconnus, le patriotisme, et l'adhésion aux valeurs du socialisme sont alors des prérequis au recrutement des étudiantes.

De par sa fréquentation des leaders bouddhistes du début du XX^e siècle, Longlian a été influencée dans sa structuration de l'Institut des nonnes du Sichuan par les idées de l'époque concernant le développement de l'éducation moderne bouddhiste, et en particulier celles relatives à l'accès des nonnes à cette éducation. Bien que n'ayant à première vue aucun lien direct avec l'Institut Wuchang pour les femmes (Wuchang foxueyuan nūzhong yuan), les réseaux auxquels elle appartient la relie indirectement à Taixu et à son héritage, et ont indubitablement façonné sa conception de l'éducation. En effet, exception faite de Nenghai, collègue de Taixu, elle a notamment étudié le tibétain avec Fazun (法尊 1902-1980), lui-même disciple de Taixu et ancien étudiant de l'Institut Wuchang (Wuchang foxueyuan), et a été l'élève de Guankong (观空 1903-1989), enseignant à l'Institut des études bouddhistes sino-tibétaines (Han Zang jiaoli yuan 汉藏教理院) fondé par Taixu et Fazun au début des années 1930 (Bianchi 2017a, 282-283)¹³.

De son côté, on l'a vu, Tongyuan entreprend d'établir au milieu des années 1980 une structure éducative pour les femmes bouddhistes issues des communautés monastiques et laïques, avec pour but de proposer une éducation supérieure centrée sur l'étude du Vinaya. Voici ce qui, selon un discours à ses disciples datant de 1981, doit être fait sur le plan éducatif afin d'élever le niveau d'éducation des femmes bouddhistes :

12. Pour une description du programme scolaire au commencement de l'Institut et jusqu'à 1997, voir Bianchi (2001, 110-119). Une liste des cours pour les parcours de licence et de recherche, année par année, est également fournie par Yang Xiaoyan (2011, 41-43).

13. À propos de Fazun se référer entre autres à Wang-Toutain (2000). Sur l'Institut d'études sino-tibétaines et son développement jusqu'en 1950 voir également Sullivan (2008).

Actuellement, le plus important n'est pas de construire des temples, mais de former des personnes ; [...] si possible, il faudrait fonder une école de perfectionnement spirituel pour les femmes sur le plan national. Les femmes sont aujourd'hui très nombreuses, mais leur vie spirituelle est insuffisante, la qualité de leur foi peu élevée. Si nous avons une école comme celle-là, pour étudier et approfondir la doctrine bouddhiste, elles pourront au terme de leurs études aller partout aider d'autres personnes à s'exercer à la pratique de la perfection (Cochini 2015, 293).

C'est ainsi qu'en 1986, alors qu'elle enseigne au temple Dayuan dans la province du Shaanxi, elle prend la décision de créer un site de pratique religieuse (*daochang*). En effet, le temple Dayuan étant un temple héréditaire, il ne peut théoriquement accueillir ni cérémonies d'ordination, ni institut ou séminaire (voir Welch 1967, 137), ce qui va à l'encontre des desseins de Tongyuan. Elle achète donc cinq maisons de village à proximité de Xi'an (西安), toujours dans la province du Shaanxi, et crée l'ermitage Jixiang. Lieu de propagation de la discipline monastique, de nombreuses femmes, laïques et nonnes, viennent y étudier dans les classes de recherche (*yanjiu ban* 研究班) sur le Vinaya. Quarante étudiantes intègrent l'ermitage en 1988, cinquante en été puis vingt en hiver 1989, et cinquante en 1990 au cours de la dernière année d'activité. Les enseignants sont issus d'instituts d'études bouddhistes du Fujian et du Zhejiang (Wen 1991, 34 ; Li Hongru 1992, 258). Au total environ 160 femmes étudient au sein de cette structure entre 1986 et 1990 (Chen et Deng 2000, 149). En 1990, au vu des difficultés d'accès et du manque de logements à l'ermitage, Tongyuan retourne au mont Wutai, avec lequel elle éprouve une affinité certaine, afin de trouver un lieu plus adapté à son projet, à savoir l'établissement d'un temple public qui hébergerait une structure de formation dédiée à l'étude du Vinaya. Elle n'aura pas le temps de mettre ce projet à exécution, mais suite à son décès en 1991 ses étudiantes Rurui et Miaoyin se consacrent à la restauration du temple Pushou et à l'établissement de l'Institut des nonnes du mont Wutai, qui ouvre dès 1992.

Si, de la même façon que Longlian, Tongyuan n'a pas de lien direct avec Taixu et les initiatives qu'il lance dans le domaine éducatif, elle est toutefois influencée par les discours tenus à l'époque sur la nécessité de former les moines, mais aussi les nonnes, à la théorie et à la pratique du Vinaya dans le but d'en faire des acteurs au comportement irréprochable. Elle occupe en effet entre 1941 et 1950, au cours de son séjour au temple Tongjiao à Pékin, centre du Vinaya, des positions administratives et éducatives, et est présente pour la création de l'Institut des *gurudharma* (Bajing

xueyuan) au début des années 1940 (DeVido 2015, 81). La création de l'ermitage résulte donc de ces expériences éducatives, ainsi que de l'affiliation de Tongyuan aux réseaux de son maître, Cizhou, spécialiste du Vinaya et contemporain de Taixu. La promotion des méthodes de ce dernier dans l'enseignement et la transmission du Vinaya à l'ermitage Jixiang est par ailleurs révélateur de son influence sur Tongyuan dans le domaine éducatif (Chen et Deng 2000, 149).

Comme dans le cas de ces deux nonnes éminentes, ce sont les expériences éducatives de Rurui qui forgent sa vision pour l'Institut des nonnes du mont Wutai. Dans son cas cependant, ces expériences ne sont constituées que par les deux initiatives mentionnées ci-dessus, à savoir l'Institut des nonnes du Sichuan et l'ermitage Jixiang où elle étudie entre 1984 et 1990, puisqu'elle ouvre les portes de l'Institut dès 1992 à l'âge de 34 ans. Elle occupe dès lors la fonction de présidente, et y enseigne le dharma et le Vinaya. Si l'Institut ne propose lors de son établissement que des programmes de formation courts (*peixunban*) il se développe rapidement et offre aujourd'hui des cursus d'éducation supérieure pour les nonnes ainsi que des classes de recherches. Avant d'aborder en détail sa structure et son organisation à l'époque contemporaine dans la section suivante, notons-en les points majeurs de corrélation ou de distinction avec les structures créées par Longlian et Tongyuan. L'Institut des nonnes du mont Wutai est un institut d'études bouddhistes (*foxueyuan*), tout comme celui du Sichuan, et en cela s'inscrit dans un système officiel d'éducation bouddhiste moderne, légitimé par le soutien des autorités et par les subventions gouvernementales. Selon Yang Xiaoyan (2011, 40), celui du mont Wutai appartient encore au début des années 2010 au niveau intermédiaire (*zhongji foxueyuan*) de la classification développée par l'ABC en 1986, quand celui du Sichuan appartient au niveau supérieur (*gaoji foxueyuan*), les deux délivrant pourtant des diplômes à équivalence universitaire. Ils offrent de plus à leurs étudiantes des cursus longs, séparés en trois niveaux. Plus fortement influencée par Tongyuan que par Longlian, et s'inscrivant de manière informelle dans sa lignée, Rurui n'a cependant pas reproduit le modèle du système académique tibétain des *geshe* employé dans les cours avancés de l'Institut des nonnes du Sichuan (voir Bianchi 2001, 105). Enfin, le type de structure éducative créé par Rurui est visiblement plus abouti et ancré dans le processus d'institutionnalisation du bouddhisme que l'ermitage Jixiang, mais s'inscrit dans la continuité des projets de Tongyuan : l'Institut se focalise sur l'étude du Vinaya, et siège au sein d'un temple public. Ainsi s'est-il construit sur des initiatives antérieures, tout en les réaménageant pour dé-

gager sa propre vision de ce que devrait être l'éducation bouddhiste contemporaine pour les nonnes.

4.2.2 *La concrétisation ou le parcours éducatif à l'Institut des nonnes du mont Wutai*

En 1992 l'Institut des nonnes du mont Wutai ouvre ses portes au sein des locaux du temple Pushou, alors en cours de restauration. Le temple et ses différents bâtiments, réquisitionnés comme centre de santé au cours de la Révolution culturelle, et alors en ruines, nécessitent en effet à l'arrivée de Rurui et Miaoyin des travaux importants. En 1991 donc, et après une rupture dans ses fonctions traditionnelles et rituelles de près de trente ans, il est nommé « temple Pushou », et est pensé dès le début à la fois comme un temple des dix directions (*shifang conglin*) ou temple public, et comme une structure éducative, selon le souhait de Tongyuan. L'Institut est de plus spécifiquement conçu comme un centre d'étude du Vinaya, et construit sur le modèle des instituts d'études bouddhistes modernes, en accord avec les politiques d'éducation religieuse contemporaines. Toutefois, s'il est mis en place en 1992 avec le soutien des autorités, ce n'est qu'en 2011 qu'il est officiellement enregistré comme « Institut des nonnes du mont Wutai » auprès de la SARA.

De manière assez similaire à l'Institut des nonnes du Sichuan, et conformément aux directives officielles quant à l'éducation du saṅgha, l'Institut entend diffuser la doctrine, mais également former des nonnes patriotes et au service de la société, dans le contexte de la politique d'« intégration de l'étude et de la pratique ». Selon le document sur le projet « Trois-Plus-Un » rédigé par l'une des nonnes du temple Dacheng, et récupéré en 2017, il est également dit sous la rubrique « lignes directrices et objectifs éducatifs » (*jiaoyu fangzhen yu mudi* 教育方针与目的), que

l'Institut non seulement transmet la connaissance de la culture bouddhiste, mais met l'accent sur l'apprentissage et l'exercice des nonnes au sein du saṅgha selon le modèle éducatif qu'est la combinaison équilibrée de l'étude et de la pratique, et vise à éduquer à la fois des étudiantes en possession de connaissances rituelles et d'un comportement propre au saṅgha, et des nonnes talentueuses capables d'administrer un temple en conformité avec le dharma.

佛学院不仅传授佛学文化知识，更注重尼众在僧团中的学习和锻炼，通过学修并重的教育模式，培养具有基本出家僧仪及僧格的学僧和住持正法的僧才。¹⁴

14. Voir le document situé dans l'annexe B, à la p. 291.

Dépasser la rhétorique officielle permet de distinguer parmi les objectifs de l'Institut une volonté propre d'améliorer le niveau d'instruction des nonnes en particulier, afin de développer chez elles les qualités nécessaires à la prise en charge de positions dominantes à la fois au sein du saṅgha et des institutions étatiques – on y reviendra plus loin.

De manière générale, les affaires du temple et celles de l'Institut sont séparées, mais gérées et supervisées conjointement par la structure hiérarchique en place au temple Pushou, à savoir Rurui, ses proches conseillères, et le comité (*weiyuanhui* 委员会). Chacune des deux structures est divisée en différents départements pour en faciliter la gestion, et le temple en comporte huit : logistique (*houqin bu* 后勤部), réception (*ketang bu* 客堂部), construction (*xiujian bu* 修建部), finances (*caiwu bu* 财务部), respect des rites (*lüyi bu* 律仪部), cérémoniel (*fashi bu* 法事部), administration scolaire et de la formation (*jiaowu xun dao bu* 教务训导部), et centre de retour des bienfaits (*bao'en yuan* 报恩苑). L'Institut repose quant-à-lui sur quatre départements, celui pour l'étude de la discipline (*jiexue bu*), et ceux mentionné préalablement, soit les départements du Huayan (*huayan bu*), du Vinaya (*lüyan bu*) et de la Terre Pure (*jingtu bu*)¹⁵. Comme c'est le cas pour la plupart des instituts d'études bouddhistes depuis l'époque moderne, l'enseignement y est rationalisé et imite le système de l'éducation publique et séculière nationale. Chaque classe suit un programme scolaire établi annuellement, et met en place des méthodes éducatives modernes : cours magistraux ou en petits groupes, échanges avec les professeurs, réunions de classe, présentations orales, etc. De plus, l'Institut met à disposition des étudiantes un certain nombre de ressources, dont une bibliothèque pour l'étude et la recherche nommée « Académie de la culture du mont Wutai » (*Wutaishan wenhua shuyuan* 五台山文化书院), et leur donne accès aux nouveaux moyens de communication, aux nouvelles technologies : salles informatiques, télévisions, matériel audio-visuel d'enregistrement, appareils photos, imprimantes et photocopieurs, etc. En cas de besoin, les cours peuvent notamment se tenir à distance et/ou avec une transcription simultanée du discours de l'enseignant. D'autre part, et selon Rurui, les enseignants sont soit des membres de la communauté monastique, pour la grande majorité issus eux-mêmes de l'Institut, soit des bouddhistes laïcs qui ne résident pas au temple Pushou¹⁶.

15. Selon le site du temple Pushou en 2015, chacun des départements cités est dirigé par un bureau composé de deux ou trois nonnes, une information qui pourtant n'apparaît plus aujourd'hui.

16. En réponse à une question posée à Rurui sur l'identité des professeurs à l'Institut des nonnes du mont Wutai. L'information est issue d'un document écrit reçu le 19 septembre 2019.

Comme on a pu le voir, à son ouverture en 1992 l'Institut propose seulement des programmes courts, avant de se développer et de pouvoir offrir des cursus longs s'étendant sur plusieurs années. Ces programmes de quelques mois, réservés aux nonnes préalablement ordonnées, sont au nombre de deux : la classe de formation à l'étude du Vinaya (*lūxue peixun ban*) qui dure approximativement quatre mois entre avril et septembre, et la classe de la retraite d'été (*anju ban*) que se tient durant les trois mois de retraite entre le quinzième jour du quatrième mois lunaire et le quinzième jour du septième, soit selon le calendrier grégorien sur une période qui varie entre les mois de mai et d'août. Les appels à candidatures pour ces deux classes sont mis en ligne et publiés sur le compte WeChat du temple quelques mois avant leur commencement. Le TAB. 3 recense et met en parallèle les conditions d'intégration de ces deux classes pour l'année 2019¹⁷.

En 2019 se tient la vingt-troisième session de la classe de formation à l'étude du Vinaya, ouverte aux nonnes entre 20 et 34 ans, et avec un maximum de quatre-vingt-dix places. Les quotas ont d'ailleurs augmenté, et la limite d'âge a été étendue pour ce programme probablement très prisé, puisqu'en 2014 il n'admettait que quatre-vingt candidates dont l'âge devait être compris entre 20 et 33 ans. Les candidates doivent par ailleurs, selon les conditions de 2014 mais également de 2019, avoir un niveau d'instruction minimum de fin de collège (*chuzhong* 初中) ou avoir fait leurs études au sein d'un institut d'études bouddhistes. De plus, si cela ne semble pas être une condition déterminante pour les candidates à la classe de la retraite d'été, les candidates à la classe de formation à l'étude du Vinaya – peut-être parce qu'elles intègrent un programme axé sur la discipline et l'exemplarité – doivent justifier de leur adhésion à la politique patriotique et de leur respect des lois. Si leur dossier est conforme, celles-ci doivent par la suite se soumettre à un examen écrit testant leur connaissance du bouddhisme et leur capacité d'expression, à un entretien oral, ainsi qu'à une visite médicale. Les enseignements qui y sont délivrés sont centrés autour de l'acquisition d'une connaissance élémentaire du Vinaya.

Le deuxième programme, la classe de la retraite d'été, s'ouvre également en 2019 sur sa vingt-troisième session, laquelle est accessible aux candidates jusqu'à 45 ans –

17. Ces dernières sont aujourd'hui encore disponibles pour la classe de formation à l'étude du Vinaya et pour la classe de la retraite d'été respectivement aux pages http://www.pushousi.net/index.php/index/ashow_337.html et http://www.pushousi.net/index.php/index/ashow_338.html. Le tableau mentionne par ailleurs que les candidates doivent être en possession de l'ensemble des « six racines ». Il s'agit des organes liés au six sens, soit les yeux, les oreilles, le nez, la langue, le corps et l'esprit, organes qui ne peuvent présenter d'imperfections (voir Bianchi 2019, 168).

TAB. 3 : Conditions de candidature aux programmes courts de l’Institut des nonnes du mont Wutai en 2019

	Classe de formation à l’étude du Vinaya	Classe de la retraite d’été
1	Avoir entre 20 et 34 ans.	Être une nonne de moins de 45 ans.
2	Avoir au minimum un niveau d’instruction de fin de collège ou être diplômée d’un institut d’études bouddhistes, avoir des capacités certaines d’apprentissage et d’auto-gestion.	Avoir au minimum un niveau d’instruction de fin de collège ou l’équivalent pour les instituts d’études bouddhistes, avoir des capacités certaines d’apprentissage et d’auto-gestion.
3	Être une nonne qui aime le pays et la religion, respecte l’ordre et la loi, a une foi absolue, observe le système bouddhiste, a l’ambition d’apprendre selon le dharma et de pratiquer le Vinaya.	Être capable de respecter le système de règles en place au temple, approuver et mettre l’accent sur la philosophie de combinaison de l’étude et de la pratique du temple, respecter le maître.
4	Avoir une morale irréprochable, posséder l’ensemble des six racines, être en bonne santé, ne pas avoir de handicap, de maladie infectieuse ou mentale (y compris de maladie vénérienne).	Avoir une morale irréprochable, posséder l’ensemble des six racines, être en bonne santé, ne pas avoir de maladie infectieuse ou vénérienne.
5		Avoir la recommandation et l’accord de son temple d’origine (présenter des preuves pertinentes), ou avoir un(e) garant(e) fiable et aisément joignable.

contre 40 ans selon les conditions de recrutement publiées en 2015 – dans la limite de soixante-six places. De la même façon que pour la classe de formation, les candidates doivent être en possession d'un diplôme de fin de collège, ou diplômées d'un institut d'études bouddhistes¹⁸. Contrairement à la classe de formation, celles-ci doivent également avoir obtenu le soutien et l'approbation de leur temple d'origine, et pouvoir en fournir une preuve. Le processus de sélection, outre le dossier d'inscription, consiste dans un premier temps en la rédaction d'un texte autobiographique de 500 caractères, puis si les candidates sont admissibles se poursuit par un entretien oral et une visite médicale.

Selon l'une de mes informatrices, nonne au temple Pushou, participer à ces deux programmes n'est pas une condition nécessaire pour s'inscrire aux parcours longs proposés par l'Institut, mais ils y donnent toutefois théoriquement accès en cas de réussite. Cependant, les nonnes qui étudient dans la classe de formation à l'étude du Vinaya sont plus jeunes (admises jusqu'à 34 ans) que celles de la classe de la retraite d'été (admises jusqu'à 45 ans), ce que explique que celles intégrant par la suite les parcours longs soient majoritairement issues de la classe de formation. En effet, et même s'il n'existe que peu d'informations précises à ce sujet dans la documentation fournie par le temple, l'âge limite pour l'entrée au département d'étude de la discipline (*jiexue bu*), en charge de ces parcours longs, se situe autour de la trentaine¹⁹. Le processus de sélection pour intégrer le département d'étude de la discipline (*jiexue bu*) n'est d'ailleurs pas particulièrement clair. Il semble que d'après les conditions de recrutement pour la classe de formation à l'étude du Vinaya en 2019, les participantes ayant reçu une évaluation favorable et capables de respecter les règles du temple soit automatiquement admises. Les nonnes ayant fait leur noviciat au temple Pushou et ayant reçu l'ordination plénière peuvent également entrer au département d'étude de la discipline dès la rentrée suivante si elles sont jugées aptes. Cependant aucun appel à candidature pour des étudiantes extérieures au temple, et n'ayant pas participé aux programmes courts, n'apparaît sur le site du temple, ni sur son compte WeChat.

Le département d'étude de la discipline comprend trois niveaux, chacun étalé sur deux ans, les classes élémentaire (*putong ban* 普通班), intermédiaire (*zhongji ban* 中级班) et supérieure (*gaoji ban* 高级班). Les deux premières années correspondent

18. Les conditions de recrutement pour les années 2014 et 2015 ne figurent plus sur le site du temple, mais on été consultées et sauvegardées en 2015.

19. Selon un entretien formel réalisé au temple Pushou le 7 juillet 2015, voir annexe A.

à un niveau de lycée, quand les quatre suivantes s'apparentent à une licence, les nonnes reçoivent donc à la fin de leurs études un diplôme de premier cycle universitaire. Pourtant, la longueur des études, de six ans en tout, décourage de nombreuses étudiantes, qui pour la plupart s'arrêtent après avoir atteint le niveau élémentaire ou intermédiaire. Le programme scolaire pour tous les niveaux est centré autour d'une matière principale obligatoire, le Vinaya, mais en comprend également d'autres relatives au bouddhisme, ainsi que des matières séculières. La classe élémentaire vise à acquérir des connaissances de base dans différents domaines bouddhistes avec des cours sur des textes comme le sūtra en quarante-deux sections (Sishi'er zhang jing 四十二章经)²⁰, le sūtra sur les huit formes de pleine conscience (Foshuo ba daren jue jing 佛说八大人觉经)²¹ ou encore le sūtra des enseignements posthumes (Yijiao jing 遗教经)²², etc. Outre des cours pour améliorer la compréhension des préceptes, ou traitant du comportement exemplaire à adopter en tant que membre du saṅgha, cette classe inclut également des cours de pensée politique, de langue et de littérature, d'histoire, d'anglais, et d'éducation physique. Les quatre années suivantes, ou le niveau « licence », approfondissent l'étude du Vinaya avec des cours sur des textes comme le Zichi ji (资持记)²³, les trois grandes divisions Nanshan (Nanshan san dabu 南山三大部)²⁴, et de manière générale le Dharmaguptaka Vinaya et ses commentaires, etc. mais s'attardent aussi sur les préceptes du bodhisattva selon le sūtra du filet de Brahmā (Fanwang jing), sur les textes du bouddhisme tibétain et Theravāda. En terme de matières séculières l'offre de cours est plus exhaustive que celle de la classe élémentaire, puisque les élèves ont l'opportunité, en plus de la pensée

20. Un rassemblement de plusieurs enseignements bouddhistes tirés de différents sūtra en un seul texte, afin de faciliter leur introduction en Chine. Se référer à T no.0784, 17.

21. Le sūtra traite de la pratique des huit formes de pleine conscience, qui peuvent être rapprochées des huit étapes du sentier menant à la libération du cycle des renaissances, le Noble Sentier Octuple : compréhension juste, pensée juste, parole juste, action juste, moyens d'existence justes, effort juste, attention juste et concentration juste. Se référer à T no.0779, 17.

22. Les enseignements contenus dans ce sūtra sont censés avoir été énoncés par le Bouddha à l'approche de son nirvāṇa, et visent à instruire ses disciples sur ce qu'il souhaite les voir accomplir par la suite. Se référer à T no.0389, 12. Ce texte a notamment été promu par Daoxuan (596-667), patriarche de l'école du Vinaya, qui en préconisait la récitation au cours des procédures d'ordination plénière (Zou 2019, 204-206). Le rapport du temple à cette école explique peut-être la place prédominante du sūtra au sein du programme scolaire de l'Institut, une piste qui pourra être explorée dans de futures recherches.

23. Ou Sifen lü xingshi chao zichi ji 四分律行事钞资持记 de son nom complet. Il s'agit d'un commentaire du Dharmaguptaka Vinaya réalisé par le moine Yuanzhao (元照 1048-1116). Se référer à T no.1805, 40.

24. Trois commentaires en quatre-vingt volumes portant également sur le Dharmaguptaka Vinaya. Ils ont été rédigés par Daoxuan.

politique, d'étudier le chinois classique, la philosophie, la santé, les coutumes et les langues étrangères, ou encore l'informatique²⁵.

Une fois leur diplôme obtenu, les plus persévérantes peuvent choisir de quitter le temple ou d'intégrer l'un des programmes de recherche proposés à l'Institut des nonnes du mont Wutai. Ceux-ci se déroulent au sein des départements du Huayan (*huayan bu*), du Vinaya (*lüyan bu*), et de la Terre Pure (*jingtū bu*). Le premier, créé en 2004, s'attache comme son nom l'indique à étudier le Huayan et le sūtra Avataṃsaka, sous la direction du moine Mengcan (梦参 1915-2017)²⁶. Le département ne comporte qu'une classe de recherche (*yanjiu ban*), mais le cursus proposé s'étend sur quatre ans. Le second, ouvert en 2005, permet aux étudiantes de poursuivre leurs recherches sur le Vinaya, et se compose d'une classe d'introduction à la recherche (*yuayan ban* 预研班), d'une classe de recherche (*yanjiu ban*), et d'une classe intermédiaire (*zhongji ban*). Le troisième date de 2003 et se concentre sur la recherche autour de la Terre Pure et de ses textes constitutifs, mais également sur la pratique, avec une classe élémentaire (*putong ban*) de trois ans, une classe d'introduction à la recherche (*yuayan ban*) de trois ans, une classe de recherche (*yanjiu ban*) de cinq ans, et une classe de pratique (*zhuanxiu ban* 专修班) de deux ans (voir notamment Yang Xiaoyan 2011, 29-30).

On peut distinguer plusieurs grandes catégories dans lesquelles ranger l'ensemble des classes mentionnées ci-dessus. Même si cela n'a pas encore été précisé, l'Institut prend également en charge la formation des novices ou *śrāmaṇerikā* et des postulantes ou *śikṣamāṇā*, qu'il regroupe sous l'appellation de « cours pour celles qui n'ont pas reçu l'ordination plénière », ou littéralement pour la « population minoritaire » (*xiaozhong ban* 小众班). La catégorie des cours de formation (*peixun ban*)

25. Pour un programme scolaire plus complet et la liste des textes étudiés au cours de ces six ans, voir Yang Xiaoyan (2011, 40-41).

26. Né au début de l'ère républicaine, Mengcan, de son nom laïc Liu Ruiting (刘瑞庭), est le contemporain de moines éminents tels Cizhou, Hongyi, Taixu, Tanxu, Xuyun, etc. Il voit le jour en 1915 dans la province du Heilongjiang (黑龙江), et reçoit la tonsure puis les préceptes en 1931 à Pékin à l'âge de 16 ans. Il étudie notamment le bouddhisme tibétain dans les années 1940, puis est emprisonné à partir de 1950 durant 33 ans pour avoir refusé de retourner à la vie séculière. Tout au long de sa vie, il se consacre à l'éducation bouddhiste, et au contact des moines mentionnés ci-dessus, en particulier de Cizhou, se spécialise dans le l'étude et l'enseignement du sūtra Avataṃsaka. C'est d'ailleurs par le biais de ce dernier qu'il rencontre et entretient des relations avec Tongyuan, puis Rurui (voir Wen 2018). Au cours d'un entretien informel avec une nonne du temple Pushou le 13 juillet 2018, il m'est également précisé que Mengcan est proche du père de Rurui, et qu'il la connaît ainsi personnellement depuis longtemps. Ces liens privilégiés expliquent la raison pour laquelle Mengcan vient s'installer entre 2003 et 2012 au temple Pushou, où il donne des cours sur le sūtra Avataṃsaka au sein de l'Institut. Par la suite, il fait restaurer par ses disciples le temple Zhenrong (真容寺), également sur le mont Wutai, et s'y installe en 2013 jusqu'à la fin de sa vie. Ses reliques y sont aujourd'hui conservées dans un stūpa.

comprend les programmes courts, notamment la classe de la retraite d'été (*anju ban*) et la classe de formation à l'étude du Vinaya (*lǚxue peixun ban*). On trouve d'autre part les cours préparatoires (*yuke ban*), dans lesquels sont compris à la fois les enseignements proposés aux laïcs et ceux pour les nonnes des deux premières années au sein du département d'étude de la discipline (*jiexue bu*), soit la classe élémentaire (*putong ban*). La quatrième catégorie est celle des cours de licence (*benke ban*) et rassemble les classes intermédiaires (*zhongji ban*) et supérieures (*gaoji ban*). La cinquième et dernière catégorie est celle des études de recherche post-diplôme (*yanjiu ban*) et est constituée des différentes classes des départements du Huayan (*huayan bu*), du Vinaya (*lǚyan bu*), et de la Terre Pure (*jingtū bu*). Le TAB. 4 reprend ces catégories générales et détaille les cursus spécifiquement proposés aux nonnes – ont été mis de côté les cours pour les laïcs, novices et postulantes – par ordre croissant de niveau.

Bien que n'étant pas l'Institut pour les nonnes le plus ancien de la période post-maoïste, ni le plus réputé pour ses programmes d'éducation supérieure – ces qualificatifs sont généralement attribués à l'Institut des nonnes du Sichuan – celui du mont Wutai est toutefois aujourd'hui le plus imposant en terme d'effectifs. Il semble toutefois que le nombre de nonnes recrutées chaque année pour les programmes de licence reste modeste par rapport aux instituts masculins renommés (Ji 2019, 187). Les quelques chiffres recueillis auprès de différentes sources, mais diffusés à l'origine par l'Institut des nonnes du mont Wutai, pourraient alors être instructifs. En 2008, l'Institut avait organisé dix-sept sessions de programmes courts (*lǚxue peixun ban* et *anju ban*) depuis son ouverture, avec un total de nonnes formées s'élevant à 2 435 (Yang Xiaoyan 2011, 23). Ce chiffre était passé à 3 326 en 2012 (Cochini 2015, 294), puis à 3 800 en 2014 si l'on en croit le site de l'époque. Cela signifierait que ces programmes courts enrôlent environ 150 étudiantes chaque année, ce qui est confirmé par le nombre de places disponibles selon les conditions de recrutement annuelles : quatre-vingt en 2014 puis quatre-vingt-dix en 2019 pour la classe de formation à l'étude du Vinaya, et soixante-six pour la classe de la retraite d'été depuis 2014, ce qui donnerait un total de 146 étudiantes recrutées en 2014 et 156 en 2019. Depuis 2011, année de l'enregistrement officiel de l'Institut, jusqu'à aujourd'hui, 350 des 367 nonnes enrôlées pour le programme de licence ont reçu leur diplôme, ainsi que vingt-neuf des soixante-et-une s'étant inscrites aux programmes de recherche²⁷. On

27. Selon le site actuel du temple Pushou, aux pages <http://www.pushousi.net/index.php/>

TAB. 4 : Coursus pour les nonnes à l'Institut du mont Wutai

Dénomination générale	Classes et niveaux	Durée
Formation (<i>peixun</i> 培训)	Classe de formation à l'étude du Vinaya (<i>lüxue peixun ban</i> 律学培训班)	env. 4 mois
	Classe de la retraite d'été (<i>anju ban</i> 安居班)	3 mois
Cours préparatoires (<i>yuke ban</i> 预科班)	Classe élémentaire (<i>putong ban</i> 普通班)	2 ans
Licence (<i>benke</i> 本科)	Classe intermédiaire (<i>zhongji ban</i> 中级班)	2 ans
	Classe supérieure (<i>gaoji ban</i> 高级班)	2 ans
Recherche (<i>yanjiu</i> 研究)	Département du Huayan : classe de recherche (<i>yanjiu ban</i> 研究班)	4 ans
	Département du Vinaya : classe d'introduction à la recherche (<i>yuyan ban</i> 预研班), classe de recherche (<i>yanjiu ban</i> 研究班), classe intermédiaire (<i>zhongji ban</i> 中级班)	information non disponible
	Département de la Terre Pure : classe élémentaire (<i>putong ban</i> 普通班), une classe d'introduction à la recherche (<i>yuyan ban</i> 预研班), une classe de recherche (<i>yanjiu ban</i> 研究班), une classe de pratique (<i>zhuanxiu ban</i> 专修班)	respectivement 3 ans, 3 ans, 5 ans, et 2 ans

obtient donc une moyenne de trente-neuf diplômées de licence par an depuis 2011, et de trois diplômées des programmes de recherche. Il est dès lors évident que les formations courtes durant les quelques mois de retraite d'été sont les plus populaires, demandant même pour la formation à l'étude du Vinaya un ajustement à la hausse du nombre de candidates admises ces dernières années. Cependant, l'Institut étant relativement récent, son potentiel quand au développement futur de l'éducation supérieure pour les nonnes ne peut être ignoré.

4.2.3 *L'expansion, l'Institut au temple-branche Dacheng*

C'est d'ailleurs cette volonté d'offrir une formation plus complète aux nonnes de l'Institut qui pousse le temple Pushou à s'étendre, et à ouvrir non seulement un temple-branche (*fenyuan*), mais également d'y établir une branche de l'Institut. Le tout dans un environnement citadin, qui permet un échange et une collaboration plus aisés avec les structures éducatives supérieures locales. La première étape de ce projet est constituée par la restauration et l'investissement en 2002 du temple Miaojixiang (妙吉祥寺) à Taiyuan, capitale de la province du Shanxi. Celui-ci collabore entre 2002 et 2007 avec l'école normale de Taiyuan (Taiyuan shifanxueyuan) pour fournir une éducation bouddhiste mais également universitaire et séculière avec des cursus en histoire, chinois classique, et éducation. Cette collaboration vise à former des nonnes de la « nouvelle ère » (*xin shidai* 新时代) – rhétorique employée notamment dans le domaine politique – capables de « s'adapter aux besoins de l'époque » (*shiying shidai yaoqiu* 适应时代要求)²⁸. C'est également au temple Miaojixiang que sont organisées dès 2002 les premières sessions de cours pour les laïcs et de camps d'été pour les étudiants. La coopération d'instituts d'études bouddhistes avec des universités séculières est d'ailleurs listée par Ji comme une stratégie marketing, visant non seulement à attirer un plus grand nombre d'étudiants mais aussi à valoriser les diplômes proposés par les instituts (Ji 2019, 185). Ces derniers, en recherche de légitimation et de reconnaissance par les instances officielles, mais manquant de coordination au niveau national, s'efforcent alors de se distinguer individuellement en

[index/info_13.html](http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_13.html) et http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_31.html.

28. Voir la page http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_31.html. La référence au clergé de la « nouvelle ère » ainsi qu'à ses capacités d'adaptation fait penser à l'identité collective de « nouveau saṅgha » (*xinseng* 新僧) qui émerge à l'époque républicaine par opposition au « vieux saṅgha » (*jiuseng* 旧僧), et est intimement liée au développement de l'éducation bouddhiste moderne (Lai 2014, 168). Cela suggère que l'éducation est encore aujourd'hui un critère de répartition du saṅgha selon cette dichotomie vieux/nouveau, ou ici moderne/contemporain.

proposant des programmes innovants.

En 2005, les autorités locales autorisent la restauration et la prise en charge de l'actuel temple Dacheng, situé dans la ville de Jinzhong en périphérie de Taiyuan, par le temple Pushou. En 2007, les résidentes du temple Miaojaxiang y emménagent. En 2011, lorsque l'Institut des nonnes du mont Wutai est officiellement enregistré en tant que tel, le temple Dacheng obtient également le statut de branche de l'Institut (*nizhong foxueyuan fenyuan*). Ce dernier, également appelé « département de la vaste érudition » (*guangxue bu*), n'est pas un centre du Vinaya comme le temple Pushou, et poursuit actuellement son partenariat avec l'école normale de Taiyuan, ce qui en fait une structure aux enseignements bouddhistes plus diversifiés, et plus largement ouverte à l'éducation séculière. Comme l'expose assez justement Mao (2015, 11), Rurui “attempted to build Pushou Temple into a college-style temple and to build Dacheng Temple into a temple-style college”.

La branche de l'Institut des nonnes du mont Wutai hébergée depuis 2007 au temple Dacheng propose donc de la même façon qu'au temple Pushou des programmes courts, ainsi que des programmes longs de premier cycle universitaire orientés cependant vers une formation professionnalisante et plus spécialisée (*dazhuan ban* 大专班). Le seul programme court est cependant la classe de la retraite d'été (*anju ban*). Selon les conditions de recrutement pour la session 2018, il est sensiblement similaire à celui qui se tient au temple Pushou, tout en étant plus inclusif. En effet, si l'on y accède avec l'accord de son établissement d'origine, sur entretien, et que de bons résultats ainsi qu'un comportement adéquat permettent ensuite d'intégrer le temple Dacheng, la limite d'âge pour candidater est plus haute qu'à l'Institut du mont Wutai puisqu'elle est de 55 ans au lieu de 45, et le nombre de places est limité à quatre-vingt personnes, non pas à soixante-six²⁹.

Les programmes longs sont autrement plus complexes, et l'organigramme ci-après (FIG. 7) pourra servir de repère en exposant la structure de l'Institut au temple Dacheng³⁰. Les nonnes hébergées au temple Dacheng, mais n'étant pas étudiantes de l'Institut, ainsi que les laïcs, novices et postulantes, peuvent rejoindre les différents

29. Voir la page concernant le recrutement 2018, http://www.pushousi.net/index.php/index/ashow_325.html.

30. Une grande partie des informations sur le temple Dacheng et son fonctionnement, y compris l'organigramme structurel reproduit et traduit ici, est issue du document sur le projet « Trois-Plus-Un » rédigé par l'une des nonnes du temple et transmis en 2017. Se référer à l'annexe B, p. 291. Peu d'informations sont en effet disponibles en ligne, et l'observation participante à Jinzhong s'est concentrée autour de l'association caritative et des laïcs.

services du département de protection du dharma (*hufa bumen* 护法部门) en charge de la gestion du temple. Les étudiantes ont quant-à-elles la possibilité d'intégrer deux départements au sein de l'Institut, celui des études bouddhistes (*fofa xuebu* 佛法学部), et celui des études séculières (*shifa xuebu* 世法学部). La majorité des cursus proposés au sein de ces départements sont de niveau licence (*benke*), soit d'une durée de trois ans. Même s'il existe des cursus de recherche (master et doctorat), notamment dans le département des études bouddhistes, ceux-ci n'ont pu ouvrir qu'à partir du milieu des années 2000 en fonction du nombre de diplômées des premières licences, et ne sont donc pas encore aussi développés qu'au temple Pushou. À ma connaissance, la classe de recherche ne recrute en effet ses premières étudiantes qu'en 2009. Ainsi, l'organigramme, fourni en 2017 mais basé sur des informations de 2008, ne peut être considéré que comme un modèle théorique et prévisionnel. Un autre élément qui va dans ce sens est d'ailleurs le nombre de spécialités du département des études séculières qu'il mentionne. En plus du chinois, de l'éducation, et de l'histoire déjà disponibles au temple Miaojixiang, on trouve ici la psychologie, l'art, et les langues étrangères. Cependant, depuis 2002 et jusqu'en 2010, les cursus ouverts aux étudiantes ne l'ont été que dans les trois premières spécialités : sur les sept promotions, quatre étaient des promotions de chinois, deux d'histoire, et une d'éducation. Les chiffres mentionnés dans le document dont est issu cet organigramme distinguent d'ailleurs la théorie de la pratique et séparent le « nombre de personnes actuel » du « nombre prévisionnel ». Si le temple souhaite à terme accueillir 500 personnes, elles ne sont alors en effet que 221, dont 114 au département des études bouddhistes (quatre-vingt nonnes et trente-quatre postulantes), trente au département des études séculières, et soixante-dix-sept au département de protection du dharma. Un entretien avec l'une des nonnes du temple Dacheng en juin 2017 révèle une augmentation, puisque cette dernière affirme qu'à ce moment là le temple ne compte pas moins de 260 résidentes³¹.

Le programme scolaire au département des études bouddhistes tourne autour de l'étude des sūtra principaux du bouddhisme, comme le sūtra Avataṃsaka (Huayan jing), le sūtra de Diamant (Jingang jing 金刚经), le sūtra des dix *cakrā* de Kṣitigarbha (Dasheng Dizang shilun jing 大乘地藏十轮经), le sūtra Amitābha (Amituo jing 阿弥陀经), etc.³², cours donnés par Mengcan avant son décès. Rurui est quant-à-

31. Entretien formel réalisé au temple Dacheng le 2 juin 2017, voir annexe A.

32. Pour les références dans le canon, voir respectivement T no.0279, 10 ; T no.0235 à no.0239, 8

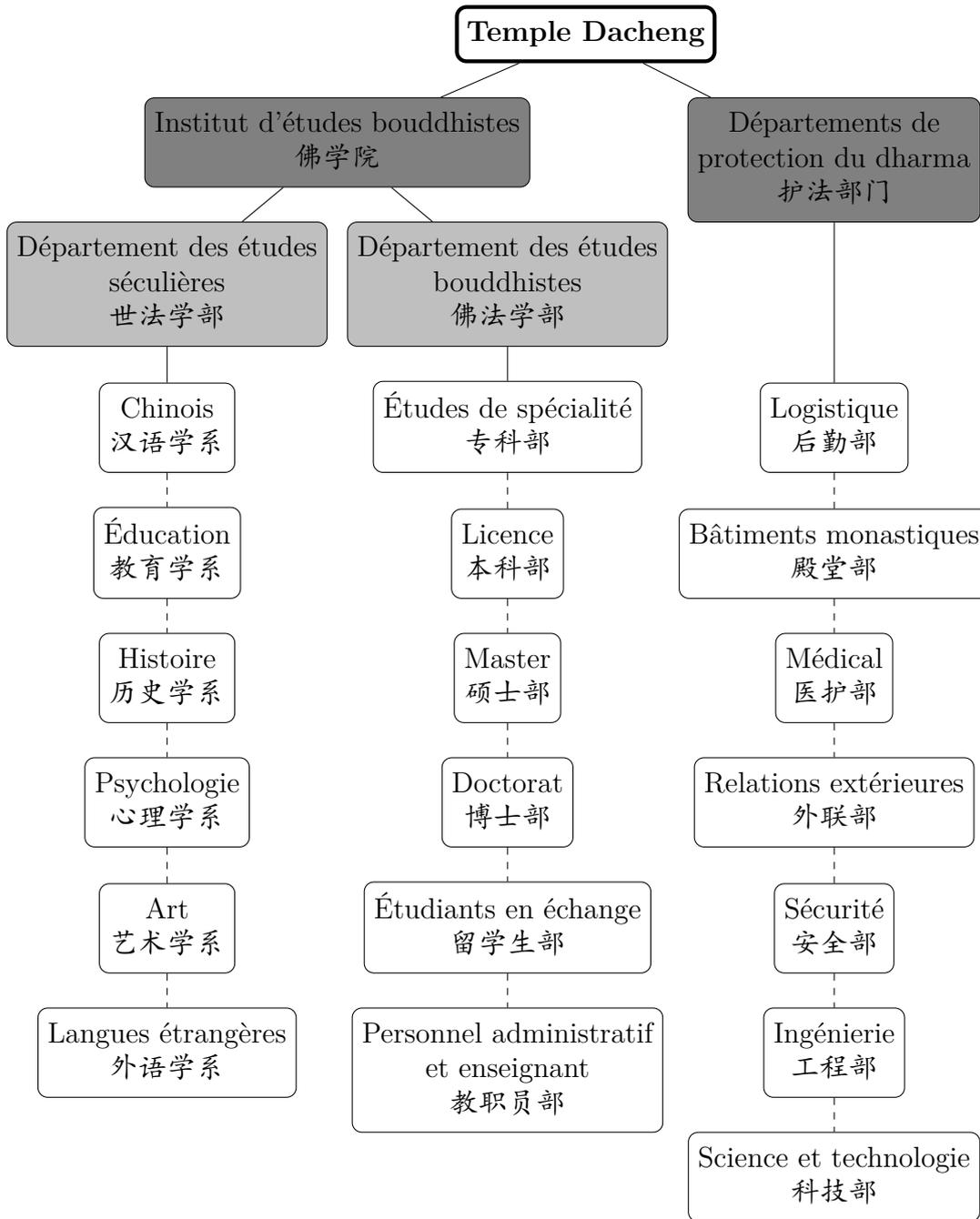


FIG. 7 : Organigramme structurel du temple Dacheng

elle en charge des enseignements sur le Dharmaguptaka Vinaya. Au département des études séculières, le programme inclus des cours sur les œuvres historiques, des cours de chinois classique et moderne, d'histoire ancienne et moderne, de philologie, philosophie, anglais, informatique, politique religieuse, etc., et sont dispensés par des professeurs de l'école normale.

Le temple Dacheng héberge donc, de manière assez complémentaire au temple Pushou, une branche de l'Institut proche du système universitaire de l'éducation séculière, et capable de fournir aux nonnes de plus larges opportunités de professionnalisation. D'autre part, il est plus éclectique dans les enseignements bouddhistes qu'il propose, attirant ainsi les étudiantes qui ne souhaitent pas particulièrement se spécialiser dans l'étude du Vinaya. C'est là toutefois l'image qu'il souhaite se donner, et les programmes et cursus présentés ci-dessus, bien que partiellement mis en place, ne doivent être compris que comme un idéal vers lequel il tend sur le long terme. À elles deux cependant, les branches de l'Institut des nonnes du mont Wutai fournissent un modèle assez complet de ce que peut être l'éducation supérieure bouddhiste pour les nonnes à l'époque contemporaine.

L'Institut des nonnes du mont Wutai hérite dans un premier temps des instituts d'études bouddhistes modernes et des modèles plus récents proposés par Longlian et Tongyuan en ce qu'il suit un programme scolaire rationalisé, met en œuvre des méthodes éducatives modernes, un système d'évaluation et de délivrance des diplômes, ou encore introduit dans son programme des matières séculières, des enseignements sur la pensée politique, de l'éducation civique. Mais il s'en distingue toutefois par son ancrage contemporain dans le processus d'étatisation de l'éducation monastique depuis 1949, par sa subordination aux fonds gouvernementaux, ses programmes d'éducation supérieure en partenariat avec une université séculière, ou l'utilisation des nouvelles technologies. Il est par ailleurs difficile de déterminer avec précision l'influence d'un tel institut sur le développement général de l'éducation supérieure pour les nonnes. Par comparaison, l'Institut des nonnes du Sichuan, premier institut ouvrant aux seules nonnes l'accès aux études supérieures, est plus réputé dans ce domaine. Celui du mont Wutai est notamment moins sélectif dans le niveau minimum d'éducation requis pour ses candidates – collègue (*chuzhong*) contre lycée (*gaozhong* 高中) – et ses programmes courts, en particulier la classe de formation à l'étude du Vinaya, sont toujours plus populaires que ses cursus de licence et de recherche. Néanmoins, si son

pour les différentes traductions du sūtra de Diamant ; T no.0411, 13 ; et T no.0366, 12.

développement plus récent ne permet pas d'avoir autant de recul sur son influence, il a certainement le potentiel pour devenir une référence en matière d'éducation bouddhiste féminine. Ses revenus, assurés par sa renommée, ses relations avec les instances dirigeantes, et son installation sur un site particulièrement touristique, lui assurent plus de possibilités que la plupart des structures éducatives pour les nonnes, et qu'un certain nombre de structures dédiées aux moines. Il reste un modèle qui est exporté par ses anciennes étudiantes, et des tentatives d'exportation à l'international sont également faites par Rurui, son ambassadrice. Lors d'un déplacement en Thaïlande, à Bangkok, à l'occasion de la dixième célébration internationale du jour de Vesak des Nations Unies en 2013, elle présente notamment une contribution intitulée "Ideas and Practices on Sangha Education of Wutaishan Bhiksuni Academy of China" au sein du symposium "Education and Global Citizenship : a Buddhist Perspective"³³.

Le modèle développé par l'Institut des nonnes du mont Wutai donne alors à voir comment la politique d'intégration d'étude et de la pratique développée en 1992 par l'ABC peut s'exprimer à l'époque contemporaine. Il semble qu'il soit en effet capable d'estomper les apparentes contradictions entre traditionnel et moderne, vieux et nouveau, temples et instituts, en combinant ces éléments au sein d'une même structure cohérente. On peut cependant se poser la question de la légitimité de ce modèle dans le contexte bouddhiste institutionnel contemporain, et de ce qu'il entend promouvoir en terme d'opportunités pour les nonnes.

33. Voir la page concernant les intervenants du symposium http://www.undv.org/vesak2013/en/guest_speaker.php, et spécifiquement la page http://www.undv.org/vesak2013/paper/bhikkhuni_shi_rurui.pdf pour l'intervention de Rurui.

Chapitre 5

Légitimation et émancipation : l'éducation supérieure des nonnes bouddhistes

De manière générale, il existe assez peu de travaux académiques qui traitent du lien entre l'évolution de la place de la femme et la modernisation de la religion au cours du xx^e siècle. Les deux phénomènes sont en effet traités en parallèle selon diverses orientations disciplinaires, mais ne se rejoignent pas. Dans l'ouvrage de Hershatter traitant de la situation des femmes chinoises au siècle dernier par exemple, il est simplement mentionné que les groupes religieux deviennent dans la seconde moitié du xx^e siècle des lieux de regroupement et de développement d'un certain activisme à tendance féministe, notamment avec l'apparition des "women's studies" (Hershatter 2007, 101). Plusieurs études tentent cependant de palier à cette lacune, et ce notamment depuis les années 1990-2000¹. On conçoit alors assez aisément que le champ spécifique des études bouddhistes soit rarement mis en relation avec celui des études de genre, et que la place occupée par les femmes dans le développement de l'éducation bouddhiste moderne soit d'autant négligée – chez Welch notamment, mais également chez ses successeurs (Travagnin 2017, 227-228). Sur la base de ce qui a été avancé dans le chapitre précédent, il s'agira ici de se pencher sur les spécificités de l'éducation des nonnes bouddhistes à l'époque contemporaine en Chine continentale. Celle-ci s'inscrit principalement dans un processus entamé au début de xx^e siècle de légitimation des femmes, et des nonnes en particulier, en tant qu'actrices indé-

1. Kang Xiaofei est souvent considérée comme la pionnière dans ce domaine (voir Kang 2016)Kang2017WomenGenderReligion, mais d'autres ont également apporté une contribution significative. On peut entre autres se référer aux travaux publiés par U. King (2004) et Valussi (2019, 2020).

pendantes au sein de la société chinoise, du saṅgha et des institutions bouddhistes. Légitimation qui passe dans un premier temps par leur capacité à s'intégrer au système institutionnel, et à devenir des nonnes « spécialistes religieuses » ou « cadres » conformes aux attentes du politique. Dans un second temps, elle passe par la revendication d'un niveau d'éducation équivalent à celui des moines, et par la mise en avant de compétences nécessaires à la société. Dans les deux cas, la répartition genrée des places et positions au sein de la hiérarchie bouddhiste est remise en question par l'émancipation des nonnes grâce à l'éducation.

5.1 La politique dans l'éducation, ou la fabrique institutionnelle du bouddhisme contemporain

Qu'entend-on lorsque l'on parle d'institutionnalisation du bouddhisme, et qu'est ce que cela signifie spécifiquement dans le domaine éducatif? Comme il a été évoqué au cours de la section 4.1, de nombreux travaux académiques abordent la question des relations entre l'éducation bouddhiste moderne et son contexte institutionnel, mais ceux-ci s'intéressent majoritairement à la période de l'avènement du système éducatif moderne, à savoir la fin du XIX^e et la première moitié du XX^e siècle. Peu fournissent des éléments sur la situation après la fin de l'ère maoïste, et il s'agit alors ici, à travers l'exemple de cet institut « modèle » financé par l'État qu'est l'Institut des nonnes du mont Wutai, de donner un aperçu de ce à quoi peut ressembler l'institutionnalisation de l'éducation bouddhiste à l'époque contemporaine. D'autre part sera posée la question de l'utilisation de l'éducation religieuse par le politique pour produire un saṅgha conformes à ses attentes, et réciproquement celle du positionnement du saṅgha, mais surtout des nonnes, en tant qu'actrices légitimes de la société chinoise par la mise en place de programmes éducatifs. En quoi les stratégies adoptées, par les instances dirigeantes et par les leaders bouddhistes, relèvent-elles d'une position séculariste ou de légitimation? Les instituts ont-ils pour but aujourd'hui de former des spécialistes religieux ou des cadres? Quelle position est adoptée par l'Institut et en quoi cette position est-elle spécifiquement bénéfique aux nonnes?

Par souci de clarté, il me faut dans un premier temps donner en quelques lignes la définition sur laquelle je me base lorsqu'il est question d'institutionnalisation. Il s'agit de celle de Ji, elle-même basée sur la définition développée par Anthony Giddens (1938-), sociologue britannique :

[...] une « institution » peut être conçue comme le modèle général de reproduction de règles et de ressources. Si une organisation est reconfigurée par le dispositif institutionnel externe qui l'englobe, de sorte que sa structure et ses règles de reproduction et de distribution des ressources tendent à devenir identiques à celles de son environnement institutionnel, alors elle peut être considérée comme une organisation « institutionnalisée ». Dans le cas de la religion en Chine, les institutions régulent la vie collective et ce faisant influent sur la transmission, la mobilisation, les discours et les pratiques au sein de la sphère religieuse.²

Par extension, l'institutionnalisation est en Chine le processus selon lequel une organisation, religieuse ou non, se met à reproduire et à diffuser le système normatif préconisé par les instances politiques et légales, et dans le cas d'une organisation bouddhiste par les structures et dispositifs encadrant le religieux. Les instituts d'études bouddhistes sont alors dès leur création, comme on a pu le voir précédemment, dépendants du modèle éducatif promu par le gouvernement, par l'ACB depuis 1929 puis par l'ABC à partir de 1953. L'une des manifestations de cette influence, outre la mise en place de méthodes et d'enseignements modernes propres à l'éducation séculière et uniformisés, est l'intégration de cours d'éducation civique et de pensée politique aux programmes scolaires des instituts d'études bouddhistes. De manière plus générale, l'apprentissage de la gestion des relations entre le politique et le religieux fait partie intégrante de l'éducation monastique à l'époque contemporaine, puisque “[...] if one becomes a Buddhist in a Communist country Buddhist symbols are discursively constructed and understood in relation to the dominant (or state-supported) discourse of Communism.” (Van der Veer 2011, 237). Dans ce domaine, l'Institut des nonnes du mont Wutai propose durant ses cursus longs des cours sur les politiques publiques et législations religieuses (*zongjiao zhengce faqui* 宗教政策法规), sur la politique actuelle (*shishi zhengzhi* 时事政治), des cours d'éducation patriotique (*aiguo zhuyi jiaoyu* 爱国主义教育), ou encore traitant des connaissances de base en terme de santé mentale et physique (*jichu xinli weisheng zhishi* 基础心理卫生知识 et *jichu shengli weisheng zhishi* 基础生理卫生知识) (Yang Xiaoyan 2011, 40-41). Sur WeChat, le temple se fait également depuis février 2020 le relais auprès des internautes des politiques de santé quant à la crise sanitaire, ce qui laisse entrevoir le rôle d'information similaire que peut jouer l'Institut auprès des nonnes

2. L'original en anglais se trouve dans le texte de Ji (2008, 239-240), et la version française donnée ici est issue de Palmer (2009, 21).

étudiantes.

L'institutionnalisation de l'éducation bouddhiste à l'époque contemporaine vise toujours à former des moines et nonnes citoyens et citoyennes, acteurs et actrices légitimes capables de s'impliquer dans la construction de l'État-nation et de la société chinoise (Ji 2011b, 25). Par rapport à l'ère républicaine cependant, les relations de l'éducation bouddhiste au politique à partir des années 1980 relèvent davantage du développement d'une conscience patriotique que de celui d'une conscience nationale, et s'inscrivent dans un processus de sécularisation d'autant plus poussé. La réorganisation de ces relations s'exprime de manière assez ostentatoire sur les réseaux sociaux pour les instituts les plus proches du pouvoir. Les développements les plus récents pour l'Institut des nonnes du mont Wutai incluent notamment la mise en avant des cérémonies de lever de drapeau depuis 2018 sur WeChat, menées par les étudiantes elles-mêmes. En juin 2020, un billet à ce sujet est publié sur le compte officiel de l'abbesse à l'occasion de la fête des bateaux-dragons (Duanwu jie 端午节), sous le titre de « Moines, nonnes, sans famille, patriotes » (*Chujia wujia aiguo jia* 出家无家爱国家). Un titre qui joue sur le terme *jia*, « famille », désignant le saṅgha comme des personnes « sorties de la famille » (*chujia*), « sans famille » (*wujia*), mais faisant néanmoins partie de la « famille des patriotes » (*aiguo jia*). L'article qui suit est accompagné d'un discours politico-religieux affirmant que « le patriotisme est multiforme, et se faire moine ou nonne est également une manifestation de l'amour à la patrie, de même que pratiquer le bouddhisme est un moyen de repayer les bienfaits du pays. »³. Sur le compte WeChat du projet « Trois-Plus-Un », la photo du lever de drapeau est d'autre part la miniature de l'appel à candidature pour la classe d'étude du Vinaya (*lǚxue ban*) en janvier 2020⁴.

Les organisations bouddhistes, y compris les instituts, se positionnent alors différemment au sein de leur environnement institutionnel à l'époque contemporaine, en fonction notamment de leurs relations au pouvoir. D'après l'exemple de l'Institut des nonnes du mont Wutai, un degré élevé d'institutionnalisation à l'époque contemporaine se traduit alors dans le domaine éducatif bouddhiste par l'obtention de financements gouvernementaux, la mise en place d'enseignements liés à la politique et/ou au civisme, l'emploi de discours politisés emprunts d'une rhétorique patriotique, etc.

3. “爱国有多种形式方法，出家也是一种爱国的表现，修行也是报答国家恩的一种方法”。Le billet est publié le 25 juin 2020 sur le compte WeChat officiel “Rurui fashi”.

4. Les miniatures de ces deux billets utilisent d'ailleurs la même image de lever de drapeau. Des captures d'écran ont été jointes à l'annexe B, p. 286.

Proche du pouvoir, l'abbesse et présidente de l'Institut l'est certainement, puisqu'elle assume de hautes responsabilités au sein des sphères officielles. De manière assez notable, elle fait partie depuis 1997 du groupe des vice-présidents (*fuhuizhang*) de l'association bouddhiste du Shanxi, ainsi que de celui des vice-présidents de l'ABC depuis 2010, deux postes préalablement occupés par Tongyuan et Longlian. La notice biographique de Rurui trouvée sur le site de l'ABC mentionne également, entre autres, sa nomination en tant que membre du conseil de l'association bouddhiste du Shanxi en 1997, en tant que secrétaire générale adjointe (*fumishuzhang* 副秘书长) de l'ABC en 2002, et son appartenance à la CCPPC (Péronnet 2020, 148-149)⁵. Depuis 2015 et l'ouverture de la neuvième session du conseil de l'ABC, Rurui occupe d'autre part les fonctions de directrice adjointe (*fuzhuren* 副主任) du comité pour l'administration et les méthodes d'enseignement du bouddhisme chinois (*hanchuan fojiao jiaowu jiaofeng weiyuanhui* 汉传佛教教务教风委员会), et préside en 2019 sur le mont Wutai la troisième rencontre de ce comité (Li Xinghai 2019b)⁶. Au cours de cette même rencontre, le directeur (*zhuren* 主任), le moine Daoci (道慈 1953-), réaffirme la direction prise par ce comité éducatif : il doit encourager l'esprit patriotique et socialiste, aller dans le sens de la politique de « sinisation du bouddhisme de la nouvelle ère » (*xin shidai fojiao zhongguohua* 新时代佛教中国化) mise en place fin 2018, promouvoir un haut niveau d'instruction pour le saṅgha et tenter d'améliorer la systématisation du bouddhisme⁷. Un tel engagement met alors en avant la profonde intrication du politique et du religieux en Chine à l'époque actuelle, ainsi que leur influence réciproque. L'éducation étant un enjeu central pour ces deux institutions, l'intervention du politique dans les affaires éducatives religieuses, afin de servir des buts qui lui sont propres et avec le concours de leaders bouddhistes hautement intégrés dans l'appareil officiel, n'est pas surprenante. À l'inverse, de manière plus diffuse, on entrevoit comment des leaders comme Rurui, de par leurs positions au sein de comités éducatifs par exemple, pourraient influencer les politiques en leur faveur, et légitimer les structures éducatives qu'ils mettent en place.

5. Voir également la notice biographique en question à la page <http://www.chinabuddhism.com.cn/djc/jj1sh/2015-04-25/8619.html>. Rurui est référencée comme vice-présidente de l'ABC notamment sur la page de « l'appareil de direction » (*lingdao jigou* 领导机构), disponible à l'adresse <http://www.chinabuddhism.com.cn/ldjg/>.

6. Les responsables et membres des différents comités de cette neuvième session sont listés sur la page « appareil permanent » (*changshe jigou* 常设机构) de l'ABC, <http://www.chinabuddhism.com.cn/cs1/2015-05-04/8823.html>. Les femmes faisant partie de ces comités sont aisément identifiables car signalées par le caractère *nü* 女 (femme) entre parenthèses accolé à leur nom.

7. Un discours repris sur plusieurs sources bouddhistes en ligne, voir par exemple <http://fh.china.com.cn/ch2017/zx/2019-08-22/3728.html>.

Dans un premier temps, les moines ou nonnes bouddhistes qui souhaitent établir ce type de structure doivent composer avec un certain nombre de réglementations visant à garder le contrôle du système éducatif. Les autorités politiques et administratives s'insèrent notamment dans le mode d'évaluation et la délivrance de diplômes, ou encore se rendent indispensables au processus de validation et d'officialisation de toute forme d'éducation religieuse. Le politique participe ainsi à la création d'un cadre éducatif orthodoxe au sein duquel sont formés des membres du saṅgha conformes aux attentes qu'il formule. La section de l'amendement 2017 aux Régulations sur les Affaires Religieuses traitant de l'éducatif et du personnel enseignant mentionne entre autres que :

(Article 16) Les structures éducatives religieuses mettent en place un système spécifique de détermination des qualifications des professeurs, d'examen et d'attribution des titres professionnels, ainsi que de délivrance de diplômes universitaires aux étudiants, les mesures concrètes étant formulées séparément par le département des affaires religieuses du Conseil des Affaires d'État.

(第十六条) 宗教院校实行特定的教师资格认定、职称评审聘任和学生学位授予制度，具体办法由国务院宗教事务部门另行制定。

(Article 18) Les groupes et temples religieux, temples taoïstes, mosquées, églises (ci-après désignés par *si guan jiaotang*), s'ils développent la formation du personnel enseignant ou administratif religieux, ou des formations éducatives religieuses de plus de trois mois, doivent se déclarer au département des affaires religieuses du district au niveau municipal ou supérieur, pour examen et approbation.

(第十八条) 宗教团体和寺院、宫观、清真寺、教堂（以下称寺观教堂）开展培养宗教教职人员、学习时间在3个月以上的宗教教育培训，应当报设区的市级以上地方人民政府宗教事务部门审批。⁸

D'autre part, le personnel enseignant religieux (*zongjiao jiaozhi ren yuan* 宗教教职人员) est également encadré, puisqu'il doit s'inscrire officiellement auprès du département des affaires religieuses du district (*xianji* 县级) ou d'un niveau supérieur afin de se livrer à des activités d'enseignement, ce qu'ils ne peuvent plus faire s'ils n'obtiennent pas, ou perdent cette qualification officielle (Ji 2019, 199). Toute initiative qui va à l'encontre de ce système subit des critiques non-voilées, y compris dans

8. Voir le site du gouvernement chinois et la page dédiée à cet amendement http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm.

les publications académiques. Selon Li Xiangping par exemple, l'un des problèmes de l'éducation bouddhiste depuis les années 1980 est le développement exponentiel de structures « petites et incomplètes » (*shao er bu quan* 小而不全), qui gaspillent les ressources éducatives, n'en font qu'à leur tête dans la mise en place du système éducatif, et ainsi ne peuvent bénéficier des capacités de légitimation des politiques éducatives officielles (Li Xiangping 2015, 37).

Dans ce contexte, s'accommoder de l'implication du politique dans l'éducation religieuse fait donc partie du jeu, et l'encourager fournit également aux instituts et autres structures éducatives bouddhistes une légitimation institutionnelle. Du point de vue du « paradigme du renouveau » (Goossaert 2005a, 19), mettre en avant un haut degré d'institutionnalisation ou de familiarité avec les autorités encadrantes relève alors d'avantage de la stratégie que de l'asservissement, protégeant la position des leaders bouddhistes et de leurs organisations, et leur assurant un certain degré d'autonomie. Il peut alors s'agir d'une stratégie de légitimation politique ou de simple marketing. Après les échecs des tentatives de centralisation en effet, les initiatives dans le domaine éducatif se font plus variées, elles sont soutenues par des autorités locales au pouvoir croissant, et ne nécessitent plus en pratique l'approbation de l'ABC. Il faut ainsi se diversifier, se spécialiser dans un contexte de plus en plus compétitif (Ji 2019, 178-185). Si l'Institut des nonnes du mont Wutai met l'accent sur son expertise du Vinaya et sa collaboration avec une université séculière pour se démarquer, il choisit également de faire valoir son ancrage institutionnel et sa reconnaissance officielle par les différents niveaux hiérarchiques de l'ABC afin d'attirer les nouvelles étudiantes. À titre d'exemple, l'appel à candidature pour la classe de la retraite d'été en 2019 rappelle que : « Avec la sollicitude du Parti et du gouvernement, avec le soutien de l'association bouddhiste provinciale et de l'association du mont Wutai, le temple Pushou a organisé avec succès la vingt-deuxième session de la classe de la retraite d'été [en 2018]. »⁹.

L'Institut des nonnes du mont Wutai se vante également d'« observer scrupuleusement » (*keshou* 恪守) les politiques éducatives et d'avoir assimilé la « quintessence du système éducatif contemporain » (*xiandai jiaoyu zhidu zhi jinghua* 现代教育制度之精华). Il met explicitement en avant sur le site du temple Pushou son respect de

9. “在党和政府的关怀下，在省佛协、五台山佛协的支持下，普寿寺已成功举办了二十二届安居班”。 Voir la page du site correspondante, http://www.pushousi.net/index.php/index/ashow_338.html. La même phrase était utilisée dans l'appel à candidature de 2015.

la réglementation quant aux qualifications des enseignants : « L'Institut possède un groupe de professeurs du dharma à la fois intègres et talentueux, qui ont été reconnus comme enseignants qualifiés par l'ABC, et qui possèdent un niveau académique d'étude du bouddhisme. »¹⁰. Des observateurs extérieurs au temple et à l'Institut font par ailleurs étalage de cette même conformité. Dans un article sur le groupe de direction de la huitième session de l'ABC en 2010, l'auteur attribue en effet la réputation de Rurui à sa création de l'Institut des nonnes du mont Wutai, ce dernier étant décrit comme conforme aux attentes de la « nouvelle ère » (*xin shidai*)¹¹ quant à l'éducation du saṅgha, « encensé publiquement » (*koubei* 口碑) par le monde bouddhiste, « loué » (*zanyu* 赞誉) et « approuvé » (*rentong* 认同) par l'ensemble de la société chinoise (Li Yunhua 2010, 18). Une caractéristique qui n'est pas mise en avant par tous les leaders bouddhistes en charge de structures éducatives, mais qui est néanmoins valorisée comme le signe d'une institutionnalisation réussie.

Ainsi Rurui a-t-elle réussi à adapter avec succès le système éducatif qu'elle a conçu aux attentes de son environnement institutionnel, en autorisant le politique à s'exprimer à travers l'Institut. Elle utilise également la position stratégique de ce dernier pour justifier l'obtention d'un soutien symbolique et financier, et ainsi offrir aux nonnes une éducation supérieure qualitative leur permettant de devenir par la suite des actrices légitimes du bouddhisme contemporain.

Ces nonnes, ayant reçu une éducation supérieure au sein d'un institut d'études bouddhistes soutenu et reconnu par l'État, sont-elles formées pour devenir des cadres ou des spécialistes religieuses ? Lorsque l'on parle ici de « cadres », on veut désigner les personnes hautes placées au sein des institutions représentantes du bouddhisme, institutions faisant l'intermédiaire entre les différentes organisations bouddhistes et l'État, comme l'ABC et ses subdivisions administratives jusqu'au niveau local. Ces personnes ont en général des responsabilités dans les domaines de la gestion et de l'administratif, et si l'on emprunte le vocabulaire du monde du travail, se définissent comme l'« ensemble du personnel d'une entreprise investi d'une fonction de comman-

10. “学院拥有一批德才兼备、获得中国佛教协会师资认证资格，具有一定佛教学术水平的法师队伍”。 Voir http://www.pushousi.net/index.php/index/info_13.html.

11. Un terme qui, on l'a vu dans la section 4.2.3, est utilisé pour caractériser les nonnes formées au temple Dacheng, en collaboration avec l'école normale de Taiyuan. Le terme est également fréquemment utilisé dans les discours politisés, et récemment, depuis le dix-neuvième Congrès national du Parti communiste chinois (Quanguo daibiao dahui 全国代表大会) en 2017, associé aux nouveaux développements de la politique socialiste : on entre alors dans une « nouvelle ère du socialisme aux caractéristiques chinoises » (*zhongguo tese shehuizhuyi xin shidai* 中国特色社会主义新时代).

dement, de contrôle, de direction.»¹². Les spécialistes religieux peuvent quant-à-eux être identifiés par leurs qualifications dans les domaines spirituels et rituels et les services qu'ils peuvent rendre dans ces domaines, qui sont dans le cas du saṅgha à la base du contrat passé avec la société. Pour Goossaert, quatre types d'idiomes sont utilisés pour décrire ces spécialistes : celui de l'accomplissement spirituel, de l'érudition, de la filiation et de la transmission aux disciples, et du leadership (Goossaert 2008). Une seule personne peut d'ailleurs tout à fait réunir plusieurs de ces idiomes, ce qui est le cas pour Rurui. La légitimation de son autorité en tant que spécialiste religieuse, abbesse d'un large temple du bouddhisme chinois, passe selon ses pairs et les laïcs qui l'entourent par ses facultés extraordinaires de guérison et de clairvoyance, son érudition et son expertise du Vinaya, ainsi que ses capacités fédératrices (Péronnet 2020, 129-130). D'autre part, ses nombreuses fonctions au sein des organes bouddhistes comme l'ABC ou l'association provinciale du Shanxi lui valent également sans aucun doute le qualificatif de « cadre ».

À première vue, répartir les membres du saṅgha en fonction de leur statut de « cadre » ou de « spécialiste religieux » fait apparaître une dichotomie qui résonne avec celle qui existe en théorie entre étude et pratique, ou entre instituts et temples. Cependant, de la même façon que pour ces dernières, une telle répartition n'est pas aussi évidente. En Chine contemporaine, l'institutionnalisation du bouddhisme rend ardue toute tentative de définition claire de ces deux champs qui bien souvent se croisent : si l'on peut être spécialiste religieux sans être cadre, l'inverse est difficilement possible. D'autre part la légitimation institutionnelle devient de plus en plus nécessaire pour justifier de son existence en tant que spécialiste religieux. Les instituts d'études bouddhistes participent à ce processus d'hybridation, puisqu'ils forment des spécialistes capables de revendiquer une bonne maîtrise académique et pratique du bouddhisme, mais aussi des capacités de gestion et d'administration. La plupart des abbés et abbesses des grands temples de Chine continentale, issus de la « nouvelle génération » et ayant été ordonnés après 1980, ont intégré des instituts d'études réputés et sont aujourd'hui hauts-placés au sein de l'ABC ou de l'une de ses sous-divisions. Selon les recherches de Ji, sur les seize vice-présidents appartenant au clergé du bouddhisme chinois au cours de la huitième session du conseil de l'ABC (2010-2015), treize ont étudié au sein d'un institut, dont onze à l'Institut Bouddhiste de Chine (Zhongguo foxueyuan) ou l'une de ses branches. Parmi les seize également, onze dirigent ou ont dirigé un ou plusieurs instituts (Ji 2019, 192-194). D'autre part,

12. Se référer au site du CNRTL, à la page <https://www.cnrtl.fr/definition/cadre>.

sur les treize issus d'instituts, tous sauf un ont obtenu, en plus de la vice-présidence de l'ABC, des postes de direction au sein des associations bouddhistes de niveau provincial, municipal ou local¹³. Ainsi, passer par les instituts d'études bouddhistes – et en particulier par l'Institut national et ceux de renommée majeure comme l'Institut des nonnes du Sichuan dont vient Rurui – confère aux spécialistes religieux un capital symbolique significatif. Grâce à ce capital et à la légitimation institutionnelle qui en découle, ceux-ci peuvent obtenir des positions de cadres mais aussi d'abbé ou d'abbesse, et reproduire ce modèle de production d'élites institutionnelles et religieuses en créant leur propres instituts d'études.

Dans le cas de l'Institut des nonnes du mont Wutai, parfait exemple de ce modèle de production, ce qu'il faut retenir c'est sa capacité à fournir spécifiquement aux nonnes l'opportunité d'être légitime en tant que spécialistes religieuses au sein du saṅgha, mais également en tant que cadres au sein d'institutions comme l'ABC, au même titre que les moines. D'autant qu'à cet égard, il reste du chemin à faire. En 2010, Rurui est la seule femme vice-présidente de l'ABC, et son intégration ne passe pas inaperçue. Une courte note apparaît en effet dans l'article sur le groupe de direction de la huitième session du conseil de l'ABC mentionné plus haut sous le titre « Une nonne intègre le groupe de direction » (*Biqiuni jinru lingdao banzi 比丘尼进入领导班子*) (Li Yunhua 2010, 18). Aujourd'hui, elle est également l'une des neuf femmes membres permanentes de la neuvième session, sur 145 membres¹⁴. Sur les 273 membres des différents comités de cette neuvième session, on trouve par ailleurs trente-deux femmes, et Rurui est la seule à occuper un poste de directrice adjointe¹⁵. Les femmes représentent alors actuellement environ 7% des membres permanents du conseil, et environ 12% des membres de comités. Si Rurui est alors relativement

13. Shenghui (圣辉 1951-) est président de l'association bouddhiste du Hunan (湖南), Jingghui (净慧 1933-2013) a été président de l'association bouddhiste du Hebei (河北), Xuecheng (学诚 1966-) a été président de l'ABC et de l'association bouddhiste du Fujian, Yongshou (永寿 1963-) est président de l'association bouddhiste du mont Emei, Mingsheng (明生 1960-) est président de l'association bouddhiste du Guangdong (广东), Juexing (觉醒 1970-) est président de l'association bouddhiste de Shanghai (上海), Rurui est vice-présidente de l'association bouddhiste du Shanxi, Miaojiang (妙江 1952-) est président de l'association bouddhiste du Shanxi, Xincheng (心澄 1963-) est président de l'association bouddhiste du Jiangsu, Daoci (1953-) est président de l'association bouddhiste du mont Putuo, Chunyi (纯一 1964-) est président de l'association bouddhiste du Jiangxi, et Zhengci (正慈 1971-) est président de l'association bouddhiste du Hubei. Seule Rurui, une nonne, n'est que vice-présidente au sein de ces associations provinciales, municipales ou locales.

14. Se référer à la page listant les membres permanents de la neuvième session du conseil de l'ABC sur le site de l'Association, <http://www.chinabuddhism.com.cn/js/hb/2016-11-11/12109.html>.

15. Voir la page « appareil permanent » (*changshe jigou*) sur le site de l'Association, <http://www.chinabuddhism.com.cn/cs1/2015-05-04/8823.html>.

bien placée pour promouvoir les intérêts des nonnes, et notamment dans le domaine éducatif, ce n'est pas le cas pour la plupart d'entre elles, et produire des cadres au sein de l'Institut des nonnes du mont Wutai pourrait remédier à cette situation de sous-représentation.

L'adoption d'un système éducatif moderne, influencé par le politique et le religieux et permettant de former dans les instituts d'études bouddhistes les futurs spécialistes religieux et/ou cadres, relève pour conclure à la fois d'une stratégie de contrôle et de sécularisation pour les instances dirigeantes, et d'une stratégie de légitimation pour les temples. Lorsque l'on a à faire à un institut d'études supérieures pour les nonnes, l'enjeu est alors double, puisqu'il s'agit de produire des membres du saṅgha légitimes dans leurs interactions avec leurs pairs et avec la société, mais également des cadres capables de prendre leur place au sein d'institutions décisionnaires à dominante masculine. Elles possèdent ainsi le potentiel pour promouvoir les intérêts de l'ensemble de la communauté féminine, et pour participer activement aux transformations du bouddhisme contemporain.

5.2 L'éducation des nonnes entre représentations genrées et professionnalisation

La question de l'éducation monastique féminine est intimement liée aujourd'hui, mais également dès le début du XX^e siècle, au développement du système éducatif moderne, ce dernier ayant été un facteur d'émancipation pour les femmes chinoises en général. Dans le cas des femmes bouddhistes et des nonnes en particulier, c'est notamment par les instituts d'études bouddhistes, mais également toute autre initiative dans le domaine éducatif, que passe l'émancipation. Ce terme, plutôt que ceux d'« affranchissement » ou de « libération », est souvent associé à l'évolution de la condition féminine, et c'est celui que l'on emploiera dans cette section, en gardant à l'esprit son acception dans sa forme verbale de « Libérer d'un état de dépendance, d'une sujétion juridique, morale ou sociale. »¹⁶. Si déterminer le degré d'accomplissement d'un tel projet sort du simple cadre de cette recherche, il s'agira de réfléchir à sa mise en application dans le contexte des communautés de nonnes bouddhistes,

16. Voir la notice correspondante sur le CNRTL, <https://www.cnrtl.fr/definition/émanciper>.

et à son rapport avec le développement de l'éducation moderne au sein de ces communautés. L'accès à l'éducation a en effet permis aux nonnes de légitimer leur place en tant qu'actrices du saṅgha et de la société chinoise, mais également d'accéder, en particulier à l'époque contemporaine, à des positions de responsabilité au sein des institutions bouddhistes. D'autre part on le verra, jouer sur le genre et les représentations qui y sont associées, notamment dans le bouddhisme, peut être un moyen pour les nonnes de faire valoir l'obtention de meilleures opportunités éducatives. Genre et éducation s'influencent donc mutuellement et sont indéniablement liés au futur des nonnes en Chine continentale.

Cependant à mon sens, la question du genre ne se pose pas pour mes enquêtées en termes doctrinaux : si les débats actuels autour de l'ordination les questionnent, ceux qui concernent la place de la femme au sein du bouddhisme, et qui remettent en cause le caractère patriarcal présumé de ce dernier les touchent moins, et sont alimentés en majorité par les femmes bouddhistes occidentales. La subordination des nonnes aux moines, et les relations hiérarchiques entre les deux communautés, telles qu'exposées dans les *gurudharma* par exemple, sont plutôt encensées par les nonnes du temple Pushou, centre du Vinaya, comme nécessaires au maintien de l'harmonie et à la protection du dharma (Chiu et Heirman 2014, 246-247). Les quelques conversations entamées sur le sujet mènent d'ailleurs inévitablement à la même conclusion, à savoir que toute personne a le même potentiel spirituel, et peut théoriquement atteindre l'éveil indépendamment de son genre. Pourtant, dans la pratique, les nonnes doivent faire face aux inégalités sociales et culturelles issues des représentations genrées produites par la société chinoise, et aux inégalités institutionnelles dont elles font l'objet au sein du bouddhisme. Il a été précisé dans l'introduction à la première partie que cette recherche ne s'inscrivait ni dans les études féministes ni dans les études de genre, et en effet il s'agira plutôt ici de ce pencher sur les expériences propres des nonnes bouddhistes dans le champ de l'éducation religieuse. Dans ce dernier la remise en cause non pas de la subordination mais de ces disparités est particulièrement flagrante, et c'est notamment autour des problématiques éducatives que se cristallisent les discours et initiatives égalitaires des nonnes du temple Pushou. En quoi l'éducation bouddhiste a-t-elle été et est-elle encore un facteur d'émancipation, et comment celle-ci s'articule-t-elle à l'époque contemporaine ?

L'une des caractéristiques du bouddhisme chinois, visible dès lors que l'on s'intéresse aux temples et à leur environnement en Chine contemporaine, est la sur-

représentation des femmes laïques dans la pratique rituelle et dévotionnelle. De fait, selon les données officielles publiées en 1936, le nombre de femmes laïques s'élevait alors à 2 360 000, contre 1 530 000 d'hommes, représentant environ 60,7% de la population laïque (Welch 1967, 414). S'il est difficile de trouver des chiffres fiables et évocateurs pour l'époque actuelle, plusieurs éléments peuvent être pris en considération. Dans un premier temps, selon le CFPS mentionné dans la sous-section 3.1.2, 60% des personnes sondées qui s'estiment appartenir (*shuyu* 属于) à une religion sont des femmes, ainsi que 70% des personnes qui rejoignent une organisation religieuse (Lu 2014, 17)¹⁷. Cela va dans le sens d'une participation plus importante des femmes que des hommes à la vie religieuse en général. Les études ethnographiques témoignent également de ce phénomène dans le cas spécifique du bouddhisme. À titre d'exemple, Fisher mentionne à plusieurs reprises que la majorité des laïcs qui fréquentent et pratiquent dans la cour extérieure du temple Guangji, son objet d'étude, sont des femmes (voir entre autres Fisher 2014, 171). Huang affirme également qu'au temple Yufo (玉佛寺) de Shanghai, il y a huit femmes pour deux hommes enregistrés en tant que bénévoles (*yigong* 义工) (Huang 2019, 137). Selon mes propres recherches, les cours destinés aux laïcs au temple Dacheng sont suivis en juin 2017 par quarante-sept personnes dont quarante-deux femmes adultes, et, sur les vingt-et-une personnes assistant à la réunion hebdomadaire des bénévoles de l'association, dix-neuf sont des femmes. Ces dernières participent alors à la transmission de l'identité religieuse au sein de la famille, traditionnellement essentielles au développement et au dynamisme du bouddhisme : “[...] they have always been central to the formation, transformation, and continuity of cultural and religious identity, because they are the dominant transmitters of ideas and cultural denominators to successive generations.” (Lekshe Tsomo 1999b, 296).

Pourtant, les nonnes restent en Chine continentale moins nombreuses que les moines, et sont, comme on a pu le voir, continuellement exclues des sphères institutionnelles. Les données de 1936 citées par Welch (1967, 414) donnent seulement 30% de nonnes pour l'ensemble du saṅgha recensé, une proportion qui reste sensiblement la même aujourd'hui (Ji 2009, 10-12). Comment expliquer alors qu'à Taïwan elles représentent à l'époque contemporaine 75% de la population monastique ? Si de nombreux facteurs socio-politiques peuvent être avancés, l'éducation est également

17. Ces chiffres sont basés sur des données récoltées depuis 2010, et sont fonction des réponses aux questions reformulées en 2012 pour mieux circonscrire l'appartenance religieuse des enquêtés. Cependant, ces informations ne peuvent être qu'indicatives, le rapport reconnaissant lui-même la non-représentativité de l'échantillon observé (Wenzel-Teuber 2015, 27-28).

intimement liée à cette situation particulière. Après 1949, il a notamment été constaté que les femmes taiwanaises étaient particulièrement nombreuses à se revendiquer bouddhistes, à se faire ordonner, ou encore à devenir végétariennes sans recevoir l'ordination – ces dernières étant surnommées « tantes légumes » (*zhaigu* 齋姑). Certains moines y ont alors vu la nécessité d'encadrer et de développer l'ordre féminin, enseignant aux nonnes pour qu'elles puissent à leur tour enseigner à d'autres, et promouvant leur formation en tant que maîtresses rituelles et d'ordination (DeVido 2010, 16-17). Si cela a favorisé la mise en place de structures éducatives dédiées, c'est par la suite à partir de 1987 que le nombre de nonnes dépasse celui de moines, et que leur niveau d'éducation augmente en parallèle. La nouvelle génération a en effet bénéficié d'un accès à plus important à l'éducation séculière grâce à la loi sur les neuf ans de scolarité obligatoire (*jiunian yiwu jiaoyu* 九年义务教育) promulguée à Taïwan en 1968, et nombreuses sont celles qui sont aujourd'hui en possession un diplôme universitaire avant même leur entrée dans les ordres. Cette particularité donne d'ailleurs lieu à l'emploi d'un terme spécifique pour désigner ces nonnes éduquées, celui de *xueshi ni* (学士尼), littéralement « nonnes en possession d'une licence » ou plus généralement « nonnes érudites » (Y. Li 2005, 242 ; Yü 2013, 26). Un haut niveau d'instruction élevé qui participe alors à la prospérité de l'ordre féminin en ce qu'il encourage l'indépendance d'esprit, nécessaire pour prendre la décision de ne pas se marier et remettre en question la stigmatisation associée à ce mode de vie (Yü 2013, 72-73). En Chine continentale, l'éducation des nonnes a été promue parallèlement au développement du système éducatif moderne au cours de la première moitié du XX^e siècle, période de modernisation du bouddhisme. Mais pour diverses raisons, notamment politiques, le résultat n'a pas été le même qu'à Taïwan, et si la catégorie de *xueseng* a été créée avant 1949, il s'agissait plutôt de désigner une identité collective apparue de la réorganisation de l'éducation bouddhiste. Cependant, une loi imposant neuf ans minimum de scolarité obligatoire pour tous est également édictée en Chine continentale en 1986, ce dont la génération de nonnes ordonnée après les années 2000 bénéficie aujourd'hui. C'est déjà le cas puisque au temple Pushou, les plus jeunes ont effectivement reçu un haut niveau d'instruction, souvent universitaire, préalablement à leur ordination. Ainsi peuvent-elles amener leurs compétences propres au sein des temples, et les employer à faire évoluer le monachisme et à promouvoir l'éducation post-ordination des nonnes. Plusieurs éléments caractérisent alors l'éducation de la communauté monastique féminine bouddhiste à l'époque contemporaine en Chine continentale. L'éducation évolue en effet vers une professionnalisation qui modifie le

rôle et les interactions des nonnes dans et avec la société. Mais elle cherche également à remettre en cause les représentations traditionnelles associées à cette communauté, tout en faisant usage de stratégies de légitimation genrées afin de promouvoir le développement de programmes éducatifs ciblés.

L'une des premières propriétés de l'éducation est d'abord de légitimer l'action des nonnes dans la société grâce à un processus de spécialisation, ou de professionnalisation au sein de structures éducatives comme les instituts. Dans un premier temps, l'enjeu de la modernisation du système éducatif et de l'éducation religieuse au cours de la première moitié du XX^e siècle est l'orientation du clergé vers le monde séculier, et son acquisition de compétences utiles à la société chinoise. Cette modernisation s'inscrit en effet dans le cadre de la construction de l'État-nation, et il faut alors encourager la participation du clergé à la vie citoyenne aussi bien qu'à la constitution d'une moralité nationale (voir Ji 2011b ; Van der Veer 2011 ; Lai 2014). La légitimation des nonnes comme citoyennes à part entière passe de même par l'accès à une éducation monastique moderne et par la création de structures d'enseignement spécifiques, ce qui constitue une innovation de l'époque. Pour tous, l'éducation dispensée au sein de ces structures tourne alors autour de matières bouddhistes mais également séculières. Le premier institut d'études bouddhistes pour les femmes, subdivision de l'Institut Wuchang (Wuchang foxueyuan nūzhong yuan), et créé par Taixu en 1924 à Wuhan, propose en effet des cours comme la philosophie ou la littérature, et plus tard l'anglais ou les mathématiques. Les deux autres structures pour les nonnes également créées à Wuhan à la suite de l'Institut Wuchang, nommément l'ermitage Bodhi en 1931 et l'Institut des *gurudharma* (Bajing xueyuan) en 1932, visent de même à fournir aux étudiantes un certain bagage culturel. L'ermitage inclut notamment dans son programme des matières comme le chinois, l'anglais, la philosophie ou la calligraphie, et donne en outre une voix aux nonnes avec la publication en 1937 de la « Revue spécialisée pour les femmes bouddhistes » (Fojiao nūzhong zhuan kan 佛教女众专刊), une activité soutenue par des cours de journalisme et d'expression écrite (He 1999, 58 ; Yuan 2009, 384-387).

D'autre part, d'après les écrits des nonnes et laïques bouddhistes de l'époque, certaines ayant étudié à l'Institut Wuchang, cette sécularisation de l'éducation bouddhiste ne permet pas seulement d'élargir le champ de leur formation. Elle leur donne également le moyen d'acquérir un certain nombre de compétences visant à sortir de la passivité conférée par les représentations maternelles, et de proposer une égalité

avec les hommes basée sur cette capacité à agir (Yuan 2009, 390-391). En effet, l'évolution du rôle des nonnes est alimentée par l'apparition de la « femme nouvelle » (*xin nüxing* 新女性) sous la République et liée à la construction du discours nationaliste : la femme est alors faite actrice indépendante et citoyenne avertie grâce à l'éducation, mais surtout considérée comme possédant les qualités de transmission nécessaires à la formation de bon citoyens (*guomin* 国民) eux-mêmes capables de participer à la construction de la nation (*guojia* 国家). Ses compétences, qui restent toutefois du domaine « domestique », sont alors mises au service de tous et non plus seulement de la famille, et son rôle maternel transposé à celui d'enseignante (Kang 2016, 507-509 ; Valussi 2019, 139-140). Si les nonnes sont quant-à-elles déjà « sorties de la famille » et par là même n'élèvent pas d'enfants, elles se voient conférer un rôle de guide moral au sein de la société chinoise, et à travers leur influence sur les laïcs portent également la responsabilité de la formation de ses futurs citoyens. Ainsi l'émancipation des nonnes passe dès lors par l'acquisition d'un capital culturel au sein de structures éducatives modernes, capital utilisé pour endosser le rôle d'actrices indépendantes, et légitimer leur participation à la modernisation du bouddhisme ainsi qu'à l'élaboration du projet national en tant qu'éducatrices.

Plus tard, le premier institut pour les nonnes à ouvrir ses portes après 1980 est celui du Sichuan (Sichuan nizhong foxueyuan) en 1984. Lui aussi intègre des matières séculières comme l'anglais, le chinois, le tibétain, la psychologie ou l'histoire, et les étudiantes ont pour débouchés principaux l'administration, l'enseignement ou la recherche (Bianchi 2001, 106). De manière générale, les instituts qui ouvrent depuis prennent la même direction. Le système éducatif moderne y prévaut en effet, et ils intègrent des matières séculières aux cursus proposés, avec un plus large choix peut-être qu'à l'époque moderne. Cette orientation vers le séculier s'inscrit toujours dans un projet de participation active de l'ensemble du clergé à la vie de la nation chinoise – bien qu'il s'agisse aujourd'hui plutôt de consolider le pays en tant que patrie. Pour le temple Pushou, le projet « Trois-Plus-Un » entend de fait répondre aux besoins des laïcs bouddhistes et de la société séculière, et former de bons citoyens : les cours pour les laïcs (*zhengxin jushi peixunban*) proposés par l'Institut sont présentés comme un moyen de former des acteurs capables « d'interagir positivement avec la société » (*jiji duidai shehui* 积极对待社会), et d'« harmoniser, servir, se dévouer à la société » (*hexie shehui, fuwu shehui, fengxian shehui* 和谐社会、服务社会、奉献社会)¹⁸. Cependant il ne s'agit plus seulement aujourd'hui de légitimer le rôle des

18. Se référer au document sur le projet « Trois-Plus-Un » transmis en 2017 par une nonne du

nonnes comme citoyennes formatrices de citoyens en leur donnant accès à l'éducation. Il s'agit également de leur donner la possibilité d'agir dans la société en amorçant un mouvement de professionnalisation favorisant l'apparition d'un nouveau type de monachisme (Schneider 2013, 238). Les nonnes éduquées au sein de nouvelles structures éducatives dans la première moitié du XX^e siècle sont la base qui permet de former à l'époque contemporaine des nonnes plus polyvalentes, avec on l'a vu des débouchés dans la gestion et l'administratif, mais également dans l'industrie du service.

Cette évolution s'explique d'abord par l'élévation du niveau d'instruction séculière des femmes qui souhaitent entrer dans les ordres, celles-ci intégrant alors les temples avec un certain nombre de compétences acquises au préalable. À Taïwan c'est là l'une des caractéristique de la population monastique féminine depuis les années 1980. Celle-ci ayant en effet bénéficié de la loi de 1968 sur les neuf ans d'éducation obligatoire, elle utilise le capital culturel accumulé pour agir dans le monde séculier, s'engageant dans des activités philanthropiques ou missionnaires, maniant les différents moyens de communication, ou gérant des programmes écologiques et sociaux, etc. (Y. Li 2005, 242-243). La même tendance se profile en Chine depuis les années 2000 puisqu'une loi similaire sur l'éducation minimum obligatoire est promulguée en 1986. La formation au sein des instituts ou autres structures éducatives se fait également plus pratique et se diversifie. À titre d'exemple, si les nonnes du temple Pushou qui choisissent de se spécialiser dans le soin aux personnes âgées n'ont pas forcément besoin de connaissances préalables dans ce domaine, le bénévolat à la maison de retraite Qingtai fait partie intégrante du cursus des étudiantes en quatrième année à l'Institut des nonnes du mont Wutai. Rurui souhaite d'autre part développer cet aspect pratique dans le futur, en ouvrant notamment une structure médicale, et un parcours éducatif correspondant pour les nonnes. Le capital culturel accumulé avant et pendant l'éducation monastique est par la suite mis à profit par les temples et organisations bouddhistes en un éventail de débouchés. Outre le travail relativement traditionnel lié à l'administration monastique, comme l'accueil des visiteurs ou l'organisation de manifestations religieuses, le temple Pushou divise également ses activités en trois grands départements, ceux de la culture, de l'éducation, et du caritatif, au sein desquels les nonnes occupent des rôles variés. Mon informatrice principale au temple Pushou, détentrice d'une licence d'anglais et ayant par la suite intégré le monde de la finance, travaille au département de la culture depuis la fin de son cursus à l'Institut. Elle est en charge de la publication des livres de Rurui, de

temple Dacheng, intégré à l'annexe B, p. 291.

l'atelier Wende (文德) qui produit des dessins animés et supports multimédias pour la diffusion des enseignements, mais aussi du blog et des comptes WeChat du temple. Mon informatrice au temple Dacheng, en plus d'enseigner aux laïcs, est responsable de la BLA, et dirige le groupe de bénévoles. Les nonnes peuvent alors occuper à l'heure actuelle des fonctions d'enseignantes, de chercheuses en théologie, d'aides soignantes, d'infirmières, de gestionnaires, de managers, d'éditrices de contenu en ligne ou papier, de traductrices, de photographes ou réalisatrices, et d'animatrices entre autres, fonctions toutes observées sur le terrain, et parfois combinées ou exercées en alternance par une seule nonne.

Il n'est alors plus suffisant pour l'éducation à l'époque contemporaine de donner la possibilité aux nonnes de rivaliser avec les moines sur le plan éducatif, ou de se positionner comme actrices légitimes et citoyennes à part entière. Il s'agit également de leur permettre de se spécialiser, de leur fournir une formation professionnalisante afin qu'elles puissent endosser des rôles toujours plus diversifiés dans leurs interactions avec la société.

Une seconde caractéristique de l'éducation des nonnes à l'époque contemporaine serait sa capacité à questionner les représentations traditionnellement associées aux femmes mais ici surtout aux nonnes, afin d'améliorer leur image publique et ainsi légitimer ce mode de vie dans la société chinoise. Malgré leur égalité spirituelle théorique avec les moines, les nonnes ont de tout temps été stigmatisées, et leur décision d'entrer dans les ordres souvent incomprise. Cette décision a été considérée, au moins jusqu'à l'époque moderne, comme un simple recours ou comme une alternative face à des circonstances particulières, les femmes étant généralement considérées comme à plaindre pour ce non-choix. Une vision répandue qui n'est pas sans base, puisque d'après son étude des poèmes de nonnes du XVIII^e siècle, Grant constate en effet qu'outre l'attrait spirituel, nombreuses sont celles qui entrent dans les ordres pour des raisons économiques ou sociales : famille abusive, mariage arrangé, perte de moyen financiers, expérience de la maladie ou du deuil, etc. (Grant 1999). D'autre part, les nonnes sont critiquées car elles ne correspondent pas à l'idéal de la femme confucéenne, allant à l'encontre des valeurs familiales et de la piété filiale. Leur mauvaise réputation leur confère également le rôle d'intermédiaires dans de nombreuses transactions, et elles sont souvent assimilées dans la littérature des Ming et des Qing à des entremetteuses ou des prostituées (Yü 2013, 16-17). Encore aujourd'hui, à Taïwan comme en Chine, on observe une certaine ambivalence à l'égard des nonnes.

Leur mode de vie remet toujours en cause le rôle des femmes au sein de la famille, et l'incompréhension que ce choix suscite encore peut pousser certaines d'entre elles à entrer dans les ordres en secret, et/ou à rompre avec leur entourage.

Les réformateurs et promoteurs de l'éducation des femmes bouddhistes à l'époque républicaine puisent dans ces représentations pour légitimer leurs initiatives dans ce domaine. Taixu notamment, fervent défenseur du développement de l'éducation pour les femmes et les nonnes en particulier, à l'origine notamment du premier Institut bouddhistes pour les femmes (Wuchang foxueyuan nüzhong yuan) en 1924, rappelle pourtant constamment que selon la volonté même de Bouddha, les femmes ne devraient pas devenir nonnes. Selon lui ces dernières sont en partie responsables du déclin moral et disciplinaire du saṅgha, raison pour laquelle il estime également qu'elles devraient recevoir une meilleure instruction (DeVido 2015, 76-77; Kang 2017, 9; Valussi 2019, 158-159). Un autre moine de l'époque, Weihang (苇航 1908-1969), cité par He, affirme en 1935 que « l'éducation du saṅgha ces quinze dernières années s'est propagée et démocratisée jour après jour chez les moines sous l'impulsion de leaders vertueux. Mais du côté des nonnes, à l'exception du petit nombre de celles enseignant à Wuhan, toutes mènent encore une existence confuse, vivant comme des recluses des XV^e et XVI^e siècles.»¹⁹. Ce sont ces positions, issues de représentations relativement négatives des nonnes au sein du saṅgha et de la société chinoise, qui paradoxalement leur permet de s'éduquer, de s'émanciper, et ainsi d'améliorer leur image publique. On l'a vu, des nonnes comme Tongyuan estiment également que les femmes en particulier ont une vie spirituelle « insuffisante », et que « la qualité de leur foi » n'est pas assez bonne (Cochini 2015, 293), et se saisissent de cette même rhétorique pour revendiquer de meilleures opportunités éducatives. Rurui fait de même à l'époque contemporaine en demandant au cours de la rencontre des dirigeants de l'ABC en 2010 plus de soutien dans tous les domaines, « afin que la communauté des nonnes renforce sa propre édification et bénéficie de conditions favorables à l'établissement d'une excellente image » (Zhongguo fojiao xiehui 2010). Si les représentations traditionnelles de la nonne ignorante continuent alors à être utilisées pour motiver le développement de l'éducation des nonnes, la mise en place d'établissements supérieurs et de structures dédiées au cours du XX^e siècle contribue à redéfinir leur image publique. D'autre part, à l'époque contemporaine spécifiquement,

19. “但近十五年的僧教育, 在比丘方面因为得著几位大德的领导, 已日渐推广普及, 而在女众比丘尼方面, 除掉武汉少数办教育的之外, 所有信佛的女众比丘尼仍是醉生梦死, 度其十五六世纪的闭关生活”, cité par He (1998b, 292).

le haut niveau d'instruction des femmes en général permet de légitimer l'entrée dans les ordres non plus comme une obligation dictée par des circonstances indépendantes, mais comme un choix conscient et éclairé.

Ces mouvements de développement et de consolidation du rôle des nonnes à l'époque contemporaine, à travers l'amélioration de leur accès à l'éducation, doivent toutefois se poursuivre et être promus selon différentes stratégies, l'une d'entre elles étant la mise en avant même de représentations genrées : c'est là la troisième caractéristique de l'éducation des nonnes bouddhistes depuis le début du XX^e siècle. Les nonnes elles-mêmes emploient en effet les discours de l'époque républicaine sur les qualités maternelles attribuées aux femmes pour légitimer leur rôle dans la construction de la nation et leur accès à l'éducation. L'une des nonnes alors à la tête de l'Institut Wuchang entre 1928 à 1934 – renommé en 1931 Institut bouddhiste mondial pour les femmes (Shijie foxueyuan nüzhong yuan 世界佛学院女众院) – tient notamment de tels discours. Si elle prône la libération des femmes du « poison que sont les vieilles habitudes sexistes » (*zhongnanqingnü jiu xi de duhai* 重男轻女旧习的毒害), elle affirme dans le même temps que seule une femme ayant reçu une bonne éducation a la capacité d'élever ses enfants correctement. De la même façon, seule une femme ayant reçu une éducation bouddhiste peut former des personnes bienveillantes (He 1998b, 292). C'est cette utilisation de la rhétorique de la femme mère et formatrice qui entre autres permet de justifier la prétention des nonnes à une éducation équivalente à celle des moines, et d'obtenir une certaine reconnaissance de leur importance pour la nation et le bouddhisme.

Rurui, comme on l'a vu dans la section 2.3 de la première partie, se pose en représentante des nonnes chinoises (*zhongguo biqiuni de daibiao* 中国比丘尼的代表), et utilise de manière similaire une rhétorique genrée pour justifier à l'époque contemporaine du rôle des nonnes dans la construction, non seulement d'un idéal patriotique, mais également d'un monde harmonieux. Alors qu'elle est encore seulement secrétaire générale adjointe (*fumishuzhang*) de l'ABC, elle soutient dans son discours à la première session du Forum Bouddhiste Mondial (Shoujie shijie fojiao luntan 首届世界佛教论坛) en avril 2006 que :

Les caractéristiques propres aux femmes confèrent aux nonnes une mission particulière quant à la diffusion de méthodes spirituelles vers l'éveil. Leur nature douce et tendre, quand elle se fond avec les qualités propres au dharma, est en mesure de se sublimer. Les nonnes peuvent sans aucun doute s'intégrer à

la société grâce à leurs vastes ambitions, leur noble intégrité, et leur bravoure dans le recherche de l'éveil. C'est comme si elles incarnaient la compassion du bodhisattva Guanyin en se préoccupant de la souffrances de tous les êtres. Elles sont pour tous ceux qui sont perdus la lumière qui éclaire le chemin correct à suivre. Les nonnes exposeront le bouddhisme humaniste au monde et à la nouvelle génération, feront en sorte que plus de personnes se reposent sur le spirituel, goûtent au nectar du dharma, et mènent grâce à ce dernier une vie paisible et auspiciuse, révélant ainsi pleinement les charmes du bouddhisme humaniste.

女性的特质赋予了比丘尼在传播心灵觉悟方法中的特殊使命，其慈爱、柔和的天性在融合了佛法的内涵之后而得以升华，尼众必将能以远大的志向、高尚的节操及无畏的菩提愿深入社会，如观世音菩萨般的无缘大慈、同体大悲去关怀苦难众生，给迷茫的人们点亮通向正道的明灯。将人间佛教展现在新世界新新人类面前，使更多的人找到心灵依托，品尝佛法的甘露，从佛法中获得清净与祥和的人生，充分展示人间佛教的魅力²⁰。

Notons que ce sont ici les capacités spécifiques des nonnes en tant que femmes qui leur permettent de mener les autres dans la bonne direction, et d'intégrer la société. Rurui repose ensuite sur cette base argumentaire sa proposition d'établir un «[...] institut international pour les nonnes, d'adopter des méthodes éducatives variées, et d'améliorer les mécanismes d'instruction des nonnes [...]»²¹. Il s'agit alors de jouer sur les caractéristiques attribuées aux femmes, non plus seulement dans leur rôle maternel mais dans leur rapport au soin ("care"), grâce à leur tendance naturelle à l'empathie. De manière similaire à Yanci (演慈 1962-2002), « cheffe du personnel » (*dangjia* 当家) au temple Fuhu du mont Emei, Rurui en appelle alors aux autorités politiques. Elle se joue de la rhétorique pour renforcer sa légitimité et celle de son temple, et promeut une éducation supérieure pour les nonnes qui leur permettrait d'acquérir une autorité équivalente à celle des moines, du moins dans les domaines éducatifs et administratifs. Cependant à l'inverse de Yanci, elle ne proteste pas ouvertement contre le système patriarcal, et au lieu de prendre pour modèle

20. Le discours qu'elle prononce à cette occasion est disponible sur le site de l'ABC, à la page <http://www.chinabuddhism.com.cn/special/2015wbf4th/huigu/wbf1st/2015-10-10/9450.html>. Elle emploie d'ailleurs en connaissance de cause le terme de *nüxing* (女性), qui désigne le genre féminin et apparaît dans les années 1920 avec le concept de la femme moderne et le développement des questions liées à l'égalité hommes-femmes, plutôt que le terme *nüren*, utilisé en tant que catégorie sociale. Se référer notamment à l'ouvrage de Barlow (2004).

21. "[...] 成立国际尼众教育学院，采取多样化的教学方式，完善尼众僧格教育机制 [...]". Extrait du même discours que celui dont la référence est citée dans la note précédente.

des femmes célèbres allant à l'encontre de ce système comme le fait cette dernière, elle s'appuie sur les stéréotypes de genre (voir Qin 2000, 253-258). Une stratégie différente, mais pertinente tout de même, en ce qu'elle légitime le rôle indispensable joué par les nonnes dans la société et dans le bouddhisme en tant qu'éducatrices mais aussi en tant que guides spirituels et moraux. Souligner la distinction d'avec les moines permet dans ce cas de justifier la mise en place d'initiatives ciblées pour les nonnes, et notamment la recherche de l'amélioration de leur éducation.

Dans ce chapitre a ainsi été exposé un modèle selon lequel les nonnes ont la possibilité d'exister en tant que spécialistes ou cadres légitimes, aux yeux des laïcs, des institutions, mais aussi du reste du saṅgha. Le respect des contraintes produites par le cadre institutionnel, la professionnalisation, la remise en cause des représentations genrées, mais également l'utilisation de certaines d'entre elles, sont autant de stratégies qui permettent aujourd'hui aux nonnes d'obtenir des positions et opportunités plus importantes au sein d'un environnement à dominante masculine. Ces stratégies sont par ailleurs liées à l'émancipation des femmes par l'éducation : cette dernière leur permet, depuis le début du XX^e siècle, de sortir d'un état de dépendance morale et sociale, pour se présenter comme actrices indépendantes de la construction de la nation et du bouddhisme moderne. Si l'éducation est effectivement facteur d'émancipation, cela ne signifie pas que les représentations genrées y sont absentes, elles sont même parfois utilisées pour justifier l'apport spécifique des nonnes en tant que femmes à la communauté bouddhiste et au monde séculier. Cela témoigne de la capacité des nonnes à se jouer de ces représentations, dans un sens comme dans l'autre, pour atteindre des buts spécifiques qui leur sont bénéfiques. Dans tous les cas le processus selon lesquels les nonnes peuvent agir dans le monde, et qui aujourd'hui prend la forme de la professionnalisation, est une manière de repenser les relations de pouvoir entre moines et nonnes. Tenter de rectifier les disparités qui existent encore, notamment dans le domaine éducatif, permet alors de faire évoluer la structure hiérarchique monastique traditionnelle – sans la remettre en cause directement – vers une structure méritocratique.

Au début de cette seconde partie, il a été vu à quel point la création de l'Institut des nonnes du mont Wutai dérive de la vision de deux nonnes, Longlian et Tongyuan, elles-mêmes influencées par les idées réformatrices et modernistes de moines influents du début du XX^e siècle. Rurui réussit notamment là où Tongyuan échoue, par manque

de temps et de moyens, à savoir la création en 1992 d'une structure éducative d'études supérieures pour les nonnes, au sein d'un temple public des dix directions, le temple Pushou. Rurui a en effet su adapter l'héritage des instituts d'études bouddhistes imaginés par Taixu à l'époque moderne, aux attentes étatiques de l'époque contemporaine, et s'insérer dans les bons cercles pour faire de son Institut un établissement officiellement reconnu et soutenu financièrement qui continue aujourd'hui à s'étendre. La « pratique », avec les activités liées au temple et le développement spirituel, et l'« étude », qui consiste en l'enseignement de matières séculières et bouddhistes et la mise en place de méthodes éducatives modernes, fournissent alors aux étudiantes une éducation complète en accord avec les politiques d'éducation religieuse mises en place dans les années 1990. Si l'Institut au temple Pushou se focalise clairement sur l'étude du bouddhisme, et en particulier du Vinaya, la branche hébergée au temple Dacheng offre aux nonnes des options plus diversifiées. Elle a notamment plus de contacts avec le monde séculier grâce à son partenariat avec l'école normale de Taiyuan, ou encore à la proximité de l'association caritative. Une séparation des compétences qui permet au temple Pushou de proposer un modèle éducatif qui lui est propre, potentiellement attractif pour des étudiantes aux profils très différents.

S'en est suivi une mise au point sur la question de l'éducation des nonnes et des femmes bouddhistes, et les mécanismes qui régissent leur émancipation dans les sphères religieuses et séculières sur la base de cette éducation. Dans le cadre de l'institutionnalisation du bouddhisme à l'époque contemporaine, l'Institut des nonnes du mont Wutai semble cocher toutes les cases : proche des instances dirigeantes, il produit des nonnes qui, grâce à une éducation supérieure conforme selon les standards de l'ABC, sont légitimes à la fois en tant que spécialistes religieuses et en tant que cadres. Ce faisant, il commence à remettre en question les inégalités de genre au sein du saṅgha et des institutions bouddhistes, et milite, bien que non-ouvertement, pour l'accès des nonnes à des positions de responsabilité. D'autre part, si l'éducation est un facteur d'émancipation pour les nonnes à l'époque contemporaine, c'est d'abord parce qu'elle permet d'amorcer un mouvement de professionnalisation qui leur fournit un plus large éventail de moyens pour agir directement dans la société ou pour améliorer leur situation. Mais c'est aussi parce qu'elle est nécessaire afin de remettre en question l'image publique des nonnes, généralement négative encore aujourd'hui. Par ailleurs, l'une des stratégies pour justifier de la nécessité d'être éduquées au même titre que les moines est d'utiliser cette même image, cette même rhétorique genrée. L'éducation est dans tous les cas utilisée comme un outil afin de légitimer la place

des nonnes en tant qu'actrices indépendantes, aux capacités spécifiques, et pose les bases pour une réévaluation du monopole des moines au sein des institutions et du saṅgha. Si les nonnes bouddhistes chinoises ne militent pas toutes énergiquement en ce sens, notamment en Chine continentale, ce sont alors leurs actions et leurs choix qui participent à l'évolution de la structure du bouddhisme monastique contemporain.

L'« assurance », ou la « garantie » mentionnée par le slogan du projet « Trois-Plus-Un », et qui serait fournie par l'éducation, pourrait alors être interprétée de deux manières. Le niveau d'instruction des nonnes est une garantie pour les institutions, les laïcs, et l'ensemble de la société chinoise, que celles-ci sont à même de remplir la tâche qui leur a été confiée, et notamment de représenter le saṅgha tel qu'il est encensé par les instances politiques. Mais c'est aussi une garantie pour les nonnes d'obtenir de meilleures opportunités et positions pour elles-mêmes et l'ensemble de la communauté, et de devenir de plus en plus visibles au sein d'un système encore résolument dominé par les hommes.

Troisième partie

Philanthropie 慈善

La multiplicité des termes employés en chinois pour désigner les activités relatives à la philanthropie est révélatrice de sa vitalité en Chine, comme en témoigne la liste fournie par Handlin Smith : « faire le bien » (*weishan* 为善 ou *xingshan* 行善), faire « des bonnes actions » (*shanju* 善举 ou *yixing* 义行), « apporter de l'aide » (*shiji* 施济), etc. (Handlin Smith 2009, 3). Cependant, l'ensemble de deux caractères qui semble reparaître le plus souvent en chinois à l'époque contemporaine pour désigner cette propension à agir dans l'intérêt d'autrui est celui de *cishan* (慈善), soit littéralement « bonté vertueuse ». Le caractère *ci* 慈, dont le sens premier est « bon », se trouve souvent associé dans le contexte bouddhiste à celui de *bei* 悲 ou « tristesse », pour exprimer le concept de compassion (*cibei* 慈悲) ou la capacité du Bouddha à soulager la souffrance de tous les êtres par la bonté. Le caractère *shan* 善, avec son sens de « vertueux », est plus largement utilisé dans les différents courants philosophiques et religieux chinois, et apporte une notion de droiture morale. Tsu propose, dans un ouvrage consacré à la question, sa propre définition de la philanthropie chinoise : il s'agirait d'un « spirit of active good-will towards one's fellow-men, especially as shown in efforts to promote their welfare. » (Tsu 1968, 15). Le terme *cishan* est notamment employé par le temple Pushou pour désigner tout un pan de ses activités théoriquement orientées vers le social, en témoigne la troisième partie du slogan du projet « Trois-Plus-Un », « la philanthropie comme moyen expédient » (*yi cishan wei fanbian*).

Étymologiquement, le terme « philanthropie », choisi pour rendre le chinois *cishan*, vient du grec, et est composé du verbe *phileo*, « aimer », ou de l'adjectif *philos*, « cher », « aimé », et d'*anthropos* qui signifie « homme » dans son acception générique. Si l'on se réfère maintenant aux définitions proposées par le CNRTL, on constate que deux types d'usages se distinguent. L'un désigne la disposition d'une personne, et l'autre désigne les actes de cette même personne. Ainsi il s'agit, dans le premier cas, de qualités de désintéressement et de générosité propres à une personne, et dans le deuxième de l'« activité du philanthrope ; exercice de la bienfaisance »²². Les deux sont souvent compris comme un tout, le philanthrope agissant en conséquence de sa disposition à faire le bien autour de lui. En Occident, le concept est entendu comme un prolongement de ce qui faisait, et fait toujours, la charité chrétienne, et souvent associé au religieux. Ce dernier ajout de sens est cependant ici mis de côté pour s'adapter à d'autres contextes culturels, et le terme de « philanthropie », qui traduit

22. Les définitions peuvent être trouvées sur la page <http://www.cnrtl.fr/definition/philanthropie>.

cishan, est compris de manière générale comme la manifestation d'un sentiment de compassion, de bonté pour autrui, qui s'exprime dans l'action pour l'amélioration de la société.

Cette partie, centrée sur la philanthropie bouddhiste et sa mise en place à l'époque contemporaine, vise alors à questionner la participation de cette dernière aux métamorphoses du bouddhisme en Chine. Il s'agit dans un premier chapitre de s'attarder sur ce qui fait la particularité de la philanthropie dans le contexte de la Chine puis plus spécifiquement du bouddhisme chinois, ainsi que sur la structure des cadres institutionnels et moraux dans lesquels elle s'inscrit, et sur les processus de légitimation qu'elle met en place. Par la suite, on peut s'interroger sur les développements récents, survenus au cours des dernières décennies, et en particulier sur la figure émergente du bénévole. Partir de cette nouvelle forme d'engagement est alors l'occasion de se pencher sur le bouddhisme laïc, et sur son rôle dans la refonte et la légitimation des identités religieuses. Enfin, le dernier chapitre porte sur les limites de la philanthropie bouddhiste, liées au cadre relativement restrictif auquel est soumis son développement, mais aussi sur ses capacités en terme de prosélytisme.

Chapitre 6

Philanthropie et bouddhisme

Comme on va le voir dans ce chapitre cependant, l'encadrement de la notion de « philanthropie » n'est pas simple, en particulier dans le cas de la philanthropie bouddhiste. Le bouddhisme ajoute en effet un cadre moral dans lequel s'exprime le sentiment bienveillant poussant à l'action, cadre qui encourage notamment le développement de la compassion mais y ajoute une dimension individualiste de progression vers la libération du cycle des renaissances (saṃsāra). De plus, lorsque l'on se replace dans le contexte politique et social de la Chine, on s'aperçoit que nombre d'activités prises en charge par les organisations philanthropiques bouddhistes, et en particulier par les temples, relèvent davantage du prosélytisme. Ce chapitre a donc pour intention de souligner les spécificités de la philanthropie bouddhiste dans le cadre de la Chine, afin d'y confronter les pratiques encensées par des temples comme le temple Pushou. Dans un premier temps, il s'agit de montrer qu'il existe bien une tradition philanthropique en Chine, une conception souvent mise à mal entre autres par les rapports de missionnaires chrétiens du XIX^e siècle, ayant tendance à souligner l'infériorité de la Chine dans ce domaine (Handlin Smith 2009, 1). Pourtant conceptualisée plusieurs siècles avant notre ère, elle a adopté une forme propre à la culture chinoise, puis s'est développée spécifiquement dans le bouddhisme grâce à la vocation universaliste du Mahāyāna et à sa promotion de l'idéal du bodhisattva. Il faut donc par la suite questionner les définitions contemporaines de cette forme de bouddhisme parfois qualifiée d'« engagement social », et les mettre en regard du contexte chinois. Un détour vers le modèle de philanthropie bouddhiste produit par Taïwan, où son développement est florissant, permet par ailleurs de mettre en perspective la production d'un tel modèle en Chine continentale, tout en soulevant la question des influences extérieures. Enfin, une attention particulière est portée au cadre moral et éthique dans lequel s'inscrit la pratique d'activités philanthropiques par les bouddhistes, encore une fois dans un souci de contextualisation, mais égale-

ment en ce qu'il remet en cause l'idéal d'une philanthropie basée uniquement sur la disposition d'un individu à la compassion et à l'empathie.

6.1 Une relation séculaire

6.1.1 *La philanthropie « à la chinoise »*

La philanthropie n'est pas, comme on peut à priori le penser, un concept purement occidental, et on le retrouve également dans les cultures orientales. La philosophie chinoise questionne en effet la philanthropie depuis des siècles, cherchant à savoir si la bienveillance, la bonté, *shan*, fait partie de la nature intrinsèque de l'être humain. C'est une qualité qui est promue par certains penseurs, et notamment Confucius (Kongzi 孔子, 551-479 av.J.-C.), puis d'avantage encore par Mencius (Mengzi 孟子, 372-289 av.J.-C.), philosophe confucéen du IV^e siècle avant notre ère. Ce dernier affirme que la prédisposition à être bon, les sentiments qui génèrent la bonté, sont inhérents à la nature originelle de chacun, et ne sont pas importés de l'extérieur. Cependant, ces propensions doivent être entretenues et cultivées au risque de ne pas agir en accord avec celles-ci. Pour illustrer son propos, on peut utiliser ici un extrait de l'une de ses démonstrations, basée sur le cas hypothétique d'un enfant en train de tomber dans un puits :

Tout homme est doté d'un cœur qui ne supporte pas la souffrance d'autrui. [...] Ce qui nous fait affirmer que tout homme est doué de compassion, c'est que toute personne qui apercevrait aujourd'hui un petit enfant sur le point de tomber dans un puits, éprouverait en son cœur panique et douleur, non pas parce qu'il connaîtrait ses parents, non pas pour acquérir une bonne réputation auprès des voisins ou amis, ni parce qu'il détesterait l'entendre pleurer. Il ressort de cette constatation qu'il serait inhumain de ne ressentir aucune commisération [...]. Sans cette conscience du bien et du mal, on ne serait plus une créature humaine (Mengzi 2008, 85-86).

Il s'agit là d'une conception populaire sous les dynasties Han (汉 206 av.J.-C.-220) et Tang, mais qui devient orthodoxe à partir des Song (宋 960-1279) avec l'école néo-confucéenne et notamment les travaux de Zhu Xi (朱熹 1130-1200) (voir entre autres Chen Lai 2000 ; Virág 2007). D'autres adoptent après Mencius des positions différentes sur la question, comme le philosophe confucéen Xunzi 荀子 (310-237 av.J.-C.). Pour lui, la nature première de l'humain n'est pas bonne et le sentiment de bonté

ou de bienveillance qui peut se manifester en lui n'est pas inhérent à sa nature. Il peut cependant être acquis en effectuant des actions conscientes en ce sens. Sa pensée à ce sujet se trouve exposée dans le chapitre vingt-trois de son œuvre, chaque élément de la démonstration étant introduit par « La nature originelle de l'homme est mauvaise, le fait qu'elle soit bonne est artificiel »¹. D'autre part, les taoïstes, et notamment Zhuangzi 莊子 (369-286 av. J.C.), encouragent l'humain à privilégier une norme qui serait naturelle et non pas culturelle. La bienveillance, une qualité non-naturelle, participerait à la destruction de la nature et empêcherait donc l'humain de s'engager dans la voie spirituelle taoïste, basée sur le principe du *dao*.

Ces considérations précoces sur les qualités inhérentes ou non à la nature humaine ont, outre l'apport philosophique, le mérite de témoigner de l'existence d'une discussion autour de la disposition à la philanthropie en Chine dès le V^e siècle avant J.C. Si l'on se penche maintenant sur l'expression en actes de cette disposition, on constate que la philanthropie a toujours été présente en Chine. Il existe pourtant une conception répandue selon laquelle les actions désintéressées, altruistes, ne feraient pas partie de la tradition chinoise, influencée par un héritage confucéen promouvant la solidarité dans le seul cadre de la famille et des cercles proches (une remarque faite notamment par Leung et Xu 2015, 178-179). C'est pourquoi la prise en charge des activités philanthropiques a pu être considérée comme relevant de la responsabilité des instances dirigeantes, légitimes dans la promulgation des lois sociales, ainsi que dans le financement et la provision de services sociaux. Toutefois, cela ne signifie pas que les initiatives d'origine populaire n'existent pas en Chine, au contraire, et nombre sont celles recensées à travers les siècles, celles-ci s'établissant spontanément en complément des politiques publiques. Sans prétendre lister l'ensemble de ces initiatives, on peut cependant mentionner à titre d'exemple la forme qu'elles prennent à la fin de la dynastie Ming, hors des structures gouvernementales ou religieuses, et proposant une alternative populaire à ces structures institutionnelles. À cette époque, ces nouvelles formes d'organisation autour de la philanthropie se manifestent, entre autres, par la création de « sociétés de bienfaisance », et particulièrement de « sociétés de partage de la bonté » (*tongshan hui* 同善会) (Handlin Smith 2009 ; 1987, 309)². Par

1. “人之性惡，其善者偽也”. Voir le site du Chinese Text Project à l'adresse <https://ctext.org/>. L'ensemble du chapitre, ainsi que le reste de son œuvre, et celle de nombreux autres penseurs chinois de l'époque pré-moderne, peuvent être trouvés sur ce même site.

2. En anglais “benevolent societies” et “societies for sharing goodness”, le premier étant alors le terme général utilisé par Handlin Smith pour désigner l'ensemble des structures philanthropiques

ailleurs, à la fin des Qing, le genre littéraire des livres de morale (*shanshu* 善书), une catégorie relativement large regroupant des textes traitant de la rétribution des actes par loi divine, exhorte l'expression d'un sentiment religieux œcuménique, mais pas seulement. Ils encouragent également le développement d'une philanthropie par le peuple, indépendamment du clergé, et promeuvent la pratique d'une aide sociale concrète (dons de nourriture, de vêtements, etc.) y compris en dehors des cercles proches. Des préoccupations qui s'expriment alors par le développement des « halls de bienfaisance » (*shantang* 善堂) (Goossaert 2012, voir). De quoi remettre en question la vision selon laquelle la philanthropie n'aurait pas pu se développer de manière significative en Chine.

Selon Tsu (1968), qui écrit en 1912, la philanthropie « à la chinoise » pourrait alors être rangée en trois grandes catégories : le caritatif, le bénéfice réciproque, et l'amélioration citoyenne. La première est peut-être celle qui résonne le plus avec le terme de « philanthropie » tel qu'on l'entend en Occident, puisqu'elle vise à venir en aide aux personnes identifiées comme en situation de dépendance. En Chine, il s'agit majoritairement des personnes âgées, des orphelins, des veuves, et des malades. À ceci près toutefois que les initiatives qui composent cet aspect caritatif en Chine n'ont pas été unifiées sous une bannière unique, comme cela a été le cas avec l'Église catholique en France. Sans instance de gestion, et sans directives standardisées, ces initiatives se sont donc plutôt développées localement, et de façon hétérogène. Malgré tout, leur existence même va à l'encontre d'une perception de la culture chinoise comme hostile au développement de la philanthropie. La seconde catégorie correspond quant à elle à un processus de réciprocité entre les membres d'un même réseau d'inter-connaissance, une spécificité plus proprement chinoise. Il s'agit d'un type de solidarité qui n'est pas désintéressée, mais qui s'appuie sur une coopération préalable, notamment entre des partenaires commerciaux ou entre les membres d'un même clan. La réciprocité est alors bénéfique selon Tsu parce qu'elle “[...] recognizes the principle of justice, and utilizes the consciousness of social solidarity.” (75). La troisième catégorie fait quant à elle référence à la prise en charge de mesures coopératives dans les domaines que sont l'éducation, la protection, les services publics et la politique, par les citoyens eux-mêmes, dans des buts d'amélioration de la société. L'implication de personnes individuelles ou de groupes dans la société civile vise souvent à combler les manques des politiques publiques, quand celles-ci ne remplissent pas pleinement leur rôle. C'est notamment ce qu'il s'est passé à la fin de l'ère maoïste. Le PCC (Parti Communiste

de l'époque, le second désignant spécifiquement l'une de ces structures.

Chinois, Zhongguo gongchandang 中国共产党), en récupérant le monopole sur les services sociaux et activités philanthropiques après 1949, a mis fin aux initiatives individuelles. Par la suite, en réaction à la réforme et à l'ouverture de la Chine en 1978, la redistribution des richesses a créé de nouvelles disparités économiques et sociales, et la réponse de l'État étant insuffisante, les initiatives à l'origine de la société civile ont de nouveau pu se développer (Laliberté 2009b, 125). C'est cette situation qui a également légitimé après les années 1980, on le verra, la place des organisations religieuses dans le domaine philanthropique.

Il existe donc bien une tradition de philanthropie en Chine, qui est à la fois théorisée par la philosophie et exprimée en actions concrètes, et s'est construite en accord avec la culture chinoise. Observer cette tradition demande donc de s'éloigner d'une conception purement occidentale de la philanthropie, fortement influencée par le christianisme, pour en apprécier les spécificités. Les initiatives philanthropiques chinoises sont bien souvent d'origine populaire et se forment par le bas, afin de proposer un complément aux services mis en place par les instances dirigeantes aux divers niveaux administratifs. Ne bénéficiant pas d'une organisation centralisée, ces initiatives sont pourtant plus souvent locales, et n'ont que peu d'impact sur l'origine même des maux qu'elles tentent de soulager. Enfin, elles se distinguent parfois volontairement des groupes gouvernementaux ou religieux, construisant des espaces d'action pour la société civile en dehors de ces structures institutionnelles.

6.1.2 *La philanthropie bouddhiste*

Sur le plan religieux, il semble que la philanthropie, à travers l'incitation aux actes de charité, soit déjà présente dans le bouddhisme historique. Le modèle religieux fourni par le bouddhisme s'appuie en effet déjà à ses débuts sur l'abandon des possessions matérielles et donc sur la survie des moines et nonnes grâce à l'aumône et à la charité des laïcs. Cela a par la suite donné lieu à une forme de pratique de la philanthropie par le clergé, considérée comme un moyen de rendre à la société pour ces actes de bonté. Lorsque questionnée sur la mission philanthropique du saṅgha, Rurui m'a de fait répondu que c'était « [...] une façon pour le saṅgha d'agir au service et dans l'intérêt de la société »³. Ces discours sont liés à une notion d'endettement, selon laquelle le saṅgha, un ordre mendiant, serait redevable à la société pour son

3. “慈善是出家人服务社会、利益社会的一种手段”. Citation extraite d'un document écrit reçu le 19 septembre 2019, listant les réponses de Rurui à des questions transmises le 8 août 2019.

existence même. Il se doit de s'acquitter de cette dette (« repayer un bienfait », *bao'en* 報恩), contractée non seulement auprès de l'ensemble de la société, mais également des parents et, dans le cas de la Chine, de l'État. La notion de *bao'en*, traditionnellement utilisée pour désigner les contreparties spirituelles fournies par le saṅgha aux laïcs contre leur soutien matériel et financier, revêt en effet aujourd'hui de multiples sens et est réinterprétée à l'envie par les leaders bouddhistes. Elle est d'ailleurs employée par les temples contemporains comme rhétorique de légitimation de leur mise en place d'activités philanthropiques, mais également comme un moyen d'inciter à la piété filiale, et de faire écho aux politiques nationalistes⁴. Ji fait notamment mention de son usage par les élites bouddhistes sous le régime communiste pour justifier leur collaboration avec le PCC (Ji 2013b, 38). Quant à l'abbesse du temple Pushou, elle décrit le projet « Trois-Plus-Un » au cours d'une communication en Thaïlande en 2013 comme une façon de “[...] repaying the grace of parents, teachers, homeland and all sentient beings.”⁵. La cérémonie de l'Ullambana, célébrée le quinzième jour du septième mois lunaire et ayant eu lieu au temple Pushou en 2019 entre le 9 et le 15 août, inclut également dans la liturgie un mantra pour repayer la dette des parents (*bao fumu en zhou* 報父母恩咒).

Cette notion de philanthropie est en outre intimement liée au développement du bouddhisme Mahāyāna, en Inde d'abord, puis en Chine. Le Mahāyāna, dont les bases doctrinales ont été attribuées à diverses écoles anciennes, apparaît en Inde au début de l'ère chrétienne, mais ne s'impose de façon significative, avec sa propre tradition monastique, qu'à partir des IV^e et V^e siècles. Le terme sanskrit signifie « Grand Véhicule », en référence à la possibilité pour tous de s'engager sur le chemin de l'éveil, et signifie donc sa tendance à l'universalité. Dans les figures présentes au cœur du Mahāyāna, on retrouve celle du bodhisattva, un être éveillé qui choisit de ne pas rejoindre le nirvāṇa avant que tous les êtres n'aient eux aussi atteint l'éveil⁶. Cet être représente un idéal pour les pratiquants laïcs et monastiques du Grand Véhicule,

4. Sur les questions de piété filiale dans le bouddhisme chinois, et ses possibles sources indiennes voir notamment Strong (1983), Cole (1998) et Schopen (2007).

5. Rhétorique utilisée par Rurui, abbesse du temple Pushou, dans sa contribution au symposium intitulé “Education and Global Citizenship : a Buddhist Perspective”, au cours de la 10^{ème} Célébration Internationale du jour de Vesak des Nations Unies en 2013, en Thaïlande (Rurui 2013, 29).

6. Pour en savoir plus sur la figure du bodhisattva dans la tradition chinoise, voir Heller (2014). Sur les caractéristiques spécifiques de chaque bodhisattva et leur incarnation chez des leaders religieux modernes, se référer à Leighton (2012).

qui s'efforcent alors de parcourir la voie du bodhisattva en manifestant des qualités comme la compassion (*karunā*), et en cultivant les six perfections (*pāramitā*, *boluomi* 波罗蜜) que sont la générosité (*dāna*, *bushi* 布施), l'intégrité (*śīla*, *chijie* 持戒), la patience (*kṣānti*, *renru* 忍辱), l'énergie (*vīrya*, *jingjin* 精进), la concentration (*dhyāna*, *chanding* 禅定) et la sagesse (*prajñā*, *zhihui* 智慧). Une autre idée probablement également imputable au Mahāyāna, et qui se développe dans les premiers siècles de notre ère, est la possibilité de transférer les mérites accumulés tout au long de sa vie aux autres, et notamment à ses parents défunts, puis à l'ensemble des êtres vivants (Lo Turco 2018, 41). Autant d'éléments qui rattachent l'oubli de soi et l'expression de la compassion au Mahāyāna, courant du bouddhisme à vocation universelle, et favorisent le développement de la philanthropie bouddhiste en son sein. C'est d'ailleurs celui-ci qui s'implante petit à petit en Chine au début l'ère chrétienne, grâce notamment à la traduction de certains textes fondateurs récupérés en Inde, comme le corpus de la Perfection de la Sagesse (*Prajñāpāramitā*), traduit au II^e siècle (Bianchi 2018, 405)⁷.

Basé entre autres sur l'idéal du bodhisattva et sur l'idée d'une dette contractée auprès de la société, les structures religieuses en Chine ont donc pris en charge des missions à caractère philanthropique, principalement centrées autour de l'éducation, de la santé, et de l'aide aux plus démunis, avant l'apparition des états modernes. Cependant, même si l'enracinement historique de la philanthropie bouddhiste est avéré, sa forme contemporaine puise dans des transformations plus récentes, ayant eu lieu à l'époque moderne. À la fin de la dynastie Qing en effet, puis durant la première moitié du XX^e siècle sous la République, de nombreux débats ont lieu autour de la place et de la pertinence du bouddhisme dans le monde moderne. C'est dans ce contexte de questionnement de la modernité bouddhiste qu'émergent alors des leaders charismatiques et influents comme Taixu. Outre ses contributions dans les domaines disciplinaires et éducatifs, celui-ci, en réponse aux critiques visant les préoccupations extra-mondaines du clergé, promeut également un bouddhisme qui s'implique dans le monde. Il développe notamment le concept bien connu de « bouddhisme pour la vie » (*rensheng fojiao* 人生佛教) par opposition à un bouddhisme des rites et des fantômes, focalisé sur l'au-delà. Selon lui, cette nouvelle orientation se justifie

7. De nombreux travaux ont déjà été réalisés sur le développement du bouddhisme en Inde, puis sur sa transmission en Asie et en Chine au cours du premier siècle après J.C. Pour les mécanismes de diffusion du bouddhisme en Asie, on pourra se référer entre autres à Heirman et Bumbacher (2007b), et spécifiquement en Chine à Zürcher (2007)

entre autres par l'origine mondaine des Trois Joyaux (le Bouddha, le dharma et le saṅgha), qui devraient alors bénéficier le royaume humain aussi bien que les autres (DeVido 2009, 417). À l'époque, et comme depuis la dynastie Ming, la philanthropie est majoritairement entre les mains des laïcs, influencés par ces moines éminents dont Taixu fait partie, et profite également de cette période de « renouveau » du bouddhisme. Les groupes bouddhistes étendent leur champ d'action, et développent alors, en plus de l'aide humanitaire et des activités de publication, des cliniques, des orphelinats, des maisons de retraite, des programmes éducatifs, des missions de propagation en prison, etc. (Main et Lai 2013, 18 ; Zhang et Ji 2018, 17).

En 1952, l'un des disciples de Taixu, Yinshun (印顺 1906-2005), exporte à Taïwan les idéaux formés sur la scène bouddhiste chinoise au cours de la première moitié du XX^e siècle à partir des notions de *rensheng fojiao* et de « bouddhisme pour le monde humain » (*renjian fojiao* 人间佛教) – souvent traduit librement par « bouddhisme humaniste » (voir Bingenheimer 2007). Ayant été particulièrement influent sur certains leaders bouddhistes de la génération suivante, tels la nonne Zhengyan (证严 1937-), les moines Xingyun (星云 1927-) et Shengyan (圣严 1931-2009), etc., il est à l'origine de la transmission de cet idéal philanthropique sur l'île. Si à Taïwan le développement de la philanthropie bouddhiste est encouragé durant la seconde moitié du XX^e siècle, il est freiné en Chine par l'arrivée au pouvoir des communistes en 1949. Freiné mais pas complètement anéanti, puisque certains grands temples, comme les temples Bailin Chan (柏林禅寺), Nanputuo, et Yufo, continuent à fournir des services sociaux en collaboration avec l'État même après 1949 (Laliberté 2012, 100). Toutefois, et malgré un terreau somme toute peu fertile, le contexte politique en Chine pose aussi les bases pour la résurgence d'initiatives philanthropiques bouddhistes après la fin des années 1970. En effet, le processus d'institutionnalisation, la mobilisation du bouddhisme pour servir des intérêts séculiers, le retour du saṅgha à la vie laïque etc., opérés à cette époque encouragent le clergé à tourner son intérêt vers des préoccupations mondaines, tout en légitimant la sphère séculière comme un espace à exploiter (Ji 2008, 245). De plus, le PCC récupère le monopole sur la provision de services sociaux, éliminant ainsi les initiatives indépendantes. Au début des années 1980, face aux inégalités croissantes résultant de l'ouverture et du développement de la Chine, l'État n'est alors pas en mesure de fournir une réponse suffisante. C'est pourquoi il adopte une approche plus tolérante pour les initiatives philanthropiques issues de la société civile, y compris pour celles lancées par des institutions ou groupes religieux : elles occupent un espace laissé relativement vide

dans le champ des services sociaux (Laliberté 2009b, 125 ; 2009a, 349). Cela explique partiellement pourquoi, lors de l'ouverture de la Chine, le bouddhisme chinois peut être revitalisé par les mouvements taïwanais qui s'étaient développés par ailleurs sous la loi martiale. La Fondation Bouddhiste Tzu Chi (Fojiao ciji cishan shiye jijinhui) est le premier organisme bouddhiste taïwanais à s'installer en Chine en 1991, et est clé dans la création d'un précédent dans le domaine philanthropique pour les institutions et organismes bouddhistes chinois (Laliberté 2009b, 116-119)⁸. Ainsi bien que la philanthropie bouddhiste prenne ses racines dans le bouddhisme historique, la forme qu'elle adopte, ainsi que son développement à l'époque moderne et depuis les années 1980, la font entrer dans le mouvement de « nouveau » du bouddhisme chinois.

La philanthropie religieuse dans son ensemble en Chine est donc, à l'époque contemporaine, tolérée comme un complément aux services sociaux fournis par l'État. Les organisations religieuses issues de la société civile concentrent leurs activités autour des trois domaines que sont la santé, l'éducation, et l'humanitaire ou l'aide sociale. On distingue par ailleurs trois grands types d'organisations philanthropiques religieuses : les ONG organisées par l'État, les associations bouddhistes des différents niveaux administratifs, et les ONG et associations indépendantes, souvent créées par des laïcs (113). Selon leur degré d'implication avec le gouvernement et/ou les autorités locales, ces organisations sont considérées comme plus ou moins efficaces et fiables. Certaines initiatives sont également portées individuellement par des temples, comme c'est le cas avec le temple Pushou. Si l'on parle spécifiquement du bouddhisme, les temples ont en effet pris le relais des organisations à visées philanthropiques gérées majoritairement par des laïcs à l'époque moderne, l'activité de ces derniers dans l'espace public étant encadrée aujourd'hui par une réglementation stricte. Même si ces initiatives individuelles sont difficilement chiffrables, le CRS, sondage mené par l'Université Renmin à Pékin, pourrait cependant jeter un éclairage sur leur étendue. Les résultats, qui se basent sur une enquête effectuée auprès de 4 383 sites d'activité religieuse officiellement enregistrés, et publiés en 2016, peuvent en effet donner

8. Il est par ailleurs intéressant de noter que si le nom de la Fondation comporte le mot « bouddhiste » à Taïwan, il l'exclut en Chine après son enregistrement en tant qu'ONG (Organisation non gouvernementale) en 2008, soit Ciji cishan shiye jijinhui 慈济慈善事业基金会 (Huang 2018, 535). Cela témoigne du contrat tacite passé entre l'État et ces organisations venues de l'extérieur, l'action de ces dernières dans les domaines humanitaires et sociaux étant seulement tolérée si elle ne s'inscrit pas dans un cadre moral ostensiblement religieux.

une idée générale, bien que lacunaire, de la « participation sociale » de ces sites. Ils semblent indiquer que le bouddhisme est celle des cinq religions officielles qui consacre le plus d'argent à des causes philanthropiques d'intérêt public, et qui privilégie donc une aide financière indirecte : chaque temple bouddhiste (*fosi* 佛寺) dépenserait en moyenne 41 000 yuan par an dans le caritatif, contre 18 000 yuan de dépenses moyennes par an pour l'ensemble des sites d'activité religieuse⁹. Toutefois en ce qui concerne la mise en place de projets concrets, la « formation aux services sociaux » vient seulement en quatrième position des onze types d'activités proposées par les sites bouddhistes sondés en dehors des activités religieuses habituelles. De plus, si 34,7% d'entre eux gèrent au moins un « projet caritatif à but non lucratif », contre 31,2% pour les sites musulmans, et 30,1% pour les sites taoïstes, ils sont toujours loin derrière les sites catholiques et protestants dans ce domaine. Ils sont d'ailleurs 65,3% à ne toujours pas mettre en place ce genre de projets (Wenzel-Teuber 2017, 28-30). Par conséquent, même si la philanthropie bouddhiste est un mouvement en pleine croissance, y compris lorsqu'elle est pratiquée par les temples, elle a toujours un caractère relativement marginal, et reste majoritairement basée sur un modèle monétaire.

De plus, comme on l'a vu, elle est tolérée, mais reste supervisée. Ses activités sont contrôlées et gérées par la structure institutionnelle dans laquelle elle s'inscrit, des associations bouddhistes au Département du Front Uni (Zhonggong zhongyang tongyi zhanxian gongzuo bu 中共中央统一战线工作部), ce dernier rendant des comptes directement au Comité central du PCC¹⁰. Les organisations proposant une forme de philanthropie religieuse sont donc relativement limitées dans leurs mouvements par leur inscription dans cette structure.

Toutefois, malgré ces restrictions, la philanthropie religieuse parvient à se développer, parce qu'elle présente des intérêts pour les deux parties. Dans un premier temps elle ne pose pas de risque particulier pour le gouvernement, puisque elle ne mobilise pas politiquement, n'a pas de demandes particulières et ne conteste pas le pouvoir en place en promouvant la démocratisation. Elle ne tente pas d'agir sur la cause des

9. Chiffres donnés dans un rapport publié sur le site du “Chinese National Survey Data Archive” (Zhongguo guojia diaocha shujuku 中国国家调查数据库), voir la page <http://www.cnsda.org/index.php?r=site/article&id=126>.

10. Au début de ce travail de recherche, les cinq associations religieuses officielles répondaient à la SARA, travaillant sous l'égide du Conseil d'État, première autorité administrative de la RPC. La SARA, créée en 1951 et dissoute en 2018, laisse aujourd'hui la gestion des affaires religieuses au département du Front Uni, l'un des départements du Comité central du PCC, assurant ainsi un suivi plus strict des affaires religieuses par le gouvernement.

inégalités mais se propose seulement d'en alléger les conséquences. Au niveau local, elle peut cependant avoir un impact sur le développement de la zone environnante¹¹. En effet, les organisations philanthropiques religieuses injectent des fonds dans les infrastructures publiques et les équipements communautaires, en finançant l'entretien des routes et des parcours de pèlerinage, les chantiers de construction, la rénovation d'établissements religieux, etc. En 1994 par exemple, 73 000 yuan (environ 9 500 euros aujourd'hui) ont été collectés par les associations caritatives du Shanxi dans le but de construire la première autoroute de la province. En 2008, les organisations du mont Wutai ont donné 100 000 yuan (environ 13 500 euros aujourd'hui) pour aider financièrement les veuves, orphelins et personnes âgées de la région (chiffres tirés de Shi 2013, 46-47). Elles jouent donc également un rôle localement dans l'augmentation du niveau de vie des foyers démunis. Mais le développement d'activités philanthropiques peut également présenter des avantages pour les organisations et les temples qui les mettent en place. Il peut en effet s'agir d'une stratégie leur permettant de propager le bouddhisme (*hongfa* 弘法) aux dépens des autorités, la philanthropie étant un espace généralement moins contrôlé que le reste des activités religieuses, et ses attributions souvent moins bien définies par la législation. Les organisations philanthropiques, notamment celles gérées par des temples, mettent alors bien souvent en place des activités qui ne rentrent pas dans le cadre de la philanthropie, telles la publication de textes, la rénovation de temples, l'organisation d'assemblées, l'accompagnement religieux en fin de vie, etc. (Wang Jia 2010, 175). C'est d'ailleurs la BLA qui publie la revue du temple Pushou, Puti yuan, elle aussi qui organise des camps d'été pour les jeunes, des assemblées de libération d'animaux (*fangsheng*), forme les bénévoles à encadrer des rassemblements religieux, etc.

Ainsi, ce qui selon moi caractérise la philanthropie bouddhiste - si ce n'est religieuse - chinoise aujourd'hui, outre sa prise en charge par les temples, c'est son intégration d'activités de propagation du bouddhisme en plus des activités d'aide humanitaire et des services sociaux. C'est sa capacité à utiliser sa position, et à jouer avec les limites qui lui sont imposées, pour remplir des buts proprement bouddhistes. Une stratégie d'adaptation qui se retrouve dans tous les mouvements du religieux en

11. Il faut faire une distinction très claire entre les objectifs au niveau local, régional, et national, qui ne sont souvent pas les mêmes. Les autorités locales auront tendances à être plus souples avec les initiatives qui participent au développement de leur circonscription. Dans le cas des activités philanthropiques religieuses, leurs intérêts peuvent être économiques, mais également sociaux, en ce que ces activités peuvent procurer à la zone en question des "sources of moral good" autres que celles proposées par le gouvernement (voir Feuchtwang 2010, 189).

Chine contemporaine.

6.2 Bouddhisme engagé, bouddhisme humaniste ?

C'est en faisant des recherches sur les activités philanthropiques proposées par le temple Pushou et d'autres en Chine contemporaine, que je suis entrée en contact avec le terme « bouddhisme engagé » (*rushi fojiao* 入世佛教, littéralement « bouddhisme dans le monde ») et ses différentes définitions. Le premier à avoir formulé et promu cette expression dans ses écrits est le leader bouddhiste vietnamien Thich Nhat Hanh (1926-) au milieu des années 1960. Il note d'ailleurs l'influence de Taixu sur les leaders de la réforme du bouddhisme au Vietnam au cours du XX^e siècle, influence qui se traduit dans le domaine de la philanthropie par une appropriation et une réinterprétation du *rensheng fojiao* mais surtout du *renjian fojiao* ou « bouddhisme humaniste » (DeVido 2009, 436). Le terme de « bouddhisme engagé » est alors employé depuis de façon extensive, en Occident et en Asie, pour tenter de qualifier et catégoriser aux XX^e et XXI^e siècles une forme émergente du bouddhisme se focalisant sur la transformation sociale¹². Les chercheurs occidentaux tentent notamment de trouver une définition universelle pour ce phénomène, une tâche qui semble compliquée par la multiplicité des contextes culturels, historiques, sociaux, politiques dans lesquels il s'inscrit. Les différentes interprétations peuvent également être influencées par l'hybridation culturelle résultant de la mondialisation des idées et des valeurs. Il existe en effet de nombreux débats autour de cette forme de bouddhisme, autant au sein des milieux universitaires que parmi les leaders religieux, et les positions adoptées se répartissent généralement selon deux grands paradigmes : 1. le bouddhisme engagé s'inscrit dans la continuité du bouddhisme historique, tel que prêché par le Bouddha, et est incarné par la figure du bodhisattva, ou 2. il s'agit d'une nouvelle forme prise par le bouddhisme, ce dernier ayant subi une mutation en conséquence de la mondialisation. Le premier paradigme accorde donc une place importante à la continuité et au développement en interne du bouddhisme engagé, quand le second pense ce dernier en terme d'innovation, un phénomène déclenché par

12. À titre d'exemple, un groupe réunissant des bouddhistes engagés, l'INEB (International Network of Engaged Buddhists), a été créé par le leader bouddhiste thaïlandais Sulak Sivaraksa (1933-) dès 1989. Ses initiatives ont aujourd'hui une portée internationale, et se concentrent sur des problématiques propres à l'écologie, à la politique, à l'éducation, à l'amélioration sociale, à la promotion culturelle, ou encore au dialogue inter-religieux. Le site de l'INEB est disponible à la page <https://www.inebnetwork.org/>.

une adaptation aux idées modernes et infusé d'éléments non-bouddhistes venus de l'extérieur (Queen 2003, 15-16). Les deux ne semblent toutefois pas incompatibles, puisque les groupes bouddhistes engagés dans la philanthropie semblent baser leur éthique sur les enseignements traditionnels, justifiant ainsi par l'ancrage historique leur prise en charge de ce type d'activités à caractère social, tout en étant influencés par des conceptions non-indigènes. Toujours est-il que dans les études occidentales, si de nombreux termes aux sens subtilement différents sont employés pour décrire ce bouddhisme orienté vers le social (altruisme, charité, action sociale, solidarité, etc.), c'est celui de « bouddhisme socialement engagé » qui revient le plus souvent (Queen, Prebish et Keown 2003 ; S. B. King 2005 ; Main et Lai 2013 ; Henry 2013).

Les multiples définitions existantes décrivent donc des phénomènes similaires, tout en introduisant des subtilités en fonction des contextes sociaux et culturels. Elles semblent toutes s'accorder cependant sur le fait que ces groupes bouddhistes engagés sont censés être non violents, et mettre en place un certain nombre d'actions sociales, des conditions qui ne sont pourtant pas suffisantes. D'autres critères évoqués sont plus problématiques, notamment dans la cas de la Chine, comme ceux de l'activisme politique et de la nécessaire indépendance d'avec l'État. L'activisme politique fait référence aux groupes qui s'engagent ouvertement contre différents types d'oppression et d'opresseurs, jugés en désaccord avec les enseignements bouddhistes. Il peut s'agir d'une prise de parti contre une politique gouvernementale, mais aussi de manifestations non violentes, etc. Certains auteurs (entre autres S. B. King 2005, 8-9 ; Lekshe Tsomo 2009, 460 ; Main et Lai 2013, 2-3) considèrent par exemple que la femme d'État birmane Aung San Suu Kyi (1945-), Tenzin Gyatso (1935-), le 14^e dalaï-lama, ou encore la nonne taïwanaise activiste Zhaohui (昭慧 1957-) sont des leaders bouddhistes engagés, quand bien même leurs revendications sont éminemment politiques¹³. En Chine cependant, on sait que ces groupes ne peuvent avoir de

13. Aung San Suu Kyi, à la tête de la Ligue nationale pour la démocratie, le parti d'opposition à la junte militaire en Birmanie, et lauréate du prix Nobel de la paix en 1991, est aujourd'hui une figure hautement controversée. Emprisonnée et assignée à résidence à de nombreuses reprises depuis 1990, chef du gouvernement *de facto* depuis 2016, elle prône la réconciliation et la non-violence, défend les droits de l'homme, tout en faisant usage d'une rhétorique politique bouddhiste – autant d'éléments qui l'inscrivent pour certains dans le champ du bouddhisme engagé (voir S. McCarthy 2004). Pourtant, les critiques à son égard se font nombreuses depuis la première moitié des années 2010, dénonçant notamment son manque de réaction face à la persécution des Rohingyas, un groupe ethnique à majorité musulmane, ainsi que son refus d'admettre la réalité même de ces exactions (voir entre autres Lee 2014 ; Simpson et Farrelly 2020). Sa popularité et l'encensement de la communauté internationale, qui transparaissent dans les textes pré-2010 mentionnés plus haut, sont depuis remis

telles positions, et n'ont pas la possibilité de militer pour la démocratisation. Les Régulations sur les Affaires Religieuses stipulent en effet que :

(Article 4) [...] Les organisations et les académies religieuses, les lieux d'activités religieuses, et les citoyens croyants sont tenus de respecter la constitution et les lois, de mettre en place les valeurs au cœur du socialisme, de protéger l'unité du pays, l'unité nationale, l'harmonie religieuse et la stabilité sociale. Aucune organisation ni personne ne doit utiliser la religion pour nuire à la sécurité nationale, détruire l'ordre, porter atteinte à la santé des citoyens, entraver le système éducatif, ainsi que nuire à la raison d'État, à l'intérêt général, et aux droits légaux des citoyens, etc.

(第四条)[...]宗教团体、宗教院校、宗教活动场所和信教公民应当遵守宪法、法律、法规和规章，践行社会主义核心价值观，维护国家统一、民族团结、宗教和睦与社会稳定。任何组织或者个人不得利用宗教进行危害国家安全、破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度，以及其他损害国家利益、社会公共利益和公民合法权益等违法活动。¹⁴

Dans le contexte autoritaire et séculariste de la Chine, toutes les revendications ou contestations sociales et politiques, d'autant plus lorsqu'elles sont émises par des organismes religieux, sont considérées comme contrevenant à la stabilité sociale et à la paix nationale, car remettant en question le pouvoir en place. C'est pourquoi seule l'acceptation et l'apparente mise en application de ces conditions légitime la présence des organisations philanthropiques bouddhistes en Chine. Tzu Chi, la Fondation taïwanaise mentionnée plus haut, se dit par exemple « politiquement neutre » et fait de cet apolitisme le dixième de ses préceptes directeurs, ce qui lui permet d'agir dans de nombreux pays dont la Chine¹⁵.

en question, et certaines de ses distinctions et fonctions lui sont également retirées. Par ailleurs, début février 2021, Aung San Suu Kyi est de nouveau arrêtée et assignée à résidence suite à un coup d'État de l'armée.

14. Voir le site du gouvernement chinois et la page dédiée à cet amendement http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm.

15. "Understanding that demonstrations have the potential to cause greater division, unrest, and conflict in society, we will not take part in them. [...] Knowing that Tzu Chi can carry out its work only if it remains politically neutral [...] we will not be involved in political activities or engage in any actions that could cause Tzu Chi to be turned into a political instrument.". C'est ainsi qu'est décrit ce dixième précepte sur le site en anglais de la Fondation Tzu Chi (Tzu Chi Foundation 2011). Un propos pourtant nuancé par Laliberté (1998), qui replace ce « conservatisme apolitique » dans le cadre d'une paradoxale coopération avec les autorités politiques taïwanaises dans l'élaboration des politiques publiques, notamment dans les domaines de santé, de sécurité sociale, et d'éducation.

On rencontre un problème similaire pour ce qui est de l'indépendance d'avec l'État en Chine. Comme on a pu le voir plus haut, les organisations philanthropiques religieuses s'inscrivent dans une structure institutionnelle directement gérée par l'un des organes du Parti, le département du Front Uni. Les temples qui mettent en place ce type d'activités, souvent reconnus et influents, font également parti de ce cadre institutionnel, même si certains temples ruraux en marge peuvent garder une certaine indépendance. Le temple Pushou appartient quant-à-lui à la première catégorie, puisque Rurui occupe des positions élevées au sein même de cette structure, étant l'une des vice-présidente de l'ABC et de l'Association bouddhiste du Shanxi. D'autre part, si l'on s'intéresse au bouddhisme « humaniste » de Taixu ou plutôt au *renjian fojiao* qui pourrait se rapprocher en Chine de la notion de « bouddhisme engagé », on se rend compte que tel qu'il est employé aujourd'hui il fait partie intégrante d'une stratégie visant à contrôler le développement du bouddhisme. Les promoteurs du *renjian fojiao*, comme l'ex-président de l'ABC, Zhao Puchu, ne peuvent alors être considérés comme des bouddhistes engagés, puisque leurs liens avec le pouvoir et leurs attitudes passives les rangent du côté du système d'oppression, générateur de souffrance, qu'ils sont censés réformer (Ji 2013b, 50 ; voir également Krause 2017).

Par conséquent, si l'on se fie à ces deux derniers critères seulement, la forme du bouddhisme qui tend vers le social en Chine ne peut être qualifiée de bouddhisme engagé, son développement étant conditionné par sa relation au politique. Il semble alors difficile de les inclure dans une définition qui chercherait à caractériser un phénomène mondial, mais peut-être s'agit-il seulement de les nuancer. Si on ne peut parler de militantisme politique dans le cas de la Chine, on ne peut toutefois exclure une certaine forme d'activisme, dans le sens d'une conduite privilégiant l'action directe dans le domaine social. La philanthropie étant, comme le souligne la devise du temple Pushou, un « moyen expédient » (*fangbian* 方便, voir la section 6.4), il s'agit de promouvoir la transformation sociale par l'action, et non par la confrontation. De plus, la mise en place d'activités philanthropiques est déjà selon moi une prise de position témoignant d'une volonté d'investissement de l'espace séculier par la religion. Le prosélytisme en effet, parfois considéré comme allant à l'encontre de l'idéal désintéressé du bouddhisme engagé, est pourtant largement employé par les organisations philanthropiques religieuses en Chine, et participe à cette conquête de l'espace. De nombreuses activités, y compris prosélytiques (*hongfa*), peuvent être vues par des non-bouddhistes comme à la limite ou en dehors du champ de la philanthropie, quand elles font pourtant partie des attributions de ces organisations (voir Laliberté 2012,

112; Wang Jia 2010, 175; Zhu 2017, 20). On peut notamment mentionner parmi ces activités la réfection de locaux religieux ou associatifs, la plantation d'arbres, la libération d'animaux (*fangsheng*), la publication de textes, l'accompagnement en fin de vie, etc. La BLA organise régulièrement ce type d'activités, et à titre d'exemple a tenu en juillet 2019 une cérémonie de libération d'animaux (ici des poissons) hautement ritualisée, dans un lieu isolé mais pourtant public, phénomène qui semble de plus en plus courant depuis le début du XXI^e siècle (voir FIG. 8)¹⁶. La philanthropie est alors devenue une catégorie générale à laquelle font référence les organisations religieuses afin de justifier la production du bouddhisme dans la sphère séculière, allant à l'encontre du processus de sécularisation.



(a) *Bénédictio rituelle*



(b) *Libération des poissons*

FIG. 8 : Cérémonie de *fangsheng*, banlieue de Taiyuan (© Amandine Péronnet - 2019)

Ainsi en se basant sur les définitions existantes, il paraît difficile de parler de bouddhisme engagé dans le cas de la Chine, ou il faudrait alors définir ce qu'est le bouddhisme engagé chinois en prenant en compte la nature de l'environnement politique dans lequel il évolue au cours des XX^e et XXI^e siècles. Le terme de philanthropie au contraire, plus général, me paraît plus adapté, d'abord parce qu'il permet d'identifier à la fois une disposition à la compassion chez les entités et les personnes concernées, mais aussi leur capacité à agir en fonction de cette disposition. Ensuite parce qu'il

16. Une activité qui se développe dans les zones urbaines depuis le début du XXI^e siècle, menée par des groupes laïcs (voir notamment D. Yang 2015; Li Yi 2017). Pour une description plus détaillée de l'évolution de la pratique du *fangsheng* sous les Ming et les Qing, et son lien avec la redéfinition de la place des lettrés à l'époque, voir également Handlin Smith (1999)

semble que dans le cas de la Chine la philanthropie ne corresponde pas aux caractéristiques attribuées à « l'engagement social bouddhiste » sous l'influence de conceptions occidentales. Il faut en effet repartir des catégories émiques pour comprendre la philanthropie bouddhiste chinoise comme influencée par son cadre institutionnel, mais possédant son propre système éthique, et allant au delà de la simple provision de services sociaux pour intégrer des activités à caractère prosélytique. Enfin il faut éviter de réduire ces organisations à un rôle d'« humanitaire apolitique » quand celles-ci ont également une faculté à s'insérer dans l'espace public et séculier pour diffuser le bouddhisme.

6.3 Le modèle taïwanais de philanthropie bouddhiste

Comme il a été évoqué plus haut, la philanthropie bouddhiste connaît une expansion certaine sur l'île de Taïwan durant la deuxième moitié du XX^e, quand en Chine son développement est freiné durant la période maoïste pour ne reprendre que dans les années 1980-1990. Il paraît alors utile ici de faire un point sur cette forme particulière du bouddhisme telle qu'elle se développe à Taïwan, en ce qu'elle a pu par la suite participer à la revitalisation du bouddhisme chinois par son dynamisme, grâce aux mouvements actifs qui s'y étaient déjà implantés (Van der Veer 2014, 58). Si l'historique et les spécificités de la philanthropie bouddhiste à Taïwan seront exposés ici, l'influence du modèle taïwanais dans des domaines précis comme celui du bénévolat sera détaillée dans les parties concernées.

On l'a vu, c'est Yinshun, disciple de Taixu, qui participe au développement de la notion de *rensheng fojiao*, ainsi qu'à l'exportation et à la diffusion du *renjian fojiao* à Taïwan. Moins impliqué dans la politique que son maître, il insiste également sur l'importance d'un comportement exemplaire du clergé, mais développe davantage la nécessité de l'implication active des laïcs dans l'amélioration de la société. Arrivé à Taïwan en 1952, il fait partie d'une vague d'immigration du clergé chinois vers l'île, conséquence de la prise de pouvoir des communistes en Chine en 1949. Il prend pour disciple la nonne taïwanaise Zhengyan, en 1963, inscrivant ainsi cette dernière dans la continuité des enseignements de Taixu. Ce n'est alors pas un hasard si elle fonde Tzu Chi en 1966 à Hualian (花蓮), accompagnée par un groupe d'une trentaine de femmes, aujourd'hui le groupe bouddhiste taïwanais à buts philanthropiques le plus

important en terme d'effectifs. À titre d'exemple, Tzu Chi n'avait que 293 membres en 1968, puis 8 000 en 1986, et affirmait en avoir 5 millions en 2005 (Hsiao et Schak 2005, 47)¹⁷. La même vague d'immigration voit également s'installer sur l'île le moine chinois Xingyun, arrivé pour sa part dès 1949. Il fonde en 1967 à Gaoxiong (高雄), dans le sud du pays, le deuxième groupe bouddhiste le plus important en terme de taille à Taïwan, Foguangshan (佛光山) ou « Montagne de la Lumière du Bouddha ».

La création de ces deux groupes qui se réclament de la philanthropie coïncide à Taïwan avec un autre phénomène, le développement d'associations bouddhistes dans les cercles universitaires (*foxue she* 佛学社 ou « sociétés d'études bouddhistes »). Comme le souligne Yü dans son étude de la communauté du temple Xiangguang, ces sociétés auxquelles elle consacre un chapitre, sont alors souvent le point crucial d'entrée en contact des jeunes avec le bouddhisme (Yü 2013, 72). Celles-ci deviennent populaires d'abord parce que, menées par des laïcs, elles abordent des problématiques qui parlent aux jeunes gens éduqués, mettant à leur disposition des méthodes concrètes de pratique religieuse et de mise en application du *renjian fojiao* dans le monde séculier. Ensuite parce qu'elles fournissent une alternative bouddhiste aux associations chrétiennes préalablement établies sur les campus, le bouddhisme s'étant adapté à la culture chinoise et ainsi plus accessible que les religions occidentales. C'est alors grâce aux associations de bouddhistes laïcs que les « sociétés d'études bouddhistes » sont promues puis légalisées sur les campus en 1961 (74). Il est par ailleurs important de noter que durant cette période, le renouveau du bouddhisme dans et en dehors des universités se construit en partie par contraste avec le christianisme. En effet, si les activités des organisations chrétiennes depuis les années 1950, notamment dans les domaines éducatifs et de santé, peuvent se poursuivre relativement librement – elles ont l'autorisation de construire universités et hôpitaux – ce n'est pas le cas pour le bouddhisme qui reste sous le contrôle du gouvernement (Yü 2013, 73 ; Laliberté 2015a, 447-448). De plus, le développement de la philanthropie bouddhiste, ancré dans l'héritage de Taixu, puis de Yinshun, est également conditionné par cette comparaison du bouddhisme au catholicisme et au protestantisme, plus avancés dans la mise en place d'actions concrètes. En témoigne cette anecdote souvent entendue de la rencontre de Zhengyan avec des nonnes catholiques, ces der-

17. Il faut être vigilant cependant à ce qui constitue la définition d'un « membre » pour la Fondation : le terme peut désigner un donateur n'étant pas engagé directement dans les activités de Tzu Chi, ou un donateur occasionnel. En prenant cela en compte, et selon les chiffres de Hsiao et Schak, le nombre de membres actifs de Tzu Chi et de donateurs réguliers s'élèverait plutôt à un million en 2004.

nières lui faisant remarquer la passivité du bouddhisme dans le domaine social et ainsi prendre conscience de la nécessité de mettre en place une certaine forme de charité propre au bouddhisme (S. B. King 2005, 2). Cette relation concurrentielle au christianisme a donc pu favoriser le développement de la philanthropie, comme cela a été le cas à Hong-Kong, dans le but de rendre le bouddhisme plus attractif (Ren 2013, 144). Ce serait en effet une erreur de ne pas admettre l'influence certaine du christianisme dans le domaine de la philanthropie religieuse, mais il faut dans le même temps reconnaître aux leaders bouddhistes asiatiques la capacité à mettre en place leurs propres structures détachées de l'Occident. Ces deux mouvements, la philanthropie et le bouddhisme universitaire, participent donc au renouveau du bouddhisme taïwanais à la fin des années 1960 et au début des années 1970, au cœur de la période de loi martiale courant de 1948 à 1987.

Par la suite, le *renjian fojiao* connaît une nouvelle vague de développement dans les années 1980-1990, avec l'ouverture d'autres groupes mettant en place des activités à caractère philanthropique, s'ajoutant aux deux mentionnés plus haut. Il s'agit, chronologiquement, de Lingjiushan (灵鹫山), créé en 1983 par Xindao (心道 1948-), un disciple de Xingyun ; de Fuzhi (福智), dont Richang (日常 1929-2004) ouvre l'Institut d'études bouddhistes (Fuzhi foxueyuan 福智佛学院) en 1987 ; de Zhongtaishan (中台山), fondé par Weijue (惟觉 1928-2016) en 1987 et dont le quartier général, le temple Zhongtai Chan (中台禅寺), est terminé en 2001 ; et enfin de Fagushan, communément appelé DDM, fondé en 1989 par Shengyan. Preuve de l'influence de ces différentes institutions sur le développement du bouddhisme taïwanais, certains des grands maîtres cités ici sont parfois appelés les « quatre rois gardiens » (*si da tianwang* 四大天王), du nom d'un ensemble de déités bouddhistes protégeant le dharma aux quatre points cardinaux : Shengyan est associé au nord, Xingyun au sud, Zhengyan à l'est, et Weijue à l'ouest. Cependant, sur l'ensemble des six groupes, seuls quatre se réclament du « bouddhisme humaniste », nommément Tzu Chi, DDM, Foguangshan, et Lingjiushan, même si tous ont des activités que l'on pourrait qualifier de philanthropiques (Schak 2009, 170-171).

Les activités proposées par ces groupes majeurs, mais également par d'autres, se répartissent selon quatre grands axes, l'éducation, la santé, la culture, et l'humanitaire, chaque groupe se spécialisant de manière plus ou moins ostentatoire dans l'une ou l'autre de ces dimensions. DDM par exemple n'est pas une organisation philanthropique, et a une vocation plutôt éducative, faisant une distinction claire

entre compassion et sagesse. Shengyan s'inspire à la fois du Japon et des "department of Buddhist Studies" occidentaux pour créer le système éducatif appliqué à son Université du saṅgha, ainsi qu'au DILA¹⁸. En revanche Tzu Chi se spécialise dans l'humanitaire et la santé, effectuant des missions à la fois à Taïwan et à l'international. Elle forme notamment environ 50 000 « commissaires », chargés de la collecte de fonds et de faire le lien avec les donateurs, a recourt à une base très importante de bénévoles pour mener à bien ses missions, gère sept hôpitaux, possède la plus grande banque de moelle osseuse d'Asie, etc. (Huang 2018, 540 ; J. Wang 2013, 123-131)¹⁹. Pour ce qui est de la notion de culture, tout comme en Chine, il s'agit majoritairement pour ces groupes de diffuser des textes et du contenu religieux à travers la publication de revues et d'ouvrages, ou aujourd'hui grâce au maintien d'une présence en ligne. De manière générale, les activités de ces groupes comprennent mais ne sont pas limitées à la promotion culturelle (des musées ont été établis par Foguangshan et DDM) ; l'éducation laïque de la primaire au niveau universitaire, ainsi que l'éducation monastique ; la construction et la gestion de cliniques et d'hôpitaux ; les programmes d'aides aux personnes démunies (DDM, Tzu Chi), dans des situations familiales précaires (Lingjiushan), ou aux prisonniers, orphelins et personnes âgées (Foguangshan) ; l'aide humanitaire directe (mais indirecte et donc majoritairement financière dans le cas de Fuzhi) ; et la préservation de l'environnement (Tzu Chi et Foguangshan proposent des actions de recyclage, Fuzhi a développé un programme d'agriculture biologique) (Schak 2009, 171-175). Il est toutefois important de noter que parmi les six groupes mentionnés dans cette section, Tzu Chi a un statut un peu particulier. Celle-ci a en effet choisi de se tourner davantage vers la pratique de l'action sociale, plutôt que vers la pratique religieuse individuelle, même si le cadre moral dans lequel elle s'inscrit est dicté par des conceptions bouddhistes. C'est d'ailleurs l'une des critiques qu'elle essuie dans les premières décennies de sa création, en 1970-1980, une partie de la sphère bouddhiste blâmant sa distanciation d'avec le religieux et son orientation majoritairement séculière (Huang 2018, 544). Contrairement aux autres groupes, Tzu

18. Le programme de cours de l'Université du saṅgha se divise en quatre ans d'études bouddhistes avant l'ordination, puis six ans d'étude du Chan, voir la page https://www.ddsu.org/?page_id=1158. Pour les programmes de cours des cursus de licence, master, doctorat offerts par les différents départements de DILA, se référer à la page <http://www.dila.edu.tw/en/AcademicSection>.

19. Se référer à la page "Fact sheet" du site en anglais de Tzu Chi pour les chiffres relatifs à l'année 2012, http://tw.tzuchi.org/en/index.php?option=com_content&view=article&id=308&Itemid=282&lang=en. Se référer en particulier à la page http://tw.tzuchi.org/en/index.php?option=com_content&view=article&id=1093&Itemid=248&lang=en pour les chiffres concernant les « commissaires ».

Chi est effectivement enregistrée en tant qu'association caritative non bouddhiste, et sa communauté monastique n'est composée que de quelques centaines de membres, majoritairement des femmes. Les activités et la gestion de la Fondation reposent alors majoritairement sur une large communauté internationale de laïcs bénévoles.

Ces grands groupes bouddhistes – à défaut de terme plus adapté – inscrits dans la mouvance du *renjian fojiao*, qui mobilisent à la fois une communauté monastique et un grand nombre de laïcs, et qui développent un éventail complet d'activités dans des champs variés tout en étant relativement autonomes, sont spécifiques au contexte taïwanais. En Chine, les restrictions pesant sur les organisations religieuses et particulièrement sur le saṅgha rendent difficile, si ce n'est impossible, la mise en place de ce genre de structure, qui pourrait potentiellement représenter une menace à l'autorité de l'État. Dans le cas des groupes taïwanais, c'est le clergé qui est à l'initiative de la diversification des activités et de la création d'institutions faisant partie intégrante de la vie séculière. Or en Chine, selon Laliberté, le clergé ne peut se charger de missions éducatives, ne peut être en charge d'hôpitaux, d'orphelinats, et de maisons de retraite (Laliberté 2009b, 117). Si aujourd'hui la formulation de ses prérogatives est relativement large dans les Régulations sur les Affaires Religieuses²⁰, le saṅgha reste toutefois prudent, préférant déléguer la gestion officielle des organisations philanthropiques aux laïcs. C'est le cas à la BLA, qui m'a été présentée comme gérée par les laïcs, sous la supervision des nonnes qui donnent toutefois la direction à suivre sur le plan spirituel. La raison officielle évoquée pour cette répartition des tâches est le rôle indispensable joué par les laïcs dans la survie financière de l'association, le temple n'ayant pas les moyens de s'impliquer directement²¹. Dans la pratique, ce sont toutefois les nonnes qui restent en charge, y compris en dehors du domaine strictement religieux.

Cependant, l'influence du bouddhisme taïwanais en Chine continentale, non seulement sur le plan de la philanthropie, mais également sur le plan de la structuration et de l'organisation des institutions bouddhistes, n'est pas inexistante. De grands

20. Selon l'article 38 de l'amendement 2017 aux Régulations sur les Affaires Religieuses, « le personnel religieux prend en charge les activités religieuses, tient les cérémonies religieuses, s'occupe du classement des ouvrages religieux anciens, procède à la recherche sur la culture religieuse, développe les activités caritatives et d'intérêt public, etc., et une protection juridique », “(第三十八条) 宗教教职人员主持宗教活动、举行宗教仪式、从事宗教典籍整理、进行宗教文化研究、开展公益慈善等活动, 受法律保护”. Voir http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm.

21. Une information donnée notamment au cours d'un entretien formel avec H., le 8 mai 2017. Voir annexe A.

temples comme le temple Nanputuo à Xiamen, ou le temple Longquan dans la banlieue de Pékin puisent dans ce modèle (sur les activités philanthropiques du temple Longquan voir S. K. McCarthy 2019). Plusieurs entretiens en août et septembre 2019 à Taïwan, à DDM, à Tzu Chi et au temple de nonnes Nanlin, révèlent que le temple Longquan a envoyé certains de ses membres étudier le type de bénévolat mis en place par DDM et Tzu Chi, et échanger autour de la discipline monastique au temple Nanlin. Le porte-parole de Tzu Chi avec lequel je m'entretiens déclare également que plusieurs ONG chinoises s'inspirent du modèle développé par la Fondation, et que pour cette raison, en collaboration avec le "China Global Philanthropy Institute" (Guoji gongyi xueyuan 国际公益学院), des entrepreneurs chinois se rendent deux fois par an au siège à Hualian²². Le temple de nonnes Taiping, mené par Rufa, ancienne camarade de Rurui, étudie d'autre part le modèle de Tzu Chi pour créer en 2008 les "Taiping Charities" (Taiping cishan gongdehui 太平慈善功德会) (DeVido 2015, 86). Le temple Nanputuo, le premier a mettre en place une association caritative bouddhiste en Chine en 1994, ouvre de plus un département des bénévoles (*yigong bu* 义工部) en 2009, puis une société de service des bénévoles (*yigong fuwu she* 义工服务社) en 2017, visant à leur offrir une formation, dans la continuité de Tzu Chi. L'organisation de camps d'été pour les jeunes par les temples chinois, l'une des fonctions de la BLA du temple Pushou, est également issue du bouddhisme taïwanais. C'est en effet Xingyun qui organise le premier camp d'été à Foguangshan en 1969, une activité largement adoptée depuis par les institutions bouddhistes taïwanaises, et reprise en Chine à la suite du temple Bailin Chan dans les années 1990 (Ji 2011c, 535-536). C'est toutefois l'implantation de Tzu Chi en 1991, à la suite de la crue du fleuve Yangzi (扬子江), qui semble avoir l'impact le plus significatif, participant à l'exportation du modèle taïwanais – aux côtés de Foguangshan – et établissant un précédent pour le développement de telles organisations en Chine (Schak 2009, 173 ; Laliberté 2009b, 118). D'ailleurs, outre ses missions humanitaires et la mobilisation de bénévoles en Chine, Tzu Chi implante également son premier hôpital à Suzhou en 2012 (Huang 2017, 129). S'il n'existe pas de contacts avérés entre le temple Pushou et Tzu Chi ou d'autres groupes taïwanais, on y trouve cependant quelques livres sur la Fondation et Zhengyan dans l'espace librairie. De plus, le modèle de bénévolat

22. Voir les entretiens correspondants, respectivement les 30 août, 3 septembre et 8 septembre 2019, annexe A. Le site du "China Global Philanthropy Institute" liste en effet Tzu Chi parmi les partenaires de son programme GPL (Global Philanthropy Leaders), visant à «[...] augmenter l'impact social des plus riches [...]», selon la rubrique GPL du site (China Global Philanthropy Institute 2015)

promu par Tzu Chi, basé sur l'action directe, et sur la professionnalisation par la formation, apparaît progressivement au temple Pushou aussi bien qu'ailleurs, un point sur lequel je reviendrai plus loin.

6.4 Raisonement moral et idéal du bodhisattva

S'inscrire dans la continuité implique pour les mouvements de philanthropie bouddhiste de mobiliser certains concepts propres aux enseignements du bouddhisme afin de justifier de leurs actions dans le présent. Il s'agit en effet encore une fois de faire appel au pouvoir légitimateur de la tradition, ce qui n'exclut toutefois pas de la renouveler ou de s'en éloigner. On cherche ici non pas à développer en détail l'ensemble des concepts philosophiques sur lesquels se base la philanthropie bouddhiste, mais simplement à cerner le raisonnement moral et le type d'éthique mobilisés par les acteurs de ces mouvements. Cela afin d'identifier en quoi ce raisonnement s'éloigne de l'idéal philanthrope de celui qui exerce la bienfaisance par pur altruisme et désintéressement, souvent valorisé dans la philanthropie religieuse en général et chrétienne en particulier, et en quoi il peut légitimer l'engagement dans ce domaine.

Le bouddhisme Mahāyāna considère que la compassion et l'empathie sont des sentiments inhérents à la nature humaine et présents en chacun, ce qui s'exprime dans l'idéal du bodhisattva. Le Mahāyāna y accorde d'ailleurs une place centrale, par opposition au Theravāda. Les êtres que le bodhisattva accompagne sur le chemin de l'éveil détiennent alors des qualités qui demandent à être développées en parcourant la « voie du bodhisattva ». Cette dernière est précisément décrite dans deux parties du sūtra Avataṃsaka, qui ont également été éditées individuellement, le sūtra Gaṇḍavyūha et le sūtra Daśabhūmika ou sūtra des dix terres (Shidi jing 十地经). Le premier décrit la quête spirituelle en cinquante-deux étapes de Sudhana (Shancai 善财) vers la « réalité ultime » (*dharmadhātu*, fajie 法界). Le deuxième insiste plus particulièrement sur les étapes quarante-et-une à cinquante, chacune d'entre elles visant à éliminer un obstacle précis sur la voie vers l'éveil. Ces textes constituent la dernière partie du sūtra Avataṃsaka, partie consacrée à la voie du bodhisattva, et intitulée « entrée dans le *dharmadhātu* » (Ru fajie pin 入法界品)²³. Arpenter

23. Pour un résumé de la version en quatre-vingt rouleaux du sūtra Avataṃsaka – l'« entrée dans le *dharmadhātu* » étant exposée dans les rouleaux soixante à quatre-vingt – voir Cleary (1983, 171). Pour un accès direct au canon, voir T no.0279, 10 : 1a06-442c10.

cette « voie » signifie alors travailler son esprit d'éveil ou *bodhicitta* (*faxin*) et pratiquer les six perfections ou *pāramitā* mentionnées dans la sous-section 6.1.2, et basées sur la notion de compassion (*cibei*). Le sūtra Avataṃsaka ajoute par la suite quatre perfections aux six énumérées préalablement : le moyen expédient (“skillful means”, *upāya*, en chinois *fangbian*), l'aspiration (*praṇidhāna*), le pouvoir spirituel (*bala*), et la connaissance (*jñāna*). De nombreux bodhisattva sont alors vénérés en Chine : parmi les « grands bodhisattva » (*mahāsattva*), très avancés sur le chemin de l'éveil, ceux dont le culte est le plus répandu sont Mañjuśrī (Wenshu pusa), Avalokiteśvara (Guanshiyin pusa), Samantabhadra (Puxian pusa), Mahāsthāmaprāpta (Dashizhi pusa), Kṣitigarbha (Dizang pusa 地藏菩薩), Maitreya (Mile pusa 弥勒菩薩 ou encore Mile fo 弥勒佛). Possédant chacun des qualités distinctes, ils représentent respectivement la connaissance, la compassion, la nature auspicieuse, la sagesse, le vœu, et la bienveillance, et sont autant de modèles à suivre pour les bouddhistes.

L'un des concept fondateur de la philanthropie bouddhiste est celui de l'interdépendance, développé par le Mahāyāna, et particulièrement par le Huayan dont se réclame le temple Pushou. Les textes du sūtra Avataṃsaka décrivent d'ailleurs l'interdépendance sous la forme d'une métaphore bien connue, le filet d'Indra (Yintuoluo wang 因陀罗网). Celle-ci postule qu'un phénomène existe seulement comme la partie d'un tout, son existence étant conditionnée par le réseau des autres phénomènes existants, tous connectés les uns aux autres. De cela découle le concept de l'interpénétration de toute chose, basé sur la mise en relation du « principe » (*li* 理) et des « phénomènes » (*shi* 事). Pour simplifier grandement, un élément dépend de son contexte pour « être ». Il existe différemment en fonction des autres éléments avec lesquels il est mis en relation, et peut ainsi avoir autant d'aspects qu'il existe d'éléments. De par cette interdépendance, un phénomène contient donc dans son existence individuelle l'existence de tous les autres phénomènes, ou de l'univers, et ce dernier contient chaque phénomène individuel (Cleary 1983, 20). Fazang, l'un des premiers maîtres Huayan développe l'allégorie du lion d'or dans le traité du même nom (Jin shizi zhang 金狮子章), afin d'illustrer le concept d'interpénétration²⁴. Dans cet exemple, l'or représente le « principe », qui ne possède pas de forme propre mais peut en emprunter plusieurs. Le lion n'est que l'une des formes possible prise par le « principe », un « phénomène ». Le principe étant présent dans toutes ses mani-

24. Pour le filet d'Indra, se référer dans le canon chinois à T no.0671, 16 : 520a15. Pour l'allégorie du lion d'or, voir T no.1880, 45.

festations, chaque partie du lion contient le lion dans son ensemble par la matière qu'est l'or, et l'ensemble contient chaque élément du lion. L'or et le lion existent et s'incluent mutuellement (Cornu 2006, 256). Si l'on applique cette doctrine de l'interpénétration aux êtres humains, on comprend que la multitude est contenue dans un être, un être dans la multitude, et qu'un seul élément peut être considéré en terme de sa relation à l'individu ou à la multitude. Ainsi, le cheminement et l'éveil de l'un participe au cheminement et à l'éveil de tous, et la progression personnelle sur la voie du bodhisattva bénéficie tous les êtres. C'est d'ailleurs ainsi que m'ont souvent été présentées les initiatives mises en place par le temple Pushou, en particulier dans le domaine éducatif : s'il est important de développer l'instruction et la sagesse des nonnes c'est parce leur influence positive peut déteindre sur d'autres et s'étendre à la société dans son ensemble. Plus généralement, les efforts faits par un individu dans un but précis sont alors bénéfiques non seulement pour lui mais également pour tous, et tendre à l'amélioration personnelle sert des fins universalistes. Il me semble que l'inverse peut également être vraie, et venir en aide à d'autres serait dans ce cas une façon de se venir en aide à soi-même. Ainsi pour moi, envisager la philanthropie au prisme de l'interdépendance et de l'interpénétration explique en partie pourquoi on ne peut simplement la décrire comme un ensemble d'actions désintéressées.

Bien entendu, la philanthropie bouddhiste invoque également la loi du karma dans sa recherche de légitimation. Celle-ci fait référence au rapport de causalité qui existe entre les actions des êtres conscients, et leurs conséquences. Dans le bouddhisme, le karma est pensé en terme d'accumulation de mérites ou de fautes, on parle alors de karma positif ou négatif, favorable ou défavorable. Chaque action a donc des répercussions dans cette vie ou dans les suivantes, et conditionne les états qui maintiennent l'individu dans le cycle des renaissances (*saṃsāra*), ou l'en libère. Par conséquent, pratiquer la philanthropie est vue par les bouddhistes comme une manière d'accumuler du karma positif (*fubao* 福報) ou des mérites (*gongde* 功德), afin de s'assurer une meilleure renaissance et progresser sur le chemin de la libération du *saṃsāra*. L'une de mes informatrices, lorsqu'interrogée sur les raisons qui l'avaient poussées à devenir bénévole à la BLA, a eu cette réponse relativement surprenante mais toutefois éclairante :

En fait, tout le monde aime aller s'investir auprès des autres. Parce que c'est une sorte de, cela paraît être au centre de la théorie des besoins de Maslow. [...] Son discours le plus éminent traite d'une forme d'auto-réalisation. [...] le

moment où tu t'investis, c'est le moment où tu reçois la plus grande part de la motivation qui te comble. [...] Du point de vue du monde [non-bouddhiste], c'est de l'auto-réalisation. Du point de vue de la doctrine bouddhiste, c'est être au service des autres, c'est accumuler des mérites et des ressources, des ressources pour atteindre l'éveil.

其实每个人都喜欢去，为别人付出。因为这是一种，就像马斯洛需求理论当中。[...] 他最顶级的话就是一种自我实现的一种。[...] 你这种付出的时候就是那种得到最大的精神让满足。[...] 从世界角度来说就是一种自我实现。从佛法中角度来说就是与人为善，是一种积累福报和资料，成佛的资料²⁵。

Sa comparaison avec la théorie des besoins de Maslow (1908-1970) est intéressante. L'auto-accomplissement auquel elle fait référence est en réalité le cinquième et plus haut niveau de la pyramide des besoins humains qu'il élabore en 1943 – un niveau ne peut être atteint que si les motivations du précédent sont satisfaites²⁶. Ainsi elle assimile l'auto-réalisation à l'idéal philanthropique, vers lequel il faut tendre pour atteindre l'éveil. Son interprétation permet de faire le lien entre l'investissement dans des activités philanthropiques et l'éthique bouddhiste de progression individuelle, elle-même valorisée par le service à l'autre. Il me semble dès lors d'autant plus impossible, lorsque l'on parle de philanthropie bouddhiste, de parler d'actions désintéressées. Si les motivations philanthropiques peuvent de premier abord sembler simplement altruistes, le raisonnement moral et l'éthique bouddhiste mobilisés pour légitimer ces pratiques impliquent une réciprocité, un échange entre celui qui les met en œuvre et celui qui en fait l'objet, échange qui profite aux deux parties. Le gain pour le bénéficiaire est de nature matérielle et/ou spirituelle (aide sociale, soutien financier, éducation, accompagnement en fin de vie, etc.), quand celui pour le pratiquant est exclusivement de nature spirituelle (mérites, récompenses karmiques, progression sur la voie du bodhisattva, etc.).

D'autre part, certains concepts philosophiques à la base du bouddhisme s'avèrent problématiques quand ils sont mis en rapport avec la philanthropie. Le premier est central, puisqu'il s'agit de l'enseignement délivré par le Bouddha immédiatement après son éveil : on parle communément des quatre Nobles Vérités. Celles-ci font

25. L'entretien a lieu le 10 juillet 2018 à l'association, voir l'annexe A.

26. Les niveaux précédents sont, du plus bas vers le plus haut, les besoins physiologiques, de sécurité, d'appartenance, et d'estime. Voir Maslow (1943). Cette classification des besoins en termes hiérarchiques, selon lesquels un individu ne peut satisfaire ses motivations complexes sans satisfaire au préalable ses motivations primaires, est aujourd'hui controversée.

référence à 1. la souffrance (*duḥkha*), liée au cycle des renaissances et à la nature éphémère de la vie mondaine; 2. l'origine de cette souffrance (*samudaya*), qui réside dans la soif, le désir, l'attachement; 3. la cessation de la souffrance (*nirodha*) par l'élimination de cette soif; et 4. le sentier (*magga*) qui mène vers la libération du cycle des renaissances. Le plus classique de ces *magga* est le Noble Sentier Octuple, consistant en la pratique de la compréhension juste, de la pensée juste, de la parole juste, de l'action juste, des moyens d'existence justes, de l'effort juste, de l'attention juste et de la concentration juste (Voir Rahula 1961). L'enjeu, pour les bouddhistes engagés dans l'actions philanthropique est alors de soulager les diverses formes de souffrances générées par la société contemporaine, telles les inégalités, la violence sociale ou la souffrance physique. Il s'agit également de tenter de supprimer la cause de ces souffrances, le désir ou la soif, entretenus aujourd'hui par la société de consommation (Tho 2003, 313). Cependant, les détracteurs ou les observateurs critiques du mouvement de philanthropie bouddhiste affirment que celle-ci ne peut mener à la libération puisqu'elle ancre les pratiquants dans le mondain et donc dans la souffrance même dont ils sont censés se détacher. D'autre part, cette souffrance, pouvant également faire référence à tout attachement aux illusions, ne pourrait selon eux être éliminée que par la libération individuelle (Queen 2003, 4-5). Ils font ainsi une distinction entre les efforts personnels pour sortir du saṃsāra, qu'ils considèrent comme l'essence de la pratique bouddhiste, et l'amélioration de la société, un simple détour sur le chemin qui mène à ce but. Une idée qui, si elle est controversée, questionne certainement les motivations des bouddhistes philanthropes. La popularité de l'idéal du bodhisattva dans le contexte du Mahāyāna en Chine suggère toutefois que ces derniers ont réussi à réconcilier la recherche de l'amélioration de la société et de la libération individuelle, en les liant par une relation de dépendance mutuelle.

L'autre concept de l'éthique bouddhiste qui pose question dans le cadre des activités philanthropiques est celui du non-soi ou de l'impersonnalité (*anātman* ou *wuwo* 无我). Ce concept fait partie des trois principes qui caractérisent l'existence pour les bouddhistes, aux côtés de la souffrance et de l'impermanence (*anitya* ou *wuchang* 无常). Le Mahāyāna ajoute par ailleurs à ces trois principes un quatrième, celui de la vacuité (*śūnyatā* ou *kong* 空), principe complexe qui ne désigne pas tant la nature vide de toute chose mais plutôt son interdépendance d'avec les autres phénomènes, et son caractère changeant. L'*anātman* postule que tous les phénomènes sont vides d'essence et n'ont pas d'existence indépendante des autres phénomènes, le soi n'étant ainsi que la simple production conditionnée d'agrégats mentaux et physiques. On peut alors

se demander qu'elle est la place de ce concept de non-soi dans l'éthique de la philanthropie bouddhiste, quand cette dernière se propose de reconnaître l'existence de personnes individuelles dont il faudrait améliorer les conditions de vie. Selon Queen, certains ont choisi de développer une sorte d'*anātman* social, basé sur le fait que "[...] myself, society and nature are parts of one existence, interrelated with one another (non-ego) through the law of cause and effect, we can discard the concept of 'mine' (non-possession) and 'my thought' (non-self assertion)." (Queen 2003, 12). Encore une fois, il s'agit de mettre en avant une interdépendance des phénomènes qui justifierait un dévouement complet à autrui, sans considération pour sa propre personne. Cette vision idéale reste toutefois relativement théorique quand en réalité la présence d'un « moi » qu'il faudrait s'efforcer de rendre meilleur et d'amener vers l'éveil par l'obtention de mérites semble être à la base de l'engagement des bouddhistes dans la philanthropie en Chine contemporaine. L'un des jeunes laïcs travaillant à plein temps à la BLA au moment de notre rencontre, lorsque interrogé sur les raisons de son engagement à l'association, n'a de fait exprimé à aucun moment son désir d'aider autrui.

Je suis venu ici pour trois raisons. La première, c'est d'accomplir mon propre souhait, qui est de résider ici pour un an et de vivre chacune des assemblées religieuses une fois. La seconde, c'est de récolter des récompenses karmiques, de développer correctement l'esprit d'éveil pour rechercher les récompenses karmiques. La troisième, c'est d'étudier correctement, puisque les nonnes sont toutes particulièrement sages et qu'elles travaillent très consciencieusement, je peux donc apprendre des choses. En étudiant ici, j'abandonnerai mes mauvaises pratiques improductives développées à la maison. Donc d'un côté m'exercer à la sagesse, étudier le bouddhisme, réciter les sūtra, et de l'autre corriger mes habitudes comportementales.

来这边有三个原因吧。第一呢，也是想完成自己的一个心愿吧，就想在这里待一年，把所有的法会都经历一遍。第二呢，就是想要有福报，好好发心求福报。第三，就是来好好学习，因为师父们都非常有智慧，做事都非常细心，包括能学到一些东西。在这里学习，改掉自己在家一些懒散的坏习惯。一个是从智慧上锻炼自己，学佛诵经啊，另一个就是改正一些行为习惯²⁷。

L'emploi du terme « moi-même » (*ziji* 自己) revient de nombreuses fois dans son discours - cinq fois au total dans un entretien de quinze minutes - en particulier

27. L'entretien s'est déroulé le 10 juillet 2018, à la BLA, voir l'annexe A.

lorsqu'il parle de ses motivations - trois fois dans l'extrait précédent. Et c'est ce qui est frappant dans cet exemple, c'est-à-dire que son engagement à l'association semble motivé en premier lieu par sa volonté d'amélioration personnelle et non d'amélioration de la société. Et ce n'est pas un cas isolé, puisque la récolte de mérites est un argument central avancé non seulement par les acteurs laïcs, mais également monastiques, pour la prise en charge d'activités philanthropiques. Il faut nuancer quelque peu, en disant que cette approche individualiste de la philanthropie à l'époque contemporaine, basée sur l'auto-réalisation, va aussi de pair avec l'implication de générations plus jeunes. Nées au moment de l'ouverture de la Chine, elles ne mettent pas autant en avant le discours du sacrifice à l'autre, comme peuvent le faire leurs aînés influencés par l'idéologie maoïste (Fisher 2014, 72).

Outre ces considérations d'ordre philosophique, les pratiques philanthropiques sont souvent présentées par les bouddhistes, de façon méthodologique, comme un moyen pour atteindre un but supérieur, que ce dernier réside dans l'idéal du bodhisattva et/ou dans la libération individuelle. Le terme bouddhiste alors employé est celui d'*upāya*, en chinois *fangbian*, et désigne le moyen de faire quelque chose de la manière la plus adaptée, la plus stratégique, en fonction d'une situation, d'un lieu, d'une personne, etc. Sa forme composée, souvent amalgamée avec la forme simple, est *upāya-kauśalya* (*shanquan fangbian* 善权方便, *fangbian li* 方便力, *fangbian shanqiao* 方便善巧), et rajoute une notion d'habileté à utiliser ces moyens (Soothill et Hodous 1937, 424; Pye 2003, 12). Elle est communément traduite en Occident par "skillful means", ou « moyen expédient » en français. Au moment de mon premier séjour au temple Pushou, dans le cadre de mes études de master, les nonnes avaient un projet de dictionnaire numérique du bouddhisme, proposant une traduction des termes bouddhistes chinois en anglais. Une copie de ce travail en cours m'a permis de relever 110 entrées contenant le terme *fangbian*, incluant les formes composées *jia xing fangbian* 加行方便, *zheng fangbian* 正方便, et *fangbian she shou* 方便摄受, respectivement traduits par "applied practices", "correct expedient means", et "adoption of expedient means". Cela semble indiquer la place prépondérante occupée par cette notion dans le bouddhisme chinois. Il s'agit en effet d'un concept majeur du bouddhisme Mahāyāna, qui l'applique surtout aux méthodes d'enseignement employées par le Bouddha et les bodhisattva - de manière générale par des êtres éclairés - afin de mener leur auditoire sur le chemin de l'éveil, l'assimilant ainsi à un outil pédagogique. Selon Pye, si l'on se place du point de vue des divinités, *upāya-kauśalya*

est “[...] a range of methods for the salvation of the multitude, skilfully tuning them to a variety of needs yet consistently intimating the intention of nirvana.” (Pye 2003, 2). Pour les pratiquants, il s’agit d’utiliser les méthodes à leur disposition dans leur cheminement vers la libération, mais de ne les considérer que comme des outils transitoires, des intermédiaires. Comme vu plus haut, le « moyen expédient » est la septième des dix *pāramitā* ou perfections à développer lorsque l’on veut suivre la voie du bodhisattva. Les moyens et les stratagèmes employés par le Bouddha pour transmettre le dharma, auxquels appartiennent les paraboles, les récits, les prophéties, les comparaisons, sont particulièrement détaillés dans le sūtra du Lotus (Miaofa lianhua jing 妙法蓮華經, souvent raccourci en Fahua jing 法華經). Dans le deuxième chapitre de ce sūtra, intitulé « moyens expédients » (*fangbian pin* 方便品), le Bouddha explique d’ailleurs l’utilisation qu’il fait de ces moyens, utilisation justifiée non seulement par la pédagogie, mais également par le caractère à première vue inaccessible de la sagesse du Bouddha, nécessitant une adaptation à l’auditoire (Federman 2009, 129)²⁸. Plus généralement, il s’agit d’un outil herméneutique largement utilisé par le Mahāyāna, lui permettant de traiter d’anciennes doctrines comme de simples « moyens expédients », et ainsi de les présenter comme utiles sur le plan pédagogique tout en leur substituant des idéologies supposément meilleures. Le concept d’*upāya* peut donc être utilisé comme légitimateur de certains discours ou actions, écartant alors les incohérences et les problèmes qu’ils soulèvent (Federman 2009, 125 ; Sharma 1990, 25). Dans le contexte de la philanthropie bouddhiste, il est employé par nombre de chercheurs occidentaux dans leurs travaux de caractérisation du « bouddhisme engagé », sans pour autant y être particulièrement développé (Henry 2013, 35-36). Il se retrouve également dans les discours de leaders bouddhistes comme Sulak Sivaraksa ou Zhengyan. Cette dernière y a recours en tant que contexte pratique, légitimant le droit des fidèles à exprimer leur foi de la manière qui leur convient le mieux (J. Wang 2013, 135). De la même façon, le temple Pushou a très ostensiblement associé l’*upāya* à son action dans le domaine de la philanthropie en l’inscrivant dans son slogan : « La pratique bouddhiste comme base, l’éducation comme assurance, et la philanthropie comme moyen expédient ». Ce concept sert donc de cadre méthodologique pour la pratique de la philanthropie bouddhiste, aussi bien que d’outil de légitimation de cette pratique. Interpréter la philanthropie en terme de « moyen expédient », puisqu’adaptée aux besoins de la société actuelle, la rattache également à la manière

28. Le sūtra du Lotus est référencé dans le canon sous T no.0262, 9. Le chapitre traitant des « moyens expédients » se trouve plus précisément sous T no.0262, 9 : 5b25-7c09.

d'enseigner du Bouddha, une stratégie qui permet à la fois de contrer les critiques formulées à son encontre et de l'inscrire dans une continuité historique – de la même façon que les concepts philosophiques évoqués précédemment. Le concept est par conséquent récupéré par les acteurs de la philanthropie bouddhiste, et réinterprété en fonction de leurs préoccupations contemporaines.

Par conséquent la philanthropie bouddhiste, telle qu'elle est pratiquée en Chine aujourd'hui, s'inscrit dans un raisonnement moral s'appuyant sur des concepts philosophiques comme l'interdépendance, la loi de causalité, la souffrance, ou encore le non-soi. Elle est également justifiée dans le Mahāyāna par la poursuite de l'idéal du bodhisattva, cherchant à amener tous les êtres sur le chemin de la libération tout en perfectionnant son propre esprit d'éveil. Enfin, elle s'inscrit dans le cadre méthodologique et rationalisé construit sur la notion d'*upāya*. Ces différents éléments forment non seulement un cadre, mais également un rempart contre les critiques qui peuvent être formulées à l'encontre de la philanthropie bouddhiste. Faire le lien avec le bouddhisme ancien et s'inscrire dans la tradition est en effet une stratégie reconnue de légitimation, particulièrement importante dans le contexte de la Chine où prime la diffusion de valeurs séculières, et où l'existence des organisations religieuses est constamment remise en question.

Se pencher sur ce cadre proprement bouddhiste permet également d'identifier les différents aspects qui dérogent à l'idéal philanthropique, basé sur l'action désintéressée et sans contrepartie. Il est en effet mis à mal par la recherche de mérites des pratiquants, postulant l'existence non pas d'une relation à sens unique entre les acteurs, mais bien d'un échange bénéfique pour toutes les parties impliquées.

Terminons toutefois en relativisant l'influence qu'a ce raisonnement moral sur les bouddhistes laïcs eux-mêmes, la construction de celui-ci faisant surtout partie des préoccupations des chercheurs et des leaders religieux. Si l'idéal du bodhisattva est bien présent dans leurs discours, ils ne s'intéressent en effet que peu aux concepts philosophiques derrière la philanthropie bouddhiste, et sont en partie animés par une volonté de progression spirituelle individuelle.

Ce chapitre, traitant de la pratique de la philanthropie dans le cadre du bouddhisme, contextualise la multiplication des activités dans ce domaine à l'époque contemporaine en Chine. Souvent considérée comme inhibée par le contexte culturel chinois, la philanthropie s'inscrit pourtant dans un cadre philosophique ancien, por-

tée par des notions comme celle de « bonté », théorisées par les penseurs confucéens et taoïstes depuis plusieurs siècles. Il existe donc bien une tradition de philanthropie chinoise, qui possède ses propres caractéristiques. Cette tradition se développe par la suite dans le bouddhisme chinois, encouragée par l'idéal du bodhisattva promu par le Mahāyāna. Elle prend différentes formes à travers les siècles, se manifestant notamment par des initiatives populaires menées par des laïcs, en dehors des cadres gouvernementaux ou monastiques établis. À l'époque moderne, dans la première moitié du XX^e siècle, la philanthropie bouddhiste devient partie prenante du renouveau bouddhiste, portée par la volonté de réforme du clergé venant de moines comme Taixu, prônant l'implication du bouddhisme dans le monde. Plus récemment encore, à l'époque contemporaine et après l'ère maoïste, les activités philanthropiques bouddhistes reviennent sur le devant de la scène, revitalisées notamment par des mouvements d'origine taïwanaise, et tolérées comme fournissant un service complémentaire à ceux mis à disposition par l'État. Malgré tout, ces activités sont supervisées et incorporées dans l'appareil institutionnel, ce qui restreint la liberté de mouvement des organisations et temples concernés. Si elle reste contrôlée, la philanthropie a toutefois pu offrir une plateforme favorable aux activités prosélytiques et à la mise en application d'une stratégie de diffusion proprement bouddhiste, ce que l'on verra plus en détails dans le chapitre 8 de cette même partie.

Le développement et la prise en considération d'activités prosélytiques – telles que la publication de textes ou de contenu en ligne – dans le cadre de la philanthropie, comme autant de services rendus aux temples, est d'ailleurs l'un des éléments qui questionne la catégorisation de « bouddhisme socialement engagé » établie par les chercheurs et les leaders religieux. Dans le cas de la Chine, sont à prendre en compte également la dépendance des organisations philanthropiques à l'État, et leur impossibilité de porter des revendications politiques. Des considérations problématiques que l'on ne peut ignorer si l'on veut parler de « bouddhisme engagé », et qui justifient de lui préférer le terme de « philanthropie » dans ce travail.

D'autre part, on a pu se pencher sur la propension du bouddhisme taïwanais à développer cette forme particulière du bouddhisme, et à influencer en retour le bouddhisme chinois depuis les années 1980 et 1990 par sa vitalité. Ce sont en effet les grands groupes bouddhistes taïwanais, et notamment Tzu Chi, qui ont exporté un certain modèle de philanthropie, participant aux changements structurels du bouddhisme en Chine contemporaine – augmentation de la participation des jeunes, développement de la formation des bénévoles et de l'éducation bouddhiste, etc.

Soumise à des influences extérieures, la philanthropie bouddhiste chinoise se tourne également sur elle-même pour construire un cadre moral et éthique lui permettant de s'inscrire dans une continuité historique, dans un souci de légitimation. Cela n'empêche pas toutefois que les concepts traditionnels utilisés dans la construction de ce cadre soient actualisés dans le présent. On peut notamment citer à l'époque contemporaine l'apparition de la notion d'*anātman* social, ou encore la réinterprétation des quatre méthodes d'assimilation (*si she fa* 四攝法) employées par les bodhisattva en « quatre vertus directrices » par Tzu Chi (J. Wang 2013, 128-129)²⁹. L'étude de ces concepts a de plus permis de mettre à jour un argument influant sur la légitimation de l'engagement philanthropique, à savoir la recherche de la libération individuelle par l'accumulation de mérites. Un élément qui permet, dans le contexte bouddhiste, de dépasser l'image idéale d'une philanthropie motivée uniquement par la compassion et le désintéressement.

29. Ces quatre méthodes, visant à rallier les êtres puis à les sauver, sont le don, les paroles bienveillantes, les actions bénéfiques, et la coopération, voir la page <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E5%9B%9B%E6%94%9D%E6%B3%95>.

Chapitre 7

Philanthropie bouddhiste et communauté laïque

Si les laïcs ont de tout temps été essentiels à la survie du bouddhisme, ils ont joué un rôle particulièrement important dans la construction du bouddhisme moderne. Ce en prenant en charge de plus en plus de responsabilités, notamment dans les domaines de la publication, de l'éducation, et de la philanthropie. Si la première moitié du ^{xx}e siècle a alors vu la légitimation des bouddhistes laïcs en tant qu'acteurs de la société civile, la seconde a cependant remis en question leur place dans l'espace public. À la fin de l'ère maoïste, le saṅgha a en effet repris l'initiative d'une grande partie des activités organisées par les laïcs sous la République, ceux-ci ayant alors tendance à s'affilier aux temples. Le cadre plus restrictif à l'époque contemporaine pose alors la question des moyens trouvés par les laïcs, et en particulier par les plus jeunes, pour s'investir dans le bouddhisme différemment de leurs aînés. Aux temples alors de proposer de nouvelles expériences religieuses, telle la philanthropie, afin d'encourager la participation de cette population spécifique. Cependant, si tous les bénévoles de la BLA que j'ai pu rencontrer s'auto-identifient comme laïcs (*jushi*), tous les laïcs ne s'engagent pas dans des activités philanthropiques, ni d'ailleurs dans une forme de service aux temples. Quelles sont alors les caractéristiques générales de ceux qui s'y engagent ? Comment les laïcs participent-ils à l'évolution de la philanthropie bouddhiste, et en quoi cette dernière participe-t-elle à la reconfiguration des identités religieuses à l'époque contemporaine ?

Ce chapitre sera l'occasion dans un premier temps d'aborder l'engagement laïc auprès des temples, sous sa forme traditionnelle, et dans son évolution plus récente avec le bénévolat, dans le cadre d'associations philanthropiques en lien avec des temples. Il sera plus généralement question des jeunes générations – soit nées après la Révolution culturelle – et de leur rapport à la religion. On s'attardera sur la

perte des identités religieuses héritées, ainsi que sur la recomposition de ces identités en fonction d'expériences comme celle de l'engagement philanthropique, source de légitimation.

7.1 Du laïc *hufa* 护法 au bénévole *yigong* 义工

7.1.1 L'engagement dans sa forme traditionnelle

Le modèle d'engagement laïc traditionnel, bien que questionné par l'arrivée du modèle contemporain de bénévolat, existe aujourd'hui encore en la personne du laïc *hufa* (护法) ou littéralement « protecteur du dharma ». Du terme sanskrit *dharmapāla*, il désigne dans les bouddhismes Mahāyāna et Vajrayāna des déités ou esprits (*hufa shen* 护法神) qui ont pour mission de protéger la doctrine bouddhiste et de s'assurer de la bonne conduite des pratiquants, grâce à leurs pouvoirs. Ces êtres sont souvent représentés dans l'iconographie comme des personnages effrayants, prenant des positions menaçantes, affublés d'ornements sinistres, et figurent à l'entrée des temples qu'ils gardent (Soothill et Hodous 1937, 484)¹. Il semble que Daoxuan (596-667) soit le premier à définir le terme de *hufa* dans le contexte du bouddhisme monastique chinois, en l'appliquant aux moines qui défendent alors le dharma contre les attaques extérieures et/ou s'assurent de son développement futur en promouvant le Vinaya (Zou 2019, 151-154). Cependant le terme évolue pour devenir un titre honorifique désignant toute personne considérée comme activement impliquée, sur le plan financier (en tant que donatrice) ou même politique, dans la protection du bouddhisme. De manière plus concrète, les *hufa* sont généralement aujourd'hui des laïcs en charge de travaux domestiques, qui aident à la gestion quotidienne des temples et se positionnent en soutien de la communauté monastique résidente. Selon Fisher (2014, 34-35), ce groupe est majoritairement composé par des laïcs d'âge mûr, soit de plus de cinquante ans, retraités, vivant à proximité des temples auxquels ils donnent une grande partie de leur temps. Une étude relativement récente sur les *hufa* du temple Guanghua (广化寺) à Pékin permet de préciser quelque peu l'étendue de leurs fonctions. L'auteur mentionne en effet que les activités de ces *hufa* sont réparties selon six groupes de travail ou équipes (*zu* 组), en charge de la réception (*ke tang zu* 客堂组), des donations (*gongde jin zu* 功德金组), du culte aux ancêtres (*paiwei zu* 牌

1. De plus amples informations sur l'appellation et l'importance de ces êtres dans le bouddhisme tibétain peuvent être trouvées sur la page de l'entrée correspondante dans le DDB, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E6%8A%A4%E6%B3%95>.

位组), de la circulation des biens (*liutong zu* 流通组), des repas (*zhaitang zu* 斋堂组), et des assemblées religieuses (*fahui hufa zu* 法会护法组) (Zhang Hengyan 2014, 94-95). Aux temples Dacheng et Pushou, ils participent à l'accueil des visiteurs, à l'entretien des locaux, à la vente d'objets religieux, au maintien de la discipline autour des temps de repas et de liturgie, etc. D'ailleurs, face au temple Pushou a été construit un hall des *hufa* (*hufa tang* 护法堂), qui héberge les visiteurs occasionnels et les laïcs résidents, un passage souterrain leur permettant de rejoindre le temple afin d'y accomplir facilement leurs tâches quotidiennes. Il semble donc que cette population particulière de laïcs ait été, et soit encore considérée et utilisée par les temples comme une main-d'œuvre fiable. De plus, ces laïcs *hufa* fournissent dans la majorité des temples en Chine un service nécessaire à la survie de la communauté monastique résidente, souvent en très faible effectif. Ce n'est pas le cas pour de grands temples comme le temple Pushou, qui héberge des nonnes en nombre largement suffisant pour gérer les tâches domestiques quotidiennes, ce qui met à jour un autre aspect du travail effectué par ces laïcs *hufa* : ils sont au service du saṅgha et par là même lui permettent de se concentrer sur la pratique religieuse. Ils s'inscrivent ainsi dans un cadre moral spécifique dont ils retirent des mérites, un arrangement tacite bénéfique pour les deux parties.

De plus, ils semblent participer à la construction d'un cadre de référence pour les autres laïcs, notamment sur le plan de la pratique menant à l'élévation spirituelle. Comme me l'affirme l'une de mes informatrices :

[...] [le *hufa*] est aussi en réalité un laïc, [...] mais disons qu'au moment où il fait quelque chose, il n'a pas besoin de penser, il est souvent en possession de capacités et d'une sagesse plutôt élevées, d'une grande influence, ou d'un esprit d'éveil développé ; tout cela peut signifier qu'il s'agit d'un grand *hufa*.

[...]就是也其实他就是个居士, [...] 就是假如说做一件事情的时候, 他不会想着, 很多时候他能力比较大, 然后智慧比较大, 然后感染力比较大, 或者是他发心比较大, 这都可以说为一个护法².

La reconnaissance de ce statut particulier par les autres laïcs est bien souvent liée à la pratique religieuse avancée des *hufa*, formalisée par la réception régulière des huit préceptes et des préceptes du bodhisattva. Ces jalons de l'expérience laïque sont en effet notoirement plus contraignants que la prise des refuges ou celle des cinq préceptes, demandant en effet un aménagement de la vie du pratiquant, ainsi qu'une

2. Voir l'entretien avec S.T., le 10 juillet 2018, annexe A.

discipline du corps et de l'esprit importante. Cette dévotion est alors source de respect et d'admiration, mais qui ne représente pas forcément un idéal pour le reste des laïcs, en particulier pour les plus jeunes qui semblent n'avoir que peu d'attrait pour une pratique religieuse stricte.

7.1.2 *La figure innovante du yigong*

Pour autant, l'arrivée d'un nouveau type de bénévolat laïc aux caractéristiques spécifiques, avec les *yigong*, ne remet pas en cause cette position, ni ne rend l'arrangement entre temples et *hufa* obsolète, mais propose un modèle alternatif et complémentaire d'engagement laïc lié à la philanthropie. Cette population, rencontrée pour la première fois au temple Dacheng et à la BLA en 2017, me semblait en effet loin du modèle traditionnel d'engagement laïc auquel j'avais été confrontée sur le terrain jusqu'à présent. Si les *yigong* et les *hufa* travaillent en parallèle, ils se distinguent d'abord sur le plan spirituel, en ce que les premiers ne cherchent pas nécessairement à atteindre la perfection dans la pratique religieuse, considérant souvent les huit préceptes et les préceptes du bodhisattva comme trop restrictifs et « trop difficiles à suivre » – une remarque entendue plusieurs fois sur le terrain. Par rapport au modèle évoqué plus haut, ces laïcs semblent effectivement appartenir à une génération qui donne la priorité à l'engagement dans le monde et à la propagation du bouddhisme plutôt qu'à l'excellence religieuse.

D'ailleurs, la différence générationnelle a son importance, puisqu'avant 1949 et la prise de pouvoir des communistes, les mouvements bouddhistes laïcs mobilisaient plutôt une population d'âge mûr ou âgée (Welch 1968, 86). La notion préconçue selon laquelle la majorité des croyants serait âgée est alors mise à mal aujourd'hui par ce mouvement particulier du bouddhisme laïc, qui apparaît dans les années 1990 en Chine, et dont l'innovation réside en effet dans la mobilisation des plus jeunes – soit nés à la fin des années 1970 ou au début des années 1980 pour la première génération de bénévoles des années 1990. Lorsque je parlerai par la suite des « jeunes » ou de la « jeune génération », je ferai donc référence à une population ayant entre 15 ans et le début de la trentaine, cette caractéristique restant relativement inchangée depuis les années 1990. Difficile cependant de généraliser, quand des personnes d'âge mûr ou âgées peuvent également s'engager bénévolement dans l'amélioration du bien être d'autrui et s'entendre appeler *yigong*. Il faut alors nuancer ici le propos, puisque si la jeunesse des *yigong* reste plutôt évidente sur le terrain, elle n'est plus aussi typique que dans les années 1990. Les générations se côtoient en effet d'autant plus facilement

au sein de ce mouvement de philanthropie bouddhiste que les premiers *yigong*, nés dans les années 1970-1980, atteignent aujourd’hui la quarantaine ou la cinquantaine.

Toutefois, en se basant à la fois sur la rare littérature et sur les observations faites au cours de cette recherche, on partira du principe que ce mouvement de bénévolat bouddhiste s’est développé depuis les années 1990 grâce à la mobilisation croissante des plus jeunes, et que c’est cette modalité qui a fait évoluer la définition du bénévolat. La jeunesse peut donc encore être considérée comme l’une des caractéristiques de cette communauté des *yigong*, aux côtés de l’origine citadine et de l’éducation supérieure (Fisher 2014, 35-36 ; Huang 2018, 553 ; Zhang et Ji 2018, 26). Durant le camp d’été (*xialingying*) pour les jeunes, organisé par la BLA en 2019, au moins treize des dix-neuf bénévoles encadrants avaient moins de trente ans. De plus, parmi les cinq laïcs bénévoles interrogés en 2018, tous avaient moins de trente ans ou étaient jeunes trentenaires, tous étaient issus du milieu urbain, et quatre étaient diplômés d’université ou étaient encore étudiants dans le supérieur. Si ces chiffres sont tirés d’un échantillon restreint, et ne sont donc pas particulièrement représentatifs, ils viennent éclairer les caractéristiques principales de ce mouvement à l’époque contemporaine. Ainsi, sans pour autant en faire une généralité, ce sont à ces caractéristiques que je me référerai par la suite.

Sur le plan de la terminologie, le terme chinois de *yigong* signifie littéralement « travailleur vertueux », et est employé pour désigner une personne s’engageant à en aider d’autres, sans pour autant qu’elles lui soient proches. L’utilisation de ce terme spécifiquement dans les sphères bouddhistes remonte aux années 1990, et il apparaît par ailleurs dans la littérature académique chinoise de façon significative à partir du milieu de cette même décennie. Un autre lui est préféré dans le contexte séculier, celui de *zhiyuanzhe* 志愿者 ou littéralement « celui qui est déterminé ». Soulignons d’ailleurs qu’utiliser deux termes différents, dans des contextes religieux et séculiers, participe à la séparation des deux mondes, ainsi qu’à la catégorisation et à la systématisation de l’engagement bouddhiste laïc, une manière de superviser ce dernier dans le contexte de la sécularisation. En français, traduire cette réalité – dans son ensemble, et pas seulement telle qu’elle apparaît dans la sphère religieuse – par « bénévolat » c’est également la délimiter, un choix délibéré qui prend en compte à la fois la situation française et les modalités de cette activité en Chine. En anglais, on utilise “volunteer” de façon indifférenciée, que l’on a tendance à traduire par « bénévole », le terme « volontaire » étant une exception française renvoyant

plutôt à un statut de personnel des ONG qui recevrait une compensation, quelle qu'elle soit. Par opposition, le « bénévole » effectue un travail gratuit et non compensé. De plus, en France, le « volontaire » humanitaire a un statut juridique, associé à une réglementation de son activité, qui suppose une certaine professionnalisation, imaginée ou réelle, contrairement au « bénévole » dont l'activité n'est pas encadrée (Badaoui 2011, 53). À la BLA, le gîte et le couvert sont fournis aux laïcs logeant et travaillant à l'association, ce qui peut être assimilé à une compensation, mais ceux-ci ne sont pas rémunérés, ne possèdent ni statut juridique, ni obligations contractuelles, ni avantages sociaux en dehors de ceux dont disposent l'ensemble des citoyens chinois³. On préférera donc, dans le cas chinois, mettre de côté le « volontariat » qui décrit une réalité bien spécifique propre à la législation française, pour lui préférer le « bénévolat », à la fois dans les sphères religieuses et séculières.

Le terme de *yigong* est dans un premier temps popularisé à Taïwan, où s'est développée une philanthropie bouddhiste particulièrement dynamique, mobilisatrice de jeunes laïcs, dès la période de la loi martiale, soit plus tôt qu'en Chine. C'est lorsque la Chine ouvre ses portes à des organisations bouddhistes taïwanaises, dans les années 1990, que l'utilisation du terme se répand sur le continent dans le contexte bouddhiste (voir entre autres Huang 2019, 132-133). En effet, comme on l'a vu, la première à participer en Chine à une mission d'aide aux victimes de catastrophes naturelles, après des inondations importantes dans le centre du pays en 1991, est Tzu Chi (Laliberté 2009b, 116). Cet événement marque le début de la popularisation du bénévolat bouddhiste en Chine, mais favorise également l'implication spontanée des plus jeunes dans ce type d'activités, comme c'était déjà le cas à Taïwan. Tzu Chi opère en effet dès les années 1970 grâce à un important réseau de bénévoles, selon l'un des porte-paroles de la Fondation. Si le temple Pushou affirme ne pas prendre exemple sur Taïwan dans ce domaine, une distanciation en partie dictée par la politique, il existe toutefois des exemples de l'exportation de ce modèle de bénévolat laïc en Chine. Un entretien avec une nonne de DDM en août 2019 révèle que des membres du temple Longquan dans la banlieue de Pékin sont venus il y a quelques années étudier leur programme de formation des *yigong* (*yigong peixun* 义工培训). En septembre de la même année, le même porte-parole de Tzu Chi que mentionné précédemment affirme également que des bénévoles chinois se joignent souvent aux

3. Question posée au détour d'une conversation informelle à une laïque et à une nonne, le 10 juillet 2018 dans les locaux de la BLA.

programmes de formation de la Fondation, comme l’ont fait une fois encore ceux du temple Longquan dans son centre de Pékin⁴. Ainsi le bouddhisme taïwanais a joué un rôle crucial dans l’importation en Chine continentale d’un certain modèle de bénévolat bouddhiste, et participe aujourd’hui encore à son développement.

Un autre événement semble avoir été essentiel à la légitimation, de l’intérieur cette fois-ci, du bénévolat dans son ensemble, et avoir favorisé l’engagement des plus jeunes dans ce mouvement. Il s’agit des JO (Jeux Olympiques) d’été de Pékin (Beijing Xiaji Aoyunhui 北京夏季奥运会), qui se sont tenus du 8 au 24 août 2008 en Chine. L’ampleur de la tâche, ainsi que la volonté de polir l’image du pays, ont en effet poussé les organisateurs à former et à recruter 100 000 bénévoles (Zhang et Liu 2015, 47), par ailleurs non pas appelés *yigong* mais *zhiyuanzhe*, selon l’usage dans la sphère séculière. Ce mode d’engagement, et le secteur du caritatif civil en général, a bénéficié à l’occasion des JO de la légitimation du gouvernement, le rendant ainsi d’autant plus attractif, notamment pour la jeune génération. Cela s’inscrit dans la continuité du processus de légitimation entamé au début des années 1990 avec les mesures de « socialisation de l’aide sociale », ayant déjà à l’époque encouragé le développement du bénévolat formel et des organisations non-gouvernementales de service bénévole (Xu et Ngai 2011, 248 ; Xu 2013, 140)⁵. Cet essor de l’attractivité du travail bénévole, et notamment après les JO, est également visible dans le champ académique, puisque le nombre de publications disponibles en ligne qui y ont trait a plus que doublé entre 2007 et 2008⁶. Devenir un « bénévole olympique » a parfois même encouragé, de manière involontaire, la participation religieuse. Selon Fisher en effet, quelques uns d’entre eux ont en effet été affectés pendant la durée des JO à des temples particulièrement touristiques, comme le temple Guangji sur lequel il travaille, majoritairement dans des rôles de traduction (Fisher 2014, 37). Le même type d’affectation a d’ailleurs lieu au cours de l’Exposition universelle de Shanghai (Sanghai Shijie Bolanhui 上海世界博览会) en 2010, ce qui marque pour certains le début d’un engagement plus régulier auprès des temples en tant que *yigong* (Fisher 2020, 49).

Ainsi ces deux éléments distincts ont-ils participé, avec pratiquement deux dé-

4. Voir les entretiens correspondants, les 30 août et 3 septembre 2019, annexe A.

5. Sur le développement du secteur bénévole séculier et ses acteurs, se référer aux articles à paraître de Palmer, issus du projet de recherche “Volunteering in China : Moral Discourses and Social Spaces”.

6. Une recherche rapide sur CNKI (China National Knowledge Infrastructure, Zhongguo zhi wang 中国知网) pour évaluer la portée de cette initiative donne 716 travaux académiques comportant le mot *zhiyuanzhe* pour l’année 2007, contre 1 472 pour l’année 2008 (voir Péronnet 2019).

cennies d'écart, au développement et à la légitimation de l'engagement bénévole bouddhiste en Chine continentale. Si le premier a permis l'importation d'un certain modèle religieux depuis Taïwan, marquant le début de la popularisation de la figure du *yigong* dans le cadre du bouddhisme, le second lui a donné, par le biais d'institutions séculières, la légitimité dont elle avait besoin pour se développer dans le contexte chinois.

Si cette catégorie en construction constituée par les *yigong* semble posséder une certaine homogénéité, il existe en réalité deux profils majeurs à distinguer. Dans un premier temps, ceux que j'appellerai les bénévoles « occasionnels », sont habituellement recrutés pour des événements uniques et ponctuels, tels les rassemblements religieux. L'appel à candidature pour ce type de recrutement est diffusé à la fois en ligne et sur les réseaux sociaux. Les profils des participants restent variés, puisque qu'une mission ponctuelle ne nécessite pas un investissement en temps considérable, et qu'elle peut justifier de sélectionner les candidats en fonction de besoins spécifiques. À titre d'exemple, le formulaire d'inscription pour participer au « repas des mille moines » (*qian seng zhai*) au temple Pushou en tant que bénévole a été publié sur le site du temple Pushou et dans le groupe des membres de la BLA sur WeChat en 2018. Le candidat pouvait alors choisir de s'inscrire dans un certain nombre d'équipes de travail : transport (*cheliang zu* 车辆组), secrétariat (*mishu zu* 秘书组), photographie (*sheying zu* 摄影组), rangement (*qingli changdi zu* 清理场地组), sécurité (*zhiqin zu* 执勤组), etc.⁷. Sur le réseau social, un message accompagnait le formulaire et précisait les besoins spécifiques en terme de main d'œuvre, à savoir la nécessité d'avoir moins de soixante ans, d'être en bonne condition physique, et d'être capable de travailler dur. L'organisation et la mise en place de ce type de manifestation se déroulant souvent sur plusieurs jours, elles peuvent en effet être très éprouvantes, ce qui explique l'insistance du temple sur la force physique et le dynamisme, et justifie que de jeunes gens puissent être considérés comme plus appropriés pour ce genre de tâche.

Dans un second temps il existe, en plus de ces bénévoles « occasionnels », des bénévoles que j'appellerai « associatifs » (voir Péronnet 2019) – et qui peuvent par ailleurs appartenir à l'une et à l'autre des catégories. Ces derniers ont un profil un peu différent, puisqu'ils travaillent quotidiennement et parfois pour de longues

7. Le formulaire d'inscription, tel qu'il a été téléchargé le 8 juillet 2018, est joint à l'annexe B, p. 287.

périodes au sein de temples et/ou d'organisations bouddhistes, participant à leur gestion et à la mise en place d'activités. Les *yigong* de la BLA viennent de fait loger dans les locaux de l'association en fonction de leurs emplois du temps, souvent pendant les vacances scolaires, l'un d'entre eux ayant même décidé d'y résider durant une année complète. Un investissement qui demande donc plus de temps, et un engagement plus significatif. Dans le cas des bénévoles « associatifs », le recrutement se fait différemment, puisque les besoins en main d'œuvre ne sont pas exposés sur le formulaire, mais les candidats peuvent également choisir l'équipe à laquelle ils veulent se joindre : propagation (*xuanchuan zu* 宣传组), transport (*yunshu zu* 运输组), médecine (*yiliao zu* 医疗组), ou autres. De même, les laïcs qui encadrent les camps d'été organisés par l'association sont souvent les mêmes d'une année sur l'autre, et/ou sont des bénévoles associatifs. Bien que peu qualifiés à l'encadrement pédagogique de jeunes gens, les *yigong* se forment alors sur le terrain à différents rôles au sein de l'équipe, en s'inscrivant encore une fois dans des groupes de travail : vie quotidienne (*shenghuo zu* 生活组), assistance à l'enseignement (*zhuojiao zu* 助教组), médias (*baodao zu* 报导组), logistique (*houqin zu* 后勤组), ou encore dans le groupe « réserve » (*tingcong anpai* 听从安排)⁸. Au cours du camp d'été 2019, entre le 20 au 29 juillet, les *yigong* ont également pu s'inscrire dans d'autres groupes, celui de direction (*daidui zu* 带队组) et de soins médicaux (*yiliao zu* 医疗组). L'équipe d'encadrement s'est d'autre part réunie tous les soirs durant le camp d'été afin de revenir sur la journée écoulée et de préparer celle du lendemain.

Un investissement conséquent qui pointe alors vers une professionnalisation du travail bénévole, liée à l'implication des jeunes générations dans la philanthropie bouddhiste depuis les années 1990. La tendance s'est d'abord particulièrement développée dans les organisations taïwanaises, pour être ensuite transmise en Chine. Elle participe à l'attractivité du bénévolat religieux pour les plus jeunes qui y voient une opportunité de pratiquer et de développer les compétences professionnelles acquises au cours de leurs études. Le phénomène de professionnalisation est notamment visible depuis les années 1990 dans les grands temples publics situés en zone urbaine, et à l'initiative d'activités associatives mobilisatrices de laïcs bénévoles. On a vu plus haut que le temple Longquan était particulièrement actif dans ce domaine, se formant

8. Les formulaires d'enregistrement pour le recrutement des bénévoles associatifs dans le cadre de la BLA et dans celui des camps d'été, où figurent ces groupes de travail, ont été ajoutés à l'annexe B, p. 288 et p. 289.

notamment auprès de Tzu Chi, et cherchant également à attirer des bénévoles relativement jeunes par l'ouverture de départements de travail modernes (Zhang et Ji 2018, 26). Le temple Nanputuo, on l'a vu également, a de même ouvert un département des bénévoles proposant des formations, et une société de service des bénévoles en 2017, décrite comme une étape supplémentaire sur le chemin de la "professionnalisation et de l'organisation"⁹. Si le temple Pushou n'offre pas actuellement de programmes de formation spécifique à ses *yigong*, et préfère définir les tâches à accomplir en fonction de ses besoins, ceux-ci en travaillant à la BLA se forment toutefois quotidiennement au management, à l'organisation, à l'informatique, à la gestion de budget, au soin, etc., acquérant ainsi des compétences sur le terrain, ou mobilisant un savoir acquis au cours de leur cursus éducatif. Par ailleurs, cette prise en charge des groupes laïcs bouddhistes bénévoles par les temples en contexte urbain va de pair avec le dynamisme réduit du bouddhisme laïc en général et la restriction de ses mouvements dans l'espace public depuis les années 1980, et constitue pour Huang une spécificité de l'époque contemporaine qui justifie l'usage de locutions dédiées : elle parle notamment de «[...] groupes laïcs bénévoles "centrés sur le temple"[...]» et de «[...] bénévoles qui dépendent du temple [...]»¹⁰.

La professionnalisation du bénévolat bouddhiste en Chine est alors recherchée dans un premier temps par les temples, qui inscrivent ainsi la philanthropie bouddhiste dans un cadre d'autant plus séculier, tout en attirant la jeune génération éduquée par une offre de travail qui leur est, semble-t-il, plus attractive que la réalisation de tâches domestiques ou de gestion. Mais la manière de concevoir le travail bénévole est également façonnée par l'intérêt que les jeunes générations portent à la philanthropie bouddhiste – que ce soit par altruisme ou par recherche de progression individuelle – puisque celles-ci y infusent l'ensemble des compétences acquises au cours de leur passage dans l'enseignement supérieur. Ainsi la figure du *yigong* telle qu'on la conçoit aujourd'hui, par ses caractéristiques propres, par l'acquisition de compétences et la pratique d'activités professionnalisantes, participe-t-elle à la reconfiguration de l'engagement des laïcs auprès des temples, ou tout du moins à sa diversification.

9. Se référer au site du temple Nanputuo, et à sa page sur le recrutement des bénévoles, <http://www.nanputuo.com/nptsub/html/201404/0216132473499.html>.

10. "[...]'以寺院为中心'的居士义工团体[...]" et "[...]以寺院为主的义工[...]" (Huang 2019, 136-137).

7.2 L'engagement philanthropique : une identité laïque en mouvement

Que dit alors l'apparition de la figure du *yigong* de l'identité laïque? L'adoption de ce modèle d'engagement particulier, notamment par les jeunes, est de fait assez symptomatique d'une reconfiguration chez l'ensemble des laïcs de la façon de vivre le bouddhisme à l'époque contemporaine, mue notamment par la recherche de nouvelles bases sur lesquelles reconstruire une identité religieuse malmenée au cours de l'ère maoïste. Comment le bénévolat se positionne-t-il dans cette reconstruction? Et en quoi celui-ci peut-il être utilisé pour justifier de cette identité, et employé comme stratégie de légitimation par les temples?

7.2.1 *La reconfiguration des identités religieuses dans la contemporanéité*

Si l'on constate qu'à l'époque contemporaine un changement s'opère dans la façon de vivre le religieux, et que les pratiques diffèrent en fonction des générations, on peut se demander ce que prendre en charge des activités philanthropiques signifie aujourd'hui pour l'identité laïque. À propos de la reconstruction identitaire, Giddens (1987) postule que l'emprise des institutions sur la vie des individus diminue dans la « modernité avancée », et que ceux-ci se retrouvent alors à même d'être réflexifs afin de négocier leurs identités. De la même manière, Kaufmann (2004) souligne que le bouleversement des cadres d'appartenance dans les sociétés modernes participe à la crise identitaire suscitée par la réflexivité nouvelle du sujet. Or si l'on se penche sur l'histoire de la Chine au cours du siècle dernier, et notamment sur l'évolution des relations entre politique et société civile, on se rend compte que la main-mise des institutions sur la sphère privée ne se relâche que récemment. Ainsi la (re)construction d'une identité propre qui ne soit pas dictée par ces cadres d'appartenance, est-elle fonction du relatif lâcher-prise institutionnel de la fin du XX^e et du début du XXI^e siècle. L'identité est de fait, à l'époque contemporaine en Chine, renégociée sous l'effet double d'une perte de repères liée aux troubles de la deuxième moitié du XX^e siècle, et d'une réflexivité accrue.

L'identité croyante est également remise en cause par l'ère maoïste et la mise au ban systématique des religions, et reste par la suite constamment questionnée par des politiques plus ou moins tolérantes à l'égard de la religion. Les croyances héritées,

c'est-à-dire transmises dans le cadre de la famille, qui formaient la base de cette identité croyante, ont été mises à mal par le fossé générationnel creusé à la même époque (Ji 2011c, 527-528). Ainsi la génération née dans les années 1970-1980 a du composer non seulement avec une relative liberté de penser, et la promotion de valeurs sécularistes, mais également avec une crise de la transmission de l'identité religieuse par la famille. Il faut cependant noter que si aujourd'hui cette transmission reste relativement marginale, la situation est en train de changer avec la seconde génération de laïcs nés dans les années 1990 et 2000. Dans le cas des jeunes bénévoles laïcs de la BLA, l'identité religieuse héritée au sein de la famille semble en effet occuper de nouveau un place essentielle. Tous ceux que j'ai rencontré ont en effet été élevés dans un contexte bouddhiste. D.H. se rend « depuis petite sur la montagne [le mont Wutai] avec son père [...] », et l'ensemble de sa famille est bouddhiste. Le père de Y.Z. « [...] a étudié le bouddhisme, il était ce genre de personne très fervente, et est ensuite entré dans les ordres », tout en encourageant son fils à devenir *yigong*. S.T. a une cousine qui est entrée dans les ordres, au temple Pushou. Sa mère, qui a la cinquantaine et aide également à l'association, avait en revanche des parents qui eux n'étaient pas bouddhistes¹¹. Une affaire de famille donc, qui illustre bien la rupture qui peut exister entre la génération de ceux nés juste après l'ère maoïste et leurs parents, mais aussi l'évolution qui s'opère avec la génération de trentenaires actuels. Comme le montre d'ailleurs Denton-Jones, qui travaille sur la reconfiguration du bouddhisme contemporain à Nankin, si les laïcs peuvent aujourd'hui entrer en contact avec le bouddhisme de bien des façons, le cercle familial a toujours son importance en la matière – bien que selon elle cela ne soit plus la norme (Denton-Jones 2010, 108-109).

Cependant, même si la chaîne de transmission des identités religieuses par la famille n'est pas totalement rompue, la remise en question de la légitimité des institutions à réguler les « trajectoires d'identification » (Hervieu-Léger 1999, 70) à l'époque contemporaine génère une recomposition plus libre de l'identité religieuse des individus, basée sur le choix de trajectoires propres. Les jeunes générations de bouddhistes, nées après les années 1970-1980, semblent en effet avoir une approche de la religion différente de leurs aînés, davantage basée sur des expériences collectives et sociales que sur les accomplissements religieux et l'excellence de la pratique. Ain-

11. Respectivement “从小的时候我就和爸爸去山上[...]”, et “[...]我爸学佛, 很虔诚的那种, 然后后来出家了”. Citations et informations tirées d'entretiens formels réalisés entre le 10 et le 13 juillet 2018 (voir annexe A), et confirmées en juillet et en août 2019.

si, elles tentent de (re)construire leur identité religieuse, en fonction non seulement des contextes familiaux mais également politiques et sociaux, dans lesquelles elles se trouvent. Dans les sociétés modernes, l'identité religieuse peut, selon Hervieu-Léger, être recomposée par la libre combinaison de quatre dimensions : communautaire, éthique, culturelle, émotionnelle (71-81)¹². Le point de départ de cette recomposition est alors une expérience personnelle qui appartient à l'une ou l'autre de ces dimensions, et qui la conditionne par la suite. Les observations de terrain et la littérature scientifique semblent désigner le mouvement des *yigong*, ou encore la participation à des camps d'été bouddhistes comme de telles expériences fondatrices chez les plus jeunes. S'il est difficile d'affirmer avec certitude la proportion de telle ou telle dimension évoquée par Hervieu-Léger dans la (re)construction de l'identité religieuse, cette dernière semble tout de même se baser essentiellement sur la recherche d'un sentiment de collectivité qui l'ancre dans une relation émotionnelle à la religion (Péronnet 2019). Les recherches de Huang sur le temple Yufo montrent notamment que si l'accumulation de mérite reste la première raison d'engagement dans des activités bénévoles, la cohésion de groupe à son importance (Huang 2019, 138). De plus, le contexte particulier dans lequel se déroulent ces expériences permet d'autre part une réelle rupture d'avec la pratique religieuse traditionnelle, en ce qu'il abolit temporairement les structures sociales habituelles, favorisant le développement d'identités mouvantes et auto-attribuées (Ji 2011c, 537). L'expérience mobilisatrice de l'engagement temporaire ou de longue durée auprès des temples en tant que *yigong* conditionne ainsi la libre recomposition de l'identité religieuse (héritée ou non) de la jeune génération en Chine contemporaine.

7.2.2 *Le bénévolat comme stratégie de légitimation*

Dans le contexte de la société chinoise contemporaine, légitimer l'activité bénévole dans son ensemble, notamment par l'organisation d'événements comme les JO, marque une étape significative dans la légitimation de cette forme d'engagement bouddhiste. Les jeunes bouddhistes aujourd'hui doivent en effet (re)construire leur identité religieuse dans une société qui propage des valeurs athéistes, et dans la-

12. La dimension communautaire se réfère à toutes les caractéristiques qui permettent de définir l'appartenance d'un individu à un groupe religieux ou à une tradition religieuse spécifique. La dimension éthique est celle de l'adhésion au système de valeur promu par ce groupe ou cette tradition. La dimension culturelle comprend, sans surprise, l'ensemble du patrimoine culturel qui y est attaché, quand la dimension émotionnelle évoque une expérience du religieux basée sur le ressenti, l'affect.

quelle l'État intervient directement dans la sphère religieuse (voir par exemple Ji 2004 ; Ashiwa et Wank 2006 ; Ashiwa 2009 ; Vidal 2019). S'ils souhaitent s'engager de manière exclusive dans le bouddhisme, ils doivent alors composer à la fois avec l'incompréhension et/ou le rejet de la société, mais aussi parfois de leurs proches. Une étude du mode de vie des étudiants bouddhistes à Pékin révèle que ceux-ci se sentent relativement éloignés de leurs cercles non-croyants, ce qui se traduit pour certains par une dissimulation de leur identité religieuse au reste du monde (Han 2014, 117-118). Une tendance qui n'est de fait pas rare, en témoigne le cas de cette laïque, H., rencontrée au temple Longquan où elle logeait depuis deux mois sans que sa famille soit au courant, ou celui de ces autres, au temple Pushou, dont il faut taire le nom car leur présence même au temple les place en conflit avec leurs proches. Dans ce contexte, le bénévolat bouddhiste peut alors s'avérer être un moyen stratégique de légitimer l'identité religieuse des laïcs. C'est en effet ce que montrent les travaux de Denton-Jones, 235-237, ses enquêtés dépeignant le bouddhisme comme utile socialement afin de légitimer un engagement religieux souvent dénigré (Denton-Jones 2010, 235-237). C'est donc en réponse à un environnement quelque peu hostile, et en faisant valoir le bénévolat, que les jeunes laïcs tentent de réconcilier leur identité religieuse – souvent auto-attribuée – et leur identité sociale.

Cette stratégie de légitimation peut également être employée face au reste de la communauté laïque, où faire valoir son statut de bénévole peut justifier d'une place spécifique. La catégorie des *yigong* étant de fait relativement nouvelle, il s'agit pour ceux qui s'y identifient de l'utiliser pour réguler leurs interactions avec l'ensemble des membres d'un groupe plus large. Ainsi, les bénévoles occupent une position privilégiée par rapport aux autres laïcs sans statut particulier et aux pratiquants occasionnels, position basée sur leur engagement et leurs compétences, ce que Zunigo (2003, 48) appelle l'« excellence humanitaire ». C'est la reconnaissance par les autres d'une virtuosité dans le dévouement qui les légitime dans cette position. En interne, une distinction est également faite entre les bénévoles eux-mêmes, sur la base du savoir faire et de la connaissance, qui confèrent une certaine autorité à « celui qui sait » par rapport à « celui qui ne sait pas ». Ainsi, on trouve parmi les bénévoles de la BLA, de la même façon que chez les Missionnaires de la Charité étudiés par Zunigo (2003, 37-38), des novices, des initiés, et des experts. Si ces dénominations ne désignent pas des catégories formelles, elles correspondent bien à des étapes implicites d'un processus d'intégration, basées sur l'acquisition de savoirs et de compétences. Lors de rassemblements religieux, où ces positions sont exacerbées, plusieurs observations

peuvent être faites en ce sens : les bénévoles sont tenus en haute estime par les autres laïcs, pour lesquels ils manifestent un dédain à peine voilé. De plus, les bénévoles « occasionnels » recherchent au cours de ces événements l'approbation des bénévoles « associatifs », qui de par leur connaissance intime du temple et de l'association sont des interlocuteurs privilégiés en terme d'organisation et d'intendance. Il existe donc une hiérarchie implicite au sein de la communauté laïque, qui est produite en fonction de critères pratiques (le savoir concret) et de critères éthiques (l'investissement bénévole altruiste). Chaque laïc peut alors se situer ou être situé sur cette échelle de valeur selon ces critères. Le statut de bénévole permet par conséquent, par la reconnaissance à la fois du savoir et du dévouement, d'occuper une position légitimement élevée sur cette échelle.

Ainsi apparaît, à partir des années 1990, une figure propre au contexte de la philanthropie bouddhiste, celle du *yigong*. Celle-ci ne remet pas en question le système existant d'engagement laïc auprès des temples, mais cohabite avec celui-ci tout en fournissant des services différents. Les laïcs *hufa*, qui représentent le modèle traditionnel d'engagement, accomplissent la plupart du temps les tâches domestiques quotidiennes nécessaires au fonctionnement des temples. Relativement âgés, ils sont tenus en estime pour leur virtuosité dans la pratique religieuse. Les *yigong*, dont les caractéristiques principales sont la jeunesse, l'origine urbaine, et l'éducation supérieure, ne sont par contraste pas attirés par la perfection dans la pratique, et cherchent à accomplir des tâches professionnalisantes. Le bénévolat, nouvelle forme d'engagement dans la philanthropie bouddhiste, semble adapté aux besoins de ces populations plus jeunes, chez qui il faut restaurer la participation religieuse. La professionnalisation est alors l'une des caractéristiques qui leur rend cette activité attractive, elle-même alimentée par des compétences acquises au cours de leurs études, l'autre étant de leur donner l'opportunité de progresser spirituellement.

Le bénévolat est également partiellement encouragé par la recherche d'une identité religieuse librement recomposée dans le contexte de la Chine post-maoïste, identité bouleversée par l'histoire récente et l'interruption de la transmission par la famille. Une constatation à nuancer cependant, puisqu'aujourd'hui la génération de jeunes bénévoles est déjà la deuxième ou la troisième, et que le cadre familial peut pour certains avoir de nouveau un rôle à jouer dans la transmission des identités religieuses. L'inscription dans le mouvement de bénévolat bouddhiste joue de plus, pour les laïcs concernés, un rôle de légitimation de ces identités face à la société chinoise contem-

poraine, en mettant en avant l'utilité sociale de la philanthropie. Si les bénévoles retirent donc certains bénéfices de leur engagement philanthropique, c'est également la manière de vivre et de « faire » le bouddhisme laïc qui sont redéfinis par ce mouvement : basé sur une relation émotionnelle à la religion, lié à une pratique collective, il permet de construire de nouveaux réseaux de sociabilité en dehors des cadres habituels, et permet l'expression de la religion en dehors de la sphère strictement religieuse. Ainsi le *yigong* participe-t-il, de par sa formalisation, ses caractéristiques, et la création de nouvelles « trajectoires d'identification » (Hervieu-Léger 1999, 70), aux métamorphoses du bouddhisme laïc contemporain en Chine.

Chapitre 8

L'impact de la philanthropie bouddhiste chinoise

À la recherche d'une définition fonctionnelle pour le « bouddhisme socialement engagé », Main et Lai postulent que l'une des caractéristiques principales pour les groupes qui s'en réclament est leur résistance à la sécularisation, consciente ou non, par leur insertion dans l'espace public (Main et Lai 2013, 4). Ces groupes considèreraient alors qu'il n'y a pas de frontière entre le religieux et le séculier lorsqu'il s'agit d'agir socialement, légitimant ainsi leur action en dehors de la sphère religieuse. S'il semble difficile d'attribuer une telle prise de position aux organisations philanthropiques bouddhistes dans le contexte de la Chine, cette approche a néanmoins le mérite de questionner leur influence dans le monde séculier et leur capacité à promouvoir toute forme de changement social en fonction de leur environnement culturel, politique et social. On l'a vu, dans le cas de la Chine toute revendication est rendue difficile, si ce n'est impossible par le contrôle de la vie publique nécessaire à la survie du régime autoritaire. C'est pourquoi de grands groupes bouddhistes qui agissent à l'international comme Tzu Chi choisissent de faire de l'apolitisme une condition nécessaire à leur fonctionnement. La portée des organisations philanthropiques bouddhistes est alors limitée en Chine par le cadre institutionnel dans lequel elles s'inscrivent. Toutefois, le besoin pour la participation de tous dans le domaine des services sociaux positionne celles-ci en soutien des initiatives gouvernementales, ce qui légitime leur existence et leur action en dehors de la sphère strictement religieuse. Un espace privilégié qu'elles peuvent exploiter à des fins bouddhistes, et en cela vont à l'encontre du processus de sécularisation.

Ce chapitre est donc consacré à la fois aux limites et à l'avantage que présente le développement d'activités philanthropiques par les organisations bouddhistes, et en particulier par les temples. Il ne s'agit pas de mettre en cause le bien-fondé de ces ac-

tivités, mais simplement de questionner leur fonction, dans un effort pour s'affranchir des considérations morales positivistes qui caractérisent bien souvent la philanthropie.

8.1 Les limites du modèle

Comme évoqué dans la section 6.1.2, la philanthropie bouddhiste s'inscrit dans un cadre institutionnel précis, qui participe à son contrôle et à sa supervision par les instances dirigeantes. On a également vu qu'à l'époque contemporaine, on assiste à une implication plus importante des temples, quand les initiatives dans ce domaine étaient prises en majorité par les laïcs durant la première moitié du XX^e siècle¹. Si l'affiliation d'organisations philanthropiques aux temples se développe (Laliberté, Palmer et Wu 2011, 146), comme dans le cas du temple Pushou, celles-ci sont cependant plus couramment constituées par les associations bouddhistes locales ou par des organes institutionnels. Dans l'ensemble des cas cependant, l'entrave principale à la liberté d'action de ces organisations semble être l'institutionnalisation des religions en Chine, et leur nécessaire inscription dans le cadre qui en découle.

Dans un premier temps, de par leur appartenance à la sphère religieuse, les groupes bouddhistes (et religieux) dans leur ensemble voient leur champ d'action défini et limité par le cadre légal. Les différents amendements aux Régulations sur les Affaires Religieuses rappellent systématiquement les obligations civiques et patriotiques de ces groupes, ceux-ci se devant de respecter les lois et de protéger l'unité et l'ordre du pays (voir section 6.2). Chaque amendement donnant lieu à de nouvelles prérogatives, c'est celui de 2005 qui leur donne la possibilité d'entreprendre des activités liées à l'aide sociale (Laliberté 2009b, 123). Si ces activités sont alors tolérées, elles sont aujourd'hui encore mal définies par la réglementation, et leur encadrement reste très général. Dans l'amendement 2017 aux Régulations en question, il est simplement mentionné que :

(Article 52) [...] ce sont des organisations à but non-lucratif, leurs biens et leurs revenus doivent être affectés à des activités en adéquation avec leurs

1. Pour un exemple du lancement d'une association caritative par un temple, voir les recherches de Birnbaum (2003a) sur le temple Nanputuo à Xiamen. Sur l'association caritative Ren'ai (Ren'ai cishan jijinhui 仁愛慈善基金会) et son affiliation au temple Longquan, voir S. K. McCarthy (2019).

principes et à des œuvres philanthropiques d'intérêt public, et ne doivent pas être distribués.

(第五十二条) 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所是非营利性组织，其财产和收入应当用于与其宗旨相符的活动以及公益慈善事业，不得用于分配。

(Article 56) Les groupes religieux, académies, sites d'activité religieuse, le personnel enseignant et administratif, peuvent fonder des œuvres philanthropiques d'intérêt public conformément à la loi. Aucune organisation ou personne ne peut exploiter les œuvres philanthropiques d'intérêt public dans des buts de propagation de la religion.

(第五十六条) 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所、宗教教职人员可以依法兴办公益慈善事业。任何组织或者个人不得利用公益慈善活动传教。²

Outre la claire interdiction de prosélytisme, les attributions des organisations bouddhistes à caractère philanthropiques, sous l'appellation d'« œuvres philanthropiques d'intérêt public » (*gongyi cishan shiye* 公益慈善事业), sont donc relativement floues. Cependant, celles-ci s'inscrivent tout de même dans ce cadre régulateur, et participent également à la diffusion de normes et d'idéologies promues par les instances politiques, une manière d'assurer leur position et leur existence au sein de la Chine socialiste. Cela résulte en la production de discours politico-religieux promouvant l'idéal du « bon bouddhiste » qui serait aussi un « bon citoyen ». La BLA est d'ailleurs présentée comme un moyen de « [...] share the government's burden »³, et lors du camp d'été qu'elle organise fin juillet 2019, le cours de chant commence par l'hymne national avant de se poursuivre par la récitation du sūtra Mangala (*Jixiang jing* 吉祥经)⁴. D'ailleurs, le projet « Trois-Plus-Un » dans son ensemble vise à créer une « société harmonieuse » (*hexie shehui*), rhétorique largement employée par les leaders bouddhistes mais empruntée au politique depuis sa mise en avant en 2004⁵.

L'encadrement et la déférence des organisations philanthropiques bouddhistes aux politiques religieuses peuvent en faire « [...] a conservative force in politics », ne pouvant participer au développement de la société civile ni défier l'ordre établi, et participant

2. Voir le site du gouvernement chinois et la page dédiée à cet amendement http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm.

3. Mentionné par Rurui dans sa contribution au symposium intitulé “Education and Global Citizenship : a Buddhist Perspective”, au cours de la 10ème Célébration Internationale du jour de Vesak des Nations Unies en 2013, en Thaïlande (Rurui 2013, 29).

4. Le sūtra « de bon augure », un sūtra court, aisément mémorisable, qui se trouve dans le canon sous la référence T no.0430, 14.

5. Voir la page http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_9.html.

même à sa légitimation (Ji 2012, 21). Et cela est particulièrement vrai particulièrement pour celles qui sont le plus proche du pouvoir. Selon Laliberté, ces initiatives à caractère philanthropique ne sont pas à même d'influencer la politique ni de promouvoir la démocratisation, pour les raisons listées préalablement : manque d'autonomie mais aussi d'organes de coordination au niveau national, discours dictés par le politique, ambiguïté de la définition de leurs fonctions et incertitudes liées à la réglementation, etc. (Laliberté 2009b, 117). Elles ne peuvent ainsi avoir un impact significatif en dehors de la sphère locale. Comme Ji, Laliberté affirme que si les organisations philanthropiques bouddhistes s'inscrivent dans la société civile, elles ne participent pas nécessairement au développement de celle-ci, et que leur incapacité à mobiliser politiquement en font des outils de légitimation du gouvernement autoritaire. Et de la même façon, le bénévolat bouddhiste ne peut avoir une influence significative sur la société civile. Il est en effet « obligatoire » ou « spontané », le premier répondant aux besoins spécifiques d'organisations gouvernementales et se faisant du haut vers le bas, le second résultant de la participation spontanée des bénévoles et se faisant donc du bas vers le haut. Si les *yigong* semblent appartenir à la seconde catégorie, et peuvent alors en théorie être moteur de changement, le fait qu'ils s'inscrivent dans la sphère religieuse et poursuivent ainsi des intérêts propres à cette sphère peut avoir un effet clivant (Xu 2013, 141). D'ailleurs, les organisations philanthropiques bouddhistes pour lesquelles travaillent ces bénévoles peuvent également demander ce que Xu appelle une participation « obligatoire », puisque beaucoup d'entre elles répondent à des demandes spécifiques d'organes gouvernementaux. Laliberté cite notamment l'exemple du tremblement de terre dans la province du Sichuan en 2008, en réponse duquel le gouvernement avait requis l'aide des associations bouddhistes pour organiser une levée de fonds (Laliberté 2012, 109). Dans le cas de transactions majoritairement financières, générées du haut vers le bas par le gouvernement, et parce que les organisations philanthropiques, religieuses ou non, sont soumises à une certaine « systemic pressure » (Xu et Ngai 2011, 265), la philanthropie bouddhiste et ses bénévoles ne peuvent donc être des acteurs majeurs du développement de la société civile en Chine.

Enfin, la subordination de la philanthropie à l'institutionnel passe également par une ré-appropriation du cadre moral sur lequel elle se base à des fins politiques, afin d'orienter le développement du bouddhisme et de le faire coïncider avec les idéaux socialiste. L'exemple de l'utilisation du « bouddhisme humaniste » (*renjian fojiao*) comme outil de légitimation de l'institutionnalisation du bouddhisme est d'ailleurs

parlant. En reprenant les mots de Ji, “[...] after the Cultural Revolution, Renjian Buddhism has provided a political legitimacy for the institutional revival of Chinese Buddhism while at the same time limiting the form and direction of this revival.” (Ji 2013b, 44 ; voir aussi Ip 2015 ; Krause 2017 ; Huang 2018, 534). Ainsi la promotion de la philanthropie bouddhiste relève-t-elle à la fois d’une stratégie de contrôle du développement religieux, et de légitimation de l’existence du bouddhisme dans la société chinoise. Une façon d’envisager la situation qui laisse peu de marge de manœuvre et de liberté aux organisations philanthropiques pour déterminer leurs propres trajectoires.

D’autre part, si l’on se penche sur les activités développées par ces organisations, et en particulier par les temples, on constate que le modèle privilégié est celui de l’aide financière indirecte, plutôt que celui de l’aide directe qui met les différents protagonistes face à face (Ji 2012, 20). Un modèle dicté en grande partie par le cadre dans lequel ces organisations évoluent et leur manque d’autonomie, les empêchant de mobiliser et d’agir directement dans la sphère séculière. À titre d’exemple, les sites bouddhistes (*zongjiao changsuo* 宗教场所) de la province du Zhejiang sondés pour le CRS consacrent en 2013 9,3% de leurs dépenses à la philanthropie, le poste principal de ce pourcentage étant celui des « autres activités philanthropiques » (*qita cishan* 其他慈善) – dont fait partie la propagation du bouddhisme – avec 6 390 yuan, suivi de l’aide humanitaire (*jiuzai* 救灾) avec 3 140 yuan. Arrivent seulement en troisième, quatrième et cinquième position l’aide aux plus pauvres (*fupin* 扶贫, 1 530 yuan), aux études (*zhuxue* 助学, 1 020 yuan), et aux invalides (*zhucan* 助残, 240 yuan) (Zhu 2017, 30). Si ces chiffres restent relativement bas, notamment si l’on considère qu’en 2013 le caritatif représente en moyenne 22,9% des dépenses des sites chrétiens, ils soulignent la volonté du bouddhisme de participer à l’amélioration de la société à plusieurs niveaux. Une participation qui passe encore toutefois trop souvent par un soutien financier, et qui privilégie en premier lieu le développement de la sphère religieuse⁶.

À la BLA, l’écart est flagrant entre ce qui tient de l’idéal philanthropique, et ce

6. Ce n’est bien entendu pas le cas de tous les temples, et certains sortent de ce modèle d’aide à distance pour mettre en place des actions directes à des fins d’amélioration sociale. C’est notamment le cas lorsque des catastrophes naturelles surviennent, celles-ci demandant en effet de la part de nombreux acteurs une mobilisation humanitaire qui dépasse le simple domaine financier. On peut citer à titre d’exemple le temple Luohan (罗汉寺) au Sichuan, transformé en un service de maternité suite au tremblement de terre de 2008 et aux dommages subis par l’hôpital local (voir Pu 2015).

qui a réellement été mis en place par l'association jusqu'à présent. On peut faire la distinction notamment entre les activités régulières et récurrentes, épisodiques, et celles qui sont encore au stade de projet. Dans la première catégorie, on trouve les activités qui relèvent de l'éducation religieuse des laïcs comme les camps d'été où la classe de formation pour les *jushi* (*zhengxin jushi ban* 正信居士班) qui se tient chaque année au début de l'automne. On y trouve également l'organisation des cérémonies et événements religieuses, dont la libération d'animaux, ainsi que la gestion de la maison de retraite. Les activités épisodiques se constituent plutôt en réponse à des besoins donnés, à une situation particulière : récolte de dons et rituels de bénédiction après une catastrophe naturelle, distribution de nourriture, soutien financier aux étudiants défavorisés, plantation d'arbres, etc. Cette dernière sert cependant des buts décoratifs plutôt qu'écologiques. Selon le rapport de Mao, 38 949 yuan avaient d'ailleurs été dépensés en 2009 pour l'achat de jeunes arbres à replanter dans l'enceinte de la maison de retraite (Mao 2015, 8). De nombreuses autres activités ont également été pensées par le temple et l'association, mais n'ont pas encore vu le jour, telles l'ouverture d'une soupe populaire, d'une garderie, d'une structure de soin associée à une formation médicale pour les nonnes, ou encore de programmes éducatifs pour les enfants déscolarisés et les femmes du monde paysan.

La maison de retraite Qingtai suit un modèle similaire, puisque celle-ci n'héberge pour l'instant que des personnes âgées proches des nonnes des temples Pushou et Dacheng, souvent des membres de leur famille, bien qu'il n'existe pas de restrictions à ce sujet. Si le site recense une centaine de résidents à ce jour ⁷, la majorité appartient en réalité à la communauté monastique des deux temples, les pensionnaires âgés étant au nombre de trente en 2015, et trente-cinq en 2017. La plupart de ces derniers sont d'autre part entrés dans les ordres : sur les trente présents – quelques uns étaient restés dans leurs chambres – lors de la visite des jeunes du camp d'été en juillet 2019, vingt-deux étaient des nonnes, et huit des laïcs. La maison de retraite a également vocation à accueillir des veuves, des orphelins, et de personnes défavorisées, avec des prévisions parfois plus concrètes comme dans le cas de l'accueil des orphelins : 10% du terrain constructible est censé leur être dévolu, et des activités sportives et artistiques, liées à la culture traditionnelle, au bouddhisme ou au travail rural, doivent leur être proposées (Tian 2014, 130, 132). Un projet qui reste pourtant hypothétique à ce jour. La création de la maison de retraite Qingtai est en fait une réponse à des problématiques très contemporaine auxquelles sont directement confrontées les

7. Voir la page http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_47.html.

nonnes. L'augmentation du nombre de personnes âgées dans la société chinoise, associée à la politique de l'enfant unique (1979-2015, *jihua shengyu zhengce* 计划生育政策) dont sont issues beaucoup de jeunes nonnes, pose en effet la question de la prise en charge de leurs parents après leur entrée dans les ordres. Une structure comme celle-ci vient alors se placer en soutien aux temples plutôt que de s'insérer dans un projet général d'amélioration des conditions sociales.

En réalité, la distance entre l'idéal de la philanthropie bouddhiste et les activités effectivement mises en place par les organisations est significative. Celles-ci, et en particulier celles affiliées aux temples, enfermées dans un cadre juridique et institutionnel spécifique, conditionnées par le rapport houleux qu'entretient le politique avec le religieux en Chine, semblent n'avoir qu'une liberté d'action limitée. Si l'affiliation de telles organisations aux temples se développe aujourd'hui, l'exemple de la BLA permet d'identifier une tendance à recentrer la philanthropie autour des besoins des temples, avec une focalisation sur les activités de propagation du bouddhisme (*hongfa*), et un engagement humanitaire majoritairement ponctuel et financier. À cela s'ajoute la difficulté de concrétiser les projets directement liés à une intervention sur ou dans la sphère séculière. Ainsi à l'époque contemporaine ce type d'initiatives, portées par les temples, reste cantonné au domaine religieux, et ne peut impacter de façon notable la société séculière et civile qui l'entoure.

8.2 Une stratégie de propagation *hongfa* 弘法

Néanmoins, malgré la « pression systémique » évoquée plus haut, qui génère chez les organisations philanthropiques bouddhistes des comportements conformes aux attentes institutionnelles, être proche du pouvoir et se plier aux politiques officielles peut également être un moyen d'obtenir plus de latitude dans certains domaines. Le paradigme du renouveau, exposé par Goossaert (2005a, 19), et auquel cette recherche souscrit, permet en effet de ne pas seulement s'arrêter au caractère restrictif, destructif ou violent de ces politiques envers la religion en Chine. Il permet de dépasser ce qui peut être vu comme un asservissement du religieux au politique, pour comprendre comment une position apparemment délicate peut également être exploitée pour se créer des zones d'opportunités. Tout observateur de la Chine peut en effet témoigner de la capacité d'adaptation du religieux à son environnement, et de sa créativité en réponse à cet environnement. L'utilisation et l'appropriation de l'espace constitué

par la philanthropie à des fins de propagation du bouddhisme est l'une de ces réponses, fonction à la fois du contexte politique et de l'évolution des besoins des laïcs à l'époque contemporaine.

Comme on a pu le voir, la grande majorité des activités prises en charge par la BLA sont de fait centrées autour de la propagation du dharma, et de manière générale des valeurs bouddhistes. On peut notamment mentionner les activités d'éducation religieuse des laïcs, dont font partie les camps d'été et les classes annuelles de formation des *jushi*, celles proposées aux pensionnaires de la maison de retraite, la publication de la revue, les rituels de libération d'animaux ou encore l'encadrement des cérémonies religieuses par les bénévoles. Une structure associative qui semble être le parfait terrain pour favoriser la création de nouveaux réseaux et le prosélytisme.

Quelques mots sur la revue du temple, Puti yuan, littéralement « vœu Bodhi », mais pourtant intitulée en anglais “Bodhi Land”. Le temple Pushou est en charge de l'édition, la rédaction et la mise en page de la revue, ces attributions étant regroupées dans un département de travail spécifique (*puti yuan biancheng bu* 菩提愿编辑部). Cependant, depuis 2018, l'association est officiellement listée dans la revue même comme responsable de sa production et de sa circulation (*yinzhi kanxing* 印制刊行), ce qui se traduit en pratique par l'impression et l'envoi postal du dernier numéro aux abonnés. Ainsi, il existe une répartition des tâches entre le temple et l'association, qui remonte dans les faits à avant 2018, et qui donne à la BLA un rôle d'externalisation d'un périodique bouddhiste habituellement disponible uniquement en interne aux temples Pushou et Dacheng. Cela en dit long sur la façon d'envisager l'association comme un participant actif, une plateforme dans la diffusion du bouddhisme. La maison de retraite est également un bon exemple, puisque la structure compte aujourd'hui plus de nonnes résidentes que de personnes âgées – trente-cinq en 2017 pour quatre-vingt-quinze nonnes – et compte aujourd'hui bon nombre de bâtiments dédiés à la pratique religieuse. Selon Tian, le terrain constructible sur lequel se situe la maison de retraite fait environ sept hectares (Tian 2014, 130). Le site du temple Pushou mentionne quant-à-lui une surface totale de vingt hectares⁸. Si une partie de ce terrain accueille les bâtiments où logent les personnes âgées et les nonnes, ainsi que des zones cultivables, on y trouve également une salle du dharma (*fatang*), un bâtiment dédié à la retraite religieuse (*biguan tang* 闭关堂) – qui selon mes infor-

8. Voir la page dédiée à la maison de retraite, http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_47.html.

mateurs hébergeait en 2017 une trentaine de nonnes depuis trois ans – mais surtout un temple, encore en construction en 2019. Nommé temple Guangzhao (广昭寺), ou « temple de la Vaste Clarté », ce dernier est déjà le lieu de diverses cérémonies et de sessions de récitation des noms du Bouddha depuis plusieurs années, se tenant dans la salle de récitation (*nianfo tang*) situé sous la salle principale (voir FIG. 9). Les locaux attenants ont également hébergé le père de Rurui jusqu'à son décès fin 2017. Ce qui amène donc le nombre de temples du projet « Trois-Plus-Un » à trois.



FIG. 9 : Le temple Guangzhao (© Amandine Péronnet - 2018)

La plupart des activités proposées aux pensionnaires s'inscrivent également dans le cadre du bouddhisme, une évidence puisque l'appartenance religieuse est l'une des conditions nécessaires à l'intégration de la maison de retraite. On peut entre autres citer l'accompagnement en fin de vie qui vise à renaître en Terre Pure, et qui se traduit par la récitation régulières du nom du bouddha Amitābha, ou la liturgie pour ceux qui ont la capacité physique d'y assister. Même les exercices de pratique sportive proposés aux personnes âgées sont basés sur une forme d'arts martiaux pratiquée et développée au temple Shaolin⁹. Si dans l'enceinte de la maison de retraite le bouddhisme est clairement central et montre des signes d'expansion, notamment à travers la construction d'un nouveau temple, il peut potentiellement être propagé à travers la maison de retraite dans ses contacts avec les villages avoisinants. La rencontre avec des personnes âgées extérieures lors de la fête du double neuf (Chongyang jie 重阳节) fait notamment partie des activités des pensionnaires¹⁰.

9. Il s'agit de mouvements lents et d'étirements associés à des exercices de respiration, tirés du Yijin jing 易筋经, le « sūtra de la transformation des tendons » et faisant partie de la formation dispensée au temple Shaolin. Une technique qui, d'après cet ouvrage, aurait été élaborée par Bodhidharma (Putidamo 菩提达摩), patriarche du Chan qui, selon la légende, développa l'enseignement des arts martiaux au temple Shaolin – une hypothèse contestée par ailleurs par les historiens (Shahar 2008). Si le Yijin jing n'apparaît pas dans le canon chinois, il peut notamment être trouvé dans Ding, Guo et Liu (1999), et certains mouvements pratiqués à Shaolin sont également décrits dans San (2009).

10. Cette fête a lieu le neuvième jour du neuvième mois lunaire, jour qui a été adopté par le

Laliberté affirme que les associations bouddhistes “are unlikely to use the opportunity of providing social services to advance their own goals of sustaining religious activities lest doing so jeopardize their fragile situation vis-à-vis the state.” (Laliberté 2009b, 130). Il semble en effet que les services sociaux à proprement parler, distincts de l'humanitaire et des activités de propagation constituant les autres pendants de la philanthropie bouddhiste chinoise, ne donnent pas lieu à l'exercice du prosélytisme. Toutefois la philanthropie dans son ensemble, y compris produite par les temples proches du pouvoir, constitue une excellente couverture pour promouvoir le bouddhisme et les buts qui lui sont propres. L'inclusion du *hongfa* par les bouddhistes eux-mêmes dans ce qu'ils appellent la philanthropie en témoigne par ailleurs. Tout en restant prudents, les acteurs bénéficient alors dans cet espace privilégié d'une liberté plus importante, sous couvert de soutien aux instances politiques et à la population locales. Un véhicule idéal pour la diffusion de valeurs morales bouddhistes dans la société séculière.

D'autre part, l'implication des temples dans un tel mouvement poursuit également un autre but, celui de légitimer la philanthropie comme espace de l'expression du croire, et ainsi d'encourager la participation religieuse. Pour les laïcs, et plus spécifiquement pour les jeunes laïcs dont la mobilisation présente un enjeu pour le bouddhisme contemporain, cela passe par l'organisation d'activités religieuses aménagées, comme dans le cas des camps d'été, ou encore par la professionnalisation du bénévolat.

La camp d'été constitue un cas particulier et mérite que l'on s'y attarde. La pratique est en effet conçue autour de l'identification d'un besoin pour une expérience collective de la religion, et représente pour certains jeunes le début d'un engagement plus poussé. Les camps d'été, mis en place par les temples, apparaissent en Chine parallèlement au développement des *yigong* dans les années 1990. Le modèle vient encore une fois de Taïwan, où les temples lancent ce type d'initiatives dès les années 1970, le premier camp d'été ayant d'ailleurs été créé en 1969 par Xingyun, fondateur de Foguangshan (Ji 2016, 180). Pour sa part, le temple Pushou ouvre l'association en 2005, et cette dernière fonde le premier camp d'été pour les étudiants d'université (*daxuesheng xialingying* 大学生夏令营) en 2009, suivi en 2011 par celui destiné aux adolescents (*qingshaonian xialingying* 青少年夏令营). Il organise également parfois des sessions parents/enfants (*qinzi xialingying* 亲子夏令营). Lors de celui de l'année

gouvernement depuis 1989 pour célébrer la fête des personnes âgées (Laoren jie 老人节).

2019, les participants (*yingyuan* 营员), soixante-deux filles et vingt-trois garçons, sont classés en trois catégories : ceux qui viennent de terminer le lycée (*yingjie gaozhong biye* 应届高中毕业), les étudiants d'université (*zai xiao daxuesheng* 在校大学生), et les diplômés d'université (*daxue biye* 大学毕业)¹¹. Les camps d'été comme celui-ci durent généralement une semaine pendant les vacances d'été, et se tiennent en majorité sur le mont Wutai, lieu sacré qui ne peut qu'encourager le sentiment religieux chez les participants. Ils sont centrés autour de l'apprentissage de la vie en communauté, mais aussi en famille, et sur la mise en application de valeurs bouddhistes dans la vie de tous les jours, dans le comportement et dans les interactions avec autrui. Il s'agit pour les jeunes d'une opportunité d'entrer en contact avec le bouddhisme en dehors du contexte rituel, et d'abolir le temps du camp la frontière entre le monde monastique et le monde laïc (Ji 2011c, 533). Si pour ceux-ci l'expérience leur donne l'occasion d'aller à la rencontre du bouddhisme autrement que par les circuits habituels et de socialiser, pour les temples c'est une occasion d'encourager la participation religieuse grâce au prosélytisme. La majorité des activités proposées aux jeunes sont d'ailleurs axées sur la compréhension et la pratique du bouddhisme : apprentissage de chants bouddhistes, visites des différents locaux du projet « Trois-Plus-Un », mais également des temples du mont Wutai, récitations de sūtra (*songjing*), pèlerinage (*chaotai* 朝台), cours sur d'éminents personnages historiques ayant eu une grande influence sur le développement du bouddhisme en Chine, comme Faxian (法显 vers 340-420), Dao'an (道安 312-385), et Huiyuan (慧远 334-416), etc. Deux éléments se dégagent clairement de ces camps d'été. Dans un premier temps l'intention d'intégrer le bouddhisme à la vie quotidienne des participants, en proposant des cours sur la mise en application concrète de concepts bouddhistes comme la compassion (*cibei* 慈悲) ou le cœur compatissant (*cixin* 慈心). Les jeunes participants sont d'ailleurs en demande de ce genre de contenu, en témoignent les questions posées aux nonnes lors des sessions d'échange, constamment ramenées à leurs propres expériences. Ensuite, la volonté de former de « bons bouddhistes » grâce à la diffusion de pratiques normatives : cours autour des bons comportements à avoir dans les temples et pendant les pèlerinages, explication détaillée de pratiques dévotionnelles comme la prosternation

11. De manière assez intéressante, les Régulations sur les Affaires Religieuses propres à la province du Shanxi interdisent tous types de manifestations religieuses en dehors des structures éducatives et toute diffusion de la religion aux mineurs (*weichengnianren* 未成年人), soit aux jeunes en dessous de 18 ans, ce qui inclut les voyages d'étude et les camps d'été. Cette interdiction est signifiée par l'article 23 des Régulations, approuvées en 2005 et amendées en 2020, visibles sur le site de la SARA à la page <http://www.sara.gov.cn/flfg/331750.jhtml>.

aux quatre-vingt bouddhas (*bashiba fo*) ou rituelles comme la prise de refuges¹². Impossible toutefois d'oublier l'environnement institutionnel dans lequel s'inscrit cette initiative, rappelé par les discours des enseignants faisant le lien entre nationalisme et bouddhisme, ou encore par la récitation de l'hymne national au début du cours de chant, juste avant d'entonner le sūtra Mangala.

Ainsi l'exemple du camp d'été pour les jeunes bouddhistes s'inscrit pleinement dans cette stratégie de légitimation et de développement de la participation religieuse. Pour les *yigong* aussi, ce type d'expérience et d'engagement direct, auprès des jeunes, mais également auprès des personnes âgées et de toutes les personnes avec lesquelles l'association est en contact, peut avoir un impact significatif. Si d'ailleurs la Fondation taïwanaise Tzu Chi propose une aide qui n'est pas seulement dématérialisée, c'est aussi parce que le contexte de l'action directe sur le terrain permet de susciter chez les bénévoles une forme d'exaltation religieuse par l'investissement (J. Wang 2013, 134). Même si en Chine la philanthropie bouddhiste est encore majoritairement basé sur l'aide indirecte financière, le modèle venu de Taïwan et basé sur l'action directe à travers l'emploi de bénévoles se développe dans le pays. Plusieurs temples en vue, comme le temple Pushou, mais également les grands temples Bailin Chan, Nanputuo, Longquan, Guangji, etc., ont reconnus les bénéfices d'un investissement dans le mouvement des *yigong*, comme moyen de mobiliser les jeunes générations. Promouvoir la philanthropie bouddhiste, sous toutes ses formes, est par conséquent une manière de repenser la pratique du bouddhisme dans cet espace particulier, afin d'encourager la participation religieuse et de remplir les objectifs prosélytiques des temples.

Dans le contexte de la Chine contemporaine, la contestation des politiques gouvernementales et l'action directe dans le but d'influencer la société civile est peut-être impossible pour les organisations philanthropiques bouddhistes, mais celles-ci promeuvent toutefois, à leur niveau, une forme d'amélioration sociale par l'action. Si le recours à la philanthropie bouddhiste peut par ailleurs être vue comme une stratégie de légitimation de la part des instances politiques, qui cherchent à améliorer leur provision de services sociaux et leur réponse humanitaire, il peut également relever d'une stratégie de propagation pour les institutions religieuses, cherchant à étendre l'influence du bouddhisme. Cela est particulièrement vrai pour les temples, qui res-

12. L'emploi du temps du camp d'été qui s'est déroulé entre le 20 et le 29 juillet se trouve en annexe B p. 290. Si celui-ci a été parfois modifié au jour le jour, et certaines activités déplacées en fonction de la météo, il donne une bonne idée d'ensemble des activités proposées aux jeunes à cette occasion.

tent limités par le cadre imposé au bouddhisme institutionnel, dans lequel ils doivent nécessairement s'inscrire, et ainsi développent un type de philanthropie majoritairement basée sur de l'aide humanitaire à distance et les activités liées à la diffusion du bouddhisme (*hongfa*). Cet espace privilégié de « services au temple » peut dès lors avancer des buts bouddhistes sous couvert de philanthropie, une forme de « résistance au sécularisme » comme l'évoquent Main et Lai (2013, 7-8) dans le cas des groupes bouddhistes engagés. De plus, malgré les restrictions, les activités proposées dans ce cadre peuvent parfois déborder sur l'espace public, comme dans le cas des rituels de libération d'animaux, qui ont lieu en dehors de l'enceinte des sites d'activité religieuse. Il faut enfin noter que si l'influence de la philanthropie produite par les temples sur la société civile est aujourd'hui faible, des bénéfices indirects peuvent surgir de leurs initiatives : on peut mentionner les services médicaux fournis à la maison de retraite Qingtai qui profitent également aux personnes âgées des environs. En dehors de ce qui relève du *hongfa* dans la philanthropie bouddhiste, les temples ont donc un impact faible, mais pas inexistant.

Tout au long de cette partie, traitant de la philanthropie bouddhiste dans le contexte de la Chine contemporaine, deux clés de compréhension majeures sous-tendent le propos d'ensemble. Tout d'abord, l'inscription de la philanthropie dans une quête de sens et de délivrance personnelle, comme un élément composant et recomposant l'identité religieuse des bouddhistes. Ensuite, la confrontation constante de celle-ci au contexte politique dans lequel elle se situe et l'influence de ce contexte sur son développement.

Le premier chapitre a été l'occasion de délimiter le sujet discuté, et de revenir sur l'ancrage historique de la philanthropie, afin de mettre à mal la préconception selon laquelle il n'existerait pas de tradition philanthropique en Chine. Une fois admise l'existence de cette tradition, sous une forme toutefois différente de celle que l'on trouve en Occident, on a pu se tourner vers le bouddhisme. La philanthropie bouddhiste s'est en effet développée en Chine avec l'introduction du Mahāyāna et sa promesse d'une délivrance universaliste. Basée sur un cadre moral spécifique, et sur l'idéal du bodhisattva – un être ayant pour but d'aider les autres à atteindre l'éveil – celle-ci a été promue à l'époque moderne par des personnages éminents comme Taixu. Elle a alors participé à la modernisation du bouddhisme, à son intégration « dans le monde », justifiant en partie la participation de ce dernier à la construction de l'État-nation. À l'époque contemporaine, le bouddhisme taïwanais, particulièrement

actif dans ce domaine, vient revitaliser cette tradition chinoise après l'ouverture de la Chine, et avec l'introduction de grands groupes à vocation philanthropique dans le pays à partir des années 1990. Aujourd'hui, la philanthropie dans le bouddhisme chinois se définit alors entre autres par la prise en charge d'activités relevant du social, de l'humanitaire, ou même de la propagation du dharma (*hongfa*), par des organisations, associations ou temples. Cette dernière fonction pose d'ailleurs problème, en ce qu'elle est employée par les groupes concernés, mais ne correspond pas à la définition usuelle de ce qui est considéré comme « philanthropique ». On a toutefois vu que dans le cas de la Chine, cette dénomination permettait de produire un large éventail d'activités dans un espace relativement légitime. C'est d'ailleurs cette question primordiale de la légitimation qui aura permis de se pencher sur une stratégie bien connue, celle du recours à la continuité historique par la réinterprétation de concepts bouddhistes traditionnels, afin de justifier de l'engagement des acteurs dans la philanthropie. Enfin, se pencher sur le raisonnement moral invoqué par les individus pratiquant ce type d'activités à l'époque contemporaine aura soulevé la question des motivations personnelles derrière cet engagement. L'importance non négligeable aujourd'hui de motivations basées sur la libération individuelle et l'acquisition de mérites, et non pas de manière prédominante sur l'altruisme, participe alors à la déconstruction de l'idéal moralement positiviste de la philanthropie religieuse.

Dans un second chapitre, on a pu constater que si la philanthropie bouddhiste cherchait à se légitimer par la tradition, elle n'était pas exempte d'innovation, notamment dans sa manière d'inclure les laïcs. La nouvelle figure qui apparaît dans les années 1990, celle du bénévole ou *yigong*, va en effet de pair avec une plus grande implication des jeunes dans la religion. L'image que l'on a du laïc âgé de plus de soixante ans ne correspond d'ailleurs plus à la réalité du bouddhisme chinois aujourd'hui¹³. Si les laïcs des jeunes générations s'engagent plus volontiers dans les activités philanthropiques depuis les années 1990, ils ne remettent pas en cause le modèle traditionnel d'engagement auprès des temples, qu'ils côtoient, celui constitué par les *hufa*. Ils vivent cependant le bouddhisme de manière différente, privilégiant les activités professionnalisantes aux travaux domestiques, et l'expérience collective à la virtuosité religieuse. La philanthropie participe alors à leur reconstruction d'une identité religieuse malmenée par les années maoïstes, notamment en se basant sur

13. Une remarque faite entre autres dans le rapport publié sur le site du "Chinese National Survey Data Archive" (Zhongguo guojia diaocha shujuku), à la page <http://www.cnsda.org/index.php?r=site/article&id=126>.

une composante émotionnelle, mais également à la légitimation de celle-ci face à une société séculariste. Ainsi le bouddhisme laïc, en la figure du *yigong*, participe-t-il à la transformation de la philanthropie (professionnalisation), mais est en retour transformé par son implication dans ce domaine (recomposition des identités croyantes en fonction de nouvelles expériences).

Le dernier chapitre a visé dans un premier temps à reprendre ce qui avait été évoqué de manière succincte dans les précédents, à savoir les limitations de la philanthropie bouddhiste. L'impact de celle-ci, tout du moins sur la société civile et son développement, est en effet moindre, entravé par la structure de contrôle du religieux en place en Chine, soit l'institutionnalisation et la réglementation. À travers l'exemple du temple Pushou, et en se focalisant donc sur les actions entreprises par les temples, on se rend compte que si de nombreux projets, y compris dans le domaine social, sont conçus, la majorité de ceux qui sont réellement mis en place est liée à la propagation du bouddhisme. La philanthropie peut alors se comprendre comme un moyen d'étendre les activités des temples et de servir leurs intérêts, et comme un espace au sein duquel se développe le prosélytisme en dépit de la réglementation. Elle devient alors, y compris dans ce cadre restrictif, une plateforme allant à l'encontre de la sécularisation, et promouvant un certain changement par l'action. C'est le cas par exemple de la prise en charge de personnes âgées par les temples, réponse à un problème de société contemporain.

Ainsi, la philanthropie bouddhiste, dans sa polyvalence, permet de souligner toute la créativité des organisations bouddhistes dans leurs moyens d'expression, et leur contribution à travers elle à la popularisation et à la légitimation du bouddhisme en Chine. Elle met en exergue l'adaptabilité de l'ensemble des acteurs, à la fois dans la recomposition des identités croyantes et dans la préservation de leurs institutions, et leur capacité à participer activement aux transformations du bouddhisme contemporain.

Conclusion : le bouddhisme entre créativité, diversification, et légitimation

Conclure c'est bien évidemment une opportunité de synthétiser ce qui a été dit tout au long de ce texte, de reprendre le fil du raisonnement adopté, mais également de revenir sur les points cruciaux dégagés au fur et à mesure de la démonstration, ceux qui répondent à la problématique préalablement exposée. C'est aussi faire ressortir les manques, ou amener d'autres éléments de réponse aux questions posées, dans une tentative d'ouverture et non de clôture du sujet. Il me semble que pour le chercheur, l'aboutissement d'un tel projet n'est de toutes les manières pas synonyme d'achèvement ou de complétion, mais marque simplement une transition vers de nouveaux questionnements.

Par ce travail sur une étude de cas, celui du plus grand temple de nonnes bouddhistes de Chine continentale, j'ai tenté de mieux comprendre le bouddhisme contemporain et les enjeux auxquels il doit faire face dans cet environnement socio-politique particulier qu'est la Chine communiste à l'époque contemporaine, ainsi que les mutations qui en découlent. C'est cet objet d'étude, constitué par le temple Pushou et les autres institutions du projet « Trois-Plus-Un », qui a servi de fil directeur à cette recherche. Partir de ses spécificités, de son originalité, est en effet ce qui m'a permis d'orienter ce travail vers les métamorphoses subies par le bouddhisme chinois en général, dans un mouvement constant d'information du particulier par l'ensemble, et inversement. En tant que temple de nonnes, ses propres stratégies éclairent les enjeux rencontrés par la communauté monastique féminine à l'époque contemporaine, notamment dans les domaines de la discipline monastique et de l'éducation, quand ces enjeux justifient en retour la prise de mesures spécifiques. Sa manière de produire le bouddhisme sous différentes formes, influencée par son environnement immédiat, sa

relation au milieu institutionnel, à la tradition, à son héritage, etc., pose d'autre part la question plus large de la production du religieux par ses acteurs, entre conformité et créativité, selon des mécanismes aisément identifiables et reproductibles.

Les trois hypothèses principales formulées dans l'introduction à ce travail sous-tendent et donnent une direction au propos d'ensemble, hypothèses qui par ailleurs se vérifient à plusieurs reprises, comme on pourra le voir. La première postule l'existence d'une forme d'inventivité créative chez les acteurs du religieux en Chine continentale, forcés de composer avec les demandes des instances politiques et de s'inscrire dans le cadre institutionnel, tout en s'évertuant à avancer leurs propres pions. La seconde suppose que le bouddhisme se diversifie et/ou se spécialise, comme dans le cas du projet « Trois-Plus-Un », afin de répondre aux attentes de plus en plus nombreuses du saṅgha, des laïcs, de l'État, et de la société en général, en mettant en place des stratégies concurrentielles adaptées à chacun. Enfin la troisième et dernière hypothèse présume de l'existence d'un modèle monastique et de production du bouddhisme viable dans le contexte de la Chine contemporaine, modèle construit par des acteurs comme le temple Pushou en ayant recours à un certain nombre de processus de légitimation. Ces différentes conjectures se retrouvent notamment synthétisées dans la question de recherche suivante, centrée non plus sur le général mais sur le cas particulier présenté par le temple Pushou : Compte tenu des stratégies adoptées par le temple Pushou dans les domaines de la pratique, de l'éducation, et de la philanthropie religieuse, en quoi contribue-t-il à légitimer et à métamorphoser la production du bouddhisme dans la société chinoise contemporaine ?

Ainsi, cette étape finale (ou transitoire) du travail de thèse est l'occasion de revenir sur le raisonnement suivi au fil des trois parties qui le structurent, à savoir la pratique (*xiudao*), l'éducation (*jiaoyu*), et la philanthropie (*cishan*), sur la base du slogan du projet « Trois-Plus-Un » : « la pratique comme base, l'éducation comme assurance, et la philanthropie comme moyen expédient ». Mais c'est également le lieu où dégager, pour chacune de ces parties, les éléments qui sont venus étayer les hypothèses rappelées ci-dessus, ainsi que les nouveaux questionnements et perspectives qui ont pu surgir au fil de la réflexion.

La pratique, ou l'élaboration d'un modèle orthodoxe

Dans cette partie comme par la suite dans les autres, le premier chapitre, ou la première section, est consacrée à la contextualisation de la thématique centrale, à savoir ici la pratique religieuse en général et plus précisément le modèle monastique. Dans un premier temps donc, il a été question du développement du monachisme en Chine, et en particulier de l'ordre des nonnes, dont la structure organisationnelle basée sur les textes disciplinaires du Vinaya prend sa source dans le bouddhisme ancien. Les enjeux rencontrés par le saṅgha aux époques modernes et contemporaines, et d'ailleurs au cours des siècles, sont particulièrement liés à la relation entretenue par la religion au politique et vice versa. La survie du monachisme aujourd'hui, et sa vitalité, dépendent alors grandement de l'évolution de cette relation qui, bien que parfois contraignante, permet au saṅgha de faire étalage de ses capacités d'adaptation. Elles dépendent d'ailleurs de manière générale de la disposition du saṅgha à faire valoir sa légitimité à exister, ce qui passe d'abord par l'inscription dans une continuité historique. Dans le cas du temple Pushou, les écoles de pensée et institutionnelles que sont le Huayan et la Terre Pure participent de cette continuité, construisant la mémoire collective du temple et réitérant son lien au passé du bouddhisme, aussi bien que de la Chine. C'est entre autres l'une de ses spécificités en tant que temple « modèle », une notion aux multiples facettes. Dans le cas du temple Pushou, s'ériger en modèle est d'abord un moyen de faire état de son expertise dans un domaine précis, ici la connaissance et la mise en pratique du Vinaya, de l'exemplifier et d'en fournir un « prototype » reproductible. S'il affiche de même une expertise dans l'éducation monastique, et qu'il tend également à devenir une référence sur la plan de la philanthropie, c'est par ailleurs son respect du cadre normatif qui en fait un modèle pour les grands temples publics du bouddhisme institutionnel.

À partir de cette notion de modèle se pose dans le second chapitre la question de l'orthodoxie monastique, et de sa mise en place sous une forme encore une fois exportable, en fonction à la fois des exigences doctrinales et disciplinaires, et des attentes de l'institutionnel. Un modèle orthodoxe qui, le temple Pushou semble le croire, est crucial afin d'assurer la survie de la communauté monastique dans la contemporanéité, mais surtout afin de stabiliser et d'ancrer le développement de la communauté féminine. Le processus selon lequel il s'établit passe dans un premier temps par l'affiliation du temple à deux nonnes éminentes du XX^e siècle, Tongyuan et Longlian,

et ainsi aux réseaux d'influence de moines éminents de l'époque moderne comme Cizhou et Nenghai, à l'initiative d'un mouvement de renouvellement du Vinaya. Il s'agit une fois encore, comme le font de nombreux leaders bouddhistes de la nouvelle génération, de faire le lien entre le passé et le présent en mettant en avant une forme de continuité dans la recherche de l'orthodoxie. La légitimité fournie par ces réseaux, ainsi que l'héritage qui s'y transmet, forment le support sur lequel le temple Pushou se base pour prendre part lui aussi à la poursuite de ce mouvement de renouvellement à l'époque actuelle. En se référant aux textes du Vinaya, il cherche en effet à restaurer et mettre en application certains rituels, pratiques, préceptes de la tradition chinoise, comme la retraite d'été (*anju*), la récitation bi-mensuelle des préceptes (*songjie*), ou encore le jeûne après le repas de midi (*guowu bushi*). Mais il cherche également à proposer aux nonnes des procédures d'ordination conformes au Vinaya, tout en restant en accord avec la standardisation de ces procédures par les instances officielles depuis les années 1990. Il réussit notamment à combiner son système progressif, qui sépare dans le temps les ordinations des novices, des postulantes, plénières, et du bodhisattva, au système uniformisé expéditif de la triple-plateforme (*santan dajie*). En ce sens, le temple Pushou poursuit le renouvellement initié à l'époque moderne, et tente d'établir un modèle orthodoxe adapté aux circonstances présentes, participant en cela à la modernisation du monachisme – en particulier féminin – à l'époque contemporaine.

À la suite du monachisme, la définition d'un modèle, fil rouge de cette partie, entraîne la réflexion vers le bouddhisme laïc et ses représentations idéales, lui aussi inscrit dans un cadre vers lequel il faut tendre et qui influence la pratique religieuse à l'époque contemporaine. Les laïcs, dans leur rapport à la pratique, interagissent avec la communauté monastique et permettent d'en avoir une perspective différente puisqu'extérieure. Cependant, ils ont également des expériences propres et une capacité à produire le bouddhisme qui en font une communauté distincte à circonscrire. Et c'est ce que l'on s'est attaché à faire dans un premier temps, à savoir poser les bases de ce qui constitue l'identité laïque, et de son évolution au cours du XX^e siècle vers ce qui fait aujourd'hui le *jushi* : une personne à l'appartenance religieuse exclusive qui s'identifie par opposition au saṅgha. Ce processus d'élaboration d'une identité distincte va dans le sens d'une organisation du bouddhisme laïc en tant que tel, en dehors du monachisme. Organisation qui pourtant, au fur et à mesure de l'institutionnalisation grandissante du bouddhisme et de la restriction de leurs mouvements dans l'espace public au siècle dernier, devient affiliation aux temples. Les

relations entre instances officielles, saṅgha et laïcs se refondent alors selon de nouvelles modalités : économiques avec leur potentiel d'investissement dans le religieux, et institutionnelles avec par exemple la délivrance de certificats de conversion. Des éléments qui contribuent certainement au renouvellement du modèle d'interaction entre les temples et les laïcs dans le cadre du bouddhisme chinois contemporain, modèle également encouragé par ce que proposent les temples aux laïcs sur le plan rituel. La capacité de ces derniers à construire une relation d'affiliation et ainsi s'assurer du soutien de la communauté laïque passe en effet par la création d'espaces favorables à un rapprochement des deux mondes, ce qui se retrouve au temple Pushou dans son instauration des différentes étapes du parcours laïc – prise de refuges (*guiyi sanbao*), réception des cinq préceptes (*wu jie*), des huit préceptes (*ba jie*), et des préceptes laïcs du bodhisattva (*zaijia pusa jie*).

Si l'on reprend par ailleurs chacun de ces chapitres, on constate que plusieurs des éléments qui ont été dégagés vont dans le sens des hypothèses formulées au début de ce travail de thèse. Dans le premier chapitre ont plusieurs fois été évoquées les stratégies de légitimation employées par le temple Pushou, et en particulier dans le cadre de la « pratique », ou plutôt du monachisme, celle qui consiste à avoir recours à la continuité historique. Souvent utilisée par les temples à l'époque contemporaine, il s'agit dans ce cas spécifique de s'assurer d'un ancrage « traditionnel » en s'inscrivant dans le Huayan, la Terre Pure, mais également en mettant en avant une maîtrise du Vinaya le rapprochant de l'idéal monastique. C'est entre autres ce qui lui permet de se poser en temple modèle pour le saṅgha, pour les laïcs, et pour les institutions. D'autre part, un certain nombre de ces stratégies de légitimation, mises en place par des nonnes bouddhistes, sont destinées à produire un modèle plus spécifiquement adapté au développement de la communauté monastique féminine. Faire connaître et reconnaître cette expertise du Vinaya, et par conséquent une pratique irréprochable, donne en effet aux nonnes l'opportunité de devenir des ressources pour les institutions et pour les laïcs.

Le second chapitre revient sur ces mêmes stratégies de légitimation, et notamment sur la possibilité de construire une mémoire collective à partir des réseaux de Tongyuan et de Longlian. La structure disciplinaire et éducative développée par ces deux nonnes, bien qu'adaptée dans le présent, est en effet la base même sur laquelle le temple Pushou fait reposer la création de sa propre marque de fabrique avec le projet « Trois-Plus-Un », et son ouverture aux problématiques mondaines avec la

pratique de la philanthropie. Ici ce modèle n'est plus seulement idéal mais devient concret, permettant aux nonnes d'être formées et ordonnées conformément au Vinaya mais également au système standardisé mis en place par le gouvernement. Un modèle qui s'est avéré viable en Chine contemporaine, et qui là encore a la possibilité de positionner les nonnes en tant qu'interlocutrices légitimes. Un autre élément de réponse est par ailleurs amené dans ce chapitre, en lien avec le mouvement de renouvellement Vinaya. Ce dernier, comme on l'a vu, n'est pas tant l'expression d'une forme de conservatisme de la part des leaders bouddhistes, mais bien une tentative de moderniser le monachisme, de réactualiser la tradition. En cela, et de manière finalement assez surprenante, certaines normes, procédures, régulations qui peuvent sembler relativement rigides peuvent être modifiées pour correspondre aux attentes de l'environnement socio-politique. Des solutions créatives et innovantes sont alors trouvées – que cela concerne la manipulation de l'argent par le saṅgha ou la combinaison des systèmes d'ordination institutionnels et disciplinaires – afin de continuer à produire le bouddhisme dans la société chinoise contemporaine.

Enfin, le troisième chapitre, qui pourtant s'intéresse davantage à la communauté laïque, met en lumière de manière plus générale la capacité de spécialisation des temples, ou leur capacité à mettre en place des stratégies concurrentielles adaptées à la situation des laïcs en Chine contemporaine. Conscients des enjeux que rencontre cette communauté spécifique, résultant en partie du processus d'institutionnalisation du bouddhisme, ils créent des espaces de pratique sur mesure. Réduisant ainsi la distance entre monachisme et laïcat, les temples, mais aussi les laïcs dans leur recherche d'affiliation, participent à la redéfinition de leur relation.

À mon sens, ce qu'il faut retenir de cette partie consacrée très largement à la pratique religieuse, et plus spécifiquement au monachisme tel qu'il est conçu par le temple Pushou, c'est l'établissement d'un modèle concret viable en regard des attentes du gouvernement, du saṅgha masculin et féminin, et des laïcs. Mais l'une des questions à laquelle elle n'apporte que des éléments de réponse partiels est celle de l'exportation, ou de l'imitation de ce modèle. Si aucun lien n'est admis avec les organisations taïwanaises, il est probable que le temple Pushou entretient des relations avec un certain nombre d'autres temples du bouddhisme chinois. On sait notamment que les réseaux de Tongyuan et de Longlian ont inspiré de manière similaire les nonnes Ruyi et Rufa pour ne citer qu'elles, et on connaît également les liens de Rurui avec l'Institut des nonnes du Sichuan. Il est de plus apparu au détour de conversations

dans le milieu académique que certaines communautés – à Shanghai notamment – prenaient exemple sur le temple Pushou quant à la mise en place de pratiques peu courantes du Vinaya. Mais il s'agirait d'aller plus loin, de se questionner notamment sur ce qu'est devenue Miaoyin, la consœur de Rurui ayant de même été l'élève de Tongyuan, et plus généralement d'actualiser les réseaux de cette dernière et ceux de Longlian en recensant les leaders de la nouvelle génération qui y sont affiliés. Ainsi, il me semble que cette partie en particulier manque d'une perspective comparative, qu'il faudra peut-être poursuivre dans de futures recherches.

L'éducation, ou la promesse de l'émancipation

La seconde partie ou la partie centrale s'intéresse au champ de l'éducation bouddhiste, et spécifiquement à l'éducation délivrée à la communauté monastique au sein des instituts d'études bouddhistes (*foxueyuan*). De la même façon que pour la partie précédente, celle-ci s'ouvre sur un court historique du développement de l'éducation bouddhiste moderne au cours du XX^e siècle, notamment avec la création des instituts par Taixu dans les années 1920. C'est en effet sur la base de ces premières structures que se construisent celles de l'époque contemporaine, dont l'Institut des nonnes du mont Wutai fait partie. Par conséquent revenir sur le processus de modernisation de l'éducation bouddhiste et ses modalités permet de faire le lien avec le présent : la différenciation de l'étude (*xue*) et de la pratique (*xiu*), l'apparition des moines-étudiants, l'approche académique du bouddhisme, le haut degré d'institutionnalisation, la mise en place de programmes rationalisés et de méthodes pédagogiques modernes, l'introduction de matières séculières, etc. sont autant de caractéristiques héritées de ce processus, et toujours d'actualité à l'époque contemporaine. D'autre part cela permet également d'aborder l'évolution des relations entre le politique et le religieux, le secteur éducatif représentant en effet un enjeu majeur pour le premier – utilisé notamment dans l'élaboration d'une conscience nationale et à des fins de sécularisation – aussi bien que pour le second – en tant qu'outil de légitimation. Il est par ailleurs d'autant plus intéressant de restituer ici ce cadre historique que ce dernier a un impact direct sur l'établissement de l'Institut des nonnes du mont Wutai. Tongyuan et Longlian, enseignantes et mentors de Rurui, ont en effet bénéficié des mouvements réformistes et modernistes apparus au cours de la première moitié du XX^e siècle en tant que jeunes nonnes étudiantes, et ont su dès les années 1980 mettre en place leurs propres structures, à savoir l'Institut des nonnes du Sichuan et

l'ermitage Jixiang. Ce sont alors ces structures qui servent d'inspiration à Rurui pour l'ouverture de son propre institut d'études bouddhistes en 1992. S'inscrivant toujours dans la continuité, l'abbesse du temple Pushou a alors actualisé le modèle moderne d'éducation bouddhiste en fonction de l'environnement institutionnel contemporain, des politiques éducatives des années 1990, mais aussi de ses ambitions personnelles. Elle a ainsi créé un institut qui, au sein d'un temple public de nonnes, tente de se conformer à la politique « d'intégration de l'étude et de la pratique », met en place un système éducatif moderne reconnu conforme, et reçoit pour cela le soutien moral et financier des instances officielles. Un institut qui d'autre part vise à offrir aux nonnes une éducation supérieure complète, axée sur l'étude du Vinaya et sur l'ouverture au monde séculier, amenée par la collaboration de la branche du temple Dacheng avec l'école normale de Taiyuan.

Ce chapitre relativement descriptif et pourtant nécessaire à l'introduction du fonctionnement de l'Institut des nonnes du mont Wutai sert alors de base au suivant, qui revient de manière plus critique sur deux aspects de l'éducation bouddhiste telle qu'elle est abordée par le temple Pushou à l'époque contemporaine. Il vise en effet à se questionner d'abord sur l'institutionnalisation de l'éducation bouddhiste, et ensuite sur les problématiques de genre au sein de cette éducation, afin de dégager la part de responsabilité qu'a ce modèle dans la légitimation et l'émancipation des nonnes. Dans un premier temps donc, il s'agit de partir de l'implication du politique dans la sphère éducative religieuse et du processus d'institutionnalisation qui en découle, pour identifier ce en quoi l'Institut des nonnes du mont Wutai s'inscrit dans ce processus : Institut modèle, il reçoit éloges, reconnaissance et financement de la part des instances officielles, Rurui défend ses intérêts au sein de l'ABC où elle occupe des positions élevées, et il reproduit par ailleurs le système éducatif et normatif promu par son environnement institutionnel. Il produit ainsi des nonnes qui sont « conformes » selon ce système, et légitime leur position non seulement en tant que spécialistes religieuses au sein du saṅgha, mais également en tant que cadres au sein d'institutions comme l'ABC, où elles sont aujourd'hui sous-représentées. L'institutionnalisation de l'éducation bouddhiste bénéficie alors directement les nonnes en ce qu'elle leur permet d'occuper en Chine contemporaine des positions similaires à celles des moines, et ainsi d'avoir une influence plus importante sur l'orientation prise par leur propre communauté et par le bouddhisme en général. Dans une seconde section il s'agit alors de se tourner vers des considérations davantage liées au genre, considérations qui déteignent sur le modèle éducatif proposé, et vice et versa. Si l'édu-

cation est en effet un moyen pour les nonnes de devenir des actrices indépendantes du bouddhisme et de la société chinoise moderne, et de remédier aux représentations négatives les concernant, jouer sur l'existence théorique d'un écart de sagesse entre moines et nonnes est également une manière pour elles de faire valoir leur droit à de meilleures opportunités. Ce que montre ici l'exemple du temple Pushou, et les stratégies qu'il adopte en ce sens, c'est de manière plus générale la capacité des nonnes, grâce à l'éducation, à remettre en question la structure traditionnelle du saṅgha et à réorganiser les relations de pouvoir qui s'y jouent selon de nouvelles modalités, dont le niveau d'instruction. En cela, et parce qu'elle leur permet de sortir d'un certain état de dépendance, de prendre une part active dans la construction de leur futur, l'éducation est un facteur d'émancipation pour les nonnes depuis l'époque moderne.

Quant à répondre aux hypothèses mentionnées plus haut, ces deux chapitres sont plutôt parlants dans le domaine des stratégies de légitimation employées pour produire le bouddhisme. La création d'un institut d'études bouddhiste par le temple Pushou est déjà en soi une manière de légitimer son existence et la validité du modèle qu'il promet. Ces structures, où se jouent les dynamiques de pouvoir entre le religieux et le politique, sont en effet à la fois soumises au cadre normatif en vigueur et le reproduisent, et sont des outils précieux de la diffusion du bouddhisme institutionnel. Non content de fournir sur cette base un modèle pour l'éducation monastique en Chine contemporaine, le temple Pushou met en œuvre avec l'Institut des nonnes du mont Wutai des stratégies à même de légitimer la position des nonnes au sein du saṅgha, des institutions, de la société. Ces stratégies, par ailleurs utilisées par d'autres au cours du siècle dernier, visent notamment à utiliser l'éducation pour faire des nonnes des actrices et interlocutrices indépendantes, capables de représenter leur communauté. L'exemple concret donné par le temple Pushou et son Institut, s'il n'est pas encore largement suivi, atteste de la possibilité pour les nonnes de redéfinir leur propre place en Chine continentale, et de participer activement aux transformations de la structure même du bouddhisme à l'époque contemporaine.

Un autre élément de réponse est apporté par le temple Dacheng et la branche de l'Institut des nonnes du mont Wutai qu'il héberge. Avec son association à une école normale, cette branche dirige en effet ses efforts vers une diversification de l'éducation supérieure offerte aux nonnes. Plus éclectique dans les enseignements qu'il propose que la branche du temple Pushou, centrée sur le Vinaya, il donne également, par sa proximité des institutions que sont la BLA et la maison de retraite, des opportunités

de professionnalisation et donc de spécialisation. Son établissement tardif, visant à compléter l'offre de l'Institut des nonnes du mont Wutai, peut alors être interprété comme un moyen concret de se rendre attractif non plus aux yeux des laïcs, mais des nonnes, en fonction de l'hétérogénéité de leurs attentes dans le domaine éducatif.

Enfin, si toute créativité semble compromise dans l'éducation bouddhiste, un domaine particulièrement encadré qui laisse peu de marge de manœuvre aux acteurs du religieux, elle s'exprime pourtant dans leur capacité à utiliser l'environnement institutionnel à leur avantage. Dans le cas de l'Institut des nonnes du mont Wutai, adhérer à un modèle éducatif reconnu conforme permet de faire avancer, non pas par les mots mais par les actes, la position des nonnes en tant qu'actrices du bouddhisme contemporain. Cette créativité est plus évidente encore lorsque des personnages influents, comme Rurui, utilisent des représentations genrées pour négocier l'accès des nonnes à de meilleures opportunités éducatives, une stratégie éprouvée qui vise à obtenir l'égalité pour ces dernières, tout du moins dans ce domaine spécifique.

Si les autres parties ne se concentrent pas nécessairement sur le fait que la communauté bouddhiste des temples Pushou et Dacheng soit une communauté féminine, à l'exception de la section sur l'ordination, celle-ci met en revanche l'accent sur cette particularité. Il me semble en effet que l'éducation est clé dans la redéfinition de la place des nonnes en Chine contemporaine, comme elle est par ailleurs un facteur clé de l'émancipation des femmes en général. Cependant l'éducation bouddhiste n'est pas réservée uniquement aux membres du saṅgha, et peut également être dispensée aux laïcs. À titre d'exemple, sur l'ensemble des 1 356 sites bouddhistes sondés par le CRS, 50,7% affirment offrir aux laïcs une forme d'instruction religieuse, une proportion non-négligeable (Wenzel-Teuber 2017, 29). Dans le cadre des institutions du projet « Trois-Plus-Un », les enseignements aux laïcs, axés sur la pratique, sont délivrés essentiellement par les nonnes, au sein de « classes » hebdomadaires, au cours d'événements ponctuels comme les camps d'été, ou encore par le biais d'intermédiaires – publications papier ou contenu multimédia. Un aspect de l'éducation bouddhiste peu abordé au cours de cette partie, et par ailleurs quelque peu négligé par le milieu académique¹⁴, quand pourtant il mériterait que l'on s'y attarde, ne

14. La dimension pédagogique du bouddhisme à destination des laïcs, son environnement et son impact en Chine à l'époque contemporaine sont des sujets partiellement évoqués par Denton-Jones (2010), Zhang Hengyan (2014), Zhang et Ji (2018) et Fisher (2020). Ceux-ci se penchent cependant davantage sur la pratique et les opportunités d'élévation spirituelle fournie à la communauté laïque par les temples, que sur l'instruction théorique qu'ils délivrent.

serait-ce que parce qu'il peut s'avérer être pour le bouddhisme un espace d'expression privilégié. D'autre part, comme le remarquent certains chercheurs (Fisher 2014, 43 ; Zhang Hengyan 2014, 96), la perte de repère qui suit la fin de la période maoïste amènent certains laïcs en quête de sens à se tourner vers la religion, une opportunité pour cette dernière non seulement de faire du prosélytisme mais également de participer à la reconstruction du cadre moral qui s'opère à l'époque contemporaine. S'intéresser à l'éducation laïque, à son évolution, à son contenu, pourrait alors éclairer les différents modes de production du bouddhisme contemporain dans la société séculière chinoise, et être indicatif de l'étendue de son influence.

La philanthropie, ou la diversification créative

Pour clore la démonstration, et compléter cette étude basée sur le système tripartite du projet « Trois-Plus-Un », la troisième partie se penche sur son développement le plus récent, la philanthropie bouddhiste. Sans surprise aucune, le premier chapitre de cette partie introduit le cadre de référence auquel se rapporte la pratique de la philanthropie par ce temple particulier, le contexte historique, l'encadrement signifiant, et le raisonnement moral pouvant en effet influencer cette pratique. Circonscrire ce qui relève de la tradition philanthropique proprement chinoise, et déterminer le cadre philosophique dans lequel elle s'inscrit, permet en premier lieu de mieux appréhender son développement au sein du bouddhisme Mahāyāna, après les premiers contacts de ce dernier avec la culture chinoise. Du bouddhisme historique à l'époque moderne, la philanthropie est notamment portée par les laïcs, et issue d'initiatives populaires plutôt que gouvernementales ou monastiques. Si les temples ont pu également concevoir au cours des siècles des projets d'amélioration sociale, c'est au début du ^{xx}e siècle qu'elle est promue par des personnages influents tel Taixu, comme faisant partie intégrante du rôle du saṅgha. Elle devient alors l'outil de son implication « dans le monde », de sa participation à la construction de la Chine moderne, et par conséquent de la modernisation du bouddhisme. Par la suite, après la fin de l'ère maoïste, les activités philanthropiques bouddhistes chinoises sont, sinon encouragées, du moins tolérées pour leur valeur ajoutée dans le domaine des services sociaux alors déficient, et revitalisées par l'arrivée en Chine d'organisations taïwanaises comme Tzu Chi à partir des années 1990. Aujourd'hui intégrée à l'appareil institutionnel, la philanthropie bouddhiste reste toutefois un espace propice au prosélytisme dont les temples et autres organismes n'hésitent pas à faire usage. Il s'agit par conséquent de réfléchir

à la mise en place d'une définition fonctionnelle afin d'en délimiter la pratique à l'époque contemporaine en Chine. En se penchant sur la notion de « bouddhisme socialement engagé » largement utilisée dans les sphères académiques et religieuses, on constate en effet que dans le cas chinois, la philanthropie – comme il a été décidé de l'appeler – revêt des caractéristiques qui sortent du simple cadre de la provision de services sociaux : elle est n'est notamment pas indépendante du politique, ne peut exprimer de revendications, et se compose en partie d'activités prosélytiques. Après ce détour sémantique nécessaire à la compréhension de modèle chinois contemporain, il convient de revenir en comparaison sur le modèle taïwanais. Ce dernier, par sa vitalité et son avance dans la sphère philanthropique, a effet le potentiel pour transformer le premier, et les initiatives lancées par de grands temples publics comme le temple Pushou sont inévitablement influencées, directement ou non, par leurs interactions. D'autre part, ces organisations taïwanaises, en négociant avec les instances officielles, participent à la redéfinition du contexte institutionnel dans lequel se développe aujourd'hui la philanthropie chinoise. Pour terminer, les acteurs de cette dernière font également référence à un cadre moral et philosophique pour légitimer leur engagement. Confronter les discours à ce cadre théorique remet en question cet engagement, qui apparaît comme motivé non pas seulement par la compassion, mais également par l'accumulation de mérites et la libération individuelle. De manière générale, c'est ainsi l'écart entre l'idéal de la philanthropie bouddhiste et sa pratique réelle, rendu visible par ce processus de contextualisation, qui permet d'isoler ses spécificités à l'époque contemporaine.

Si le second chapitre de cette partie choisit de s'intéresser ensuite de plus près au rôle des laïcs, et non pas à celui des nonnes, en les replaçant au sein du cadre construit au préalable, c'est d'abord parce que ce sont eux qui sont les acteurs principaux de la philanthropie bouddhiste en Chine contemporaine. Les temples peuvent être à l'origine de ces initiatives, et le clergé superviser leur mise en place comme c'est le cas à la BLA, mais ce sont en effet les laïcs qui constituent le gros de la force de travail. C'est d'ailleurs d'autant plus flagrant avec le développement du bénévolat à partir des années 1990, et l'attractivité qu'exerce de ce secteur depuis, en particulier sur les jeunes générations. Les bénévoles (*yigong*) récemment apparus viennent alors s'ajouter au modèle d'engagement traditionnel auprès des temples, incarné par les laïcs *hufa*. Si l'on se fie à l'exemple de la BLA, mais également à celui des initiatives développées par des temples comme les temples Longquan, Nanputuo, Bailin Chan, Guangji, etc., la population bénévole est en majorité constituée par des jeunes gens

de moins de trente ans, citadins, ayant reçu une éducation supérieure. De par ces caractéristiques qui lui sont propres, cette figure du *yigong* questionne la manière de « faire » le bouddhisme laïc. Non seulement son apparition révèle un besoin pour une expérience collective et active de la religion, mais déclenche également une plus grande professionnalisation du champ de la philanthropie religieuse, fonction de l'augmentation du capital culturel de ses acteurs à l'époque contemporaine. C'est par conséquent à partir de cette première tentative de délimitation du bénévolat, tel qu'il apparaît aujourd'hui au sein de la philanthropie bouddhiste, que l'on peut ensuite s'intéresser à ce qu'il dit de l'identité religieuse laïque. Avant toute chose, on peut en effet y voir un résultat de la crise de ces identités à la suite de la perte de repère de l'époque maoïste, et de leur recomposition en fonction d'expériences fondatrices comme le camp d'été – dans le cas des bénévoles de la BLA – témoignant d'un rapport émotionnel à la religion. On peut d'autre part voir dans l'engagement bénévole une manière de légitimer les identités religieuses face à une société chinoise contemporaine aux positions clairement sécularistes, en valorisant l'utilité sociale de la philanthropie bouddhiste. Ainsi le bénévolat bouddhiste est-il à la fois une cause et un facteur de la libre recomposition des identités religieuses en Chine contemporaine, en particulier chez la jeune génération. Il participe à l'apparition de nouveaux réseaux, de nouvelles formes d'expression et de pratique du bouddhisme, et somme toute à la redéfinition du bouddhisme laïc dans son identité propre aussi bien que dans sa relation au bouddhisme monastique.

Dans un troisième et ultime chapitre, on dépasse alors le seul cas des laïcs pour replacer la philanthropie bouddhiste dans le contexte de la société chinoise contemporaine, en cherchant à dégager l'impact que peut avoir la première sur la seconde. Les limites de la philanthropie sont d'abord rendues assez évidentes par l'exemple du temple Pushou et des initiatives qu'il a mises en place dans ce domaine. Celles-ci bénéficient en effet aujourd'hui majoritairement le temple, puisque la BLA a pour fonctions principales la gestion de la maison de retraite Qingtai, occupée en grande majorité par des nonnes et leurs proches, la mise en circulation de la revue Puti yuan, l'organisation des activités pour les laïcs et la supervision des bénévoles – des activités qui relèvent de la propagation du bouddhisme (*hongfa*) et non strictement des services sociaux. Si ce ne sont pas là les seules attributions de l'association, elles soulignent toutefois ce que l'on a pu identifier comme une caractéristique de la philanthropie bouddhiste en contexte chinois, à savoir son incapacité à s'étendre à la sphère publique et à influencer la société civile pour cause de régulation et d'insti-

tutionnalisation du religieux. Toutefois, il faut dans la section suivante nuancer le propos en abordant la question sous un angle différent. Si les temples choisissent de se tourner vers la philanthropie et d'en faire un espace privilégié de la diffusion du bouddhisme, c'est également un choix qui leur permet de servir leurs propres intérêts. Moins contrôlée et souvent même encouragée au niveau local, elle peut en effet servir des buts prosélytiques et véhiculer les valeurs morales bouddhistes jusque dans la société séculière, se posant en trait d'union entre cette dernière et la communauté bouddhiste. D'autre part, l'impact de la philanthropie bouddhiste n'est pas nul, il s'observe au niveau local et dans les abords immédiats des initiatives lancées par les temples. Que ce soit à travers des actions ponctuelles dans l'espace public comme avec les rituels de libération d'animaux, ou le traitement de personnes âgées extérieures à la maison de retraite, ces initiatives résistent à leur manière aux processus de sécularisation et encouragent une certaine amélioration sociale par leurs actions, quand la revendication ouverte est impossible.

Ces trois chapitres offrent alors plusieurs éléments de réponse à mes trois hypothèses de travail. Le premier permet d'abord de relever une nouvelle fois le recours des organisations bouddhistes à la continuité historique afin de légitimer le modèle qu'elles proposent. La mise en place d'activités philanthropiques, par le temple Pushou mais aussi par d'autres, est justifiable parce qu'elle peut être comprise dans un cadre moral rationalisé, construit sur des concepts issus à la fois du bouddhisme historique et de la culture chinoise. On peut notamment faire mention de l'idéal du bodhisattva développé par le bouddhisme Mahāyāna, de la compassion, de l'accumulation des mérites, etc. Une autre facette de cette stratégie de légitimation passe par la capacité de la philanthropie bouddhiste à se présenter comme utile socialement, complémentaire à l'aide fournie par l'État, et inoffensive sur le plan politique. Ce faisant, elle promeut un modèle fonctionnel d'aide sociale et de production du bouddhisme en Chine contemporaine.

Le second chapitre, s'il ne traite pas du bouddhisme monastique, permet tout de même d'exposer une nouvelle fois la capacité de diversification du bouddhisme en général, lorsqu'il est confronté à des attentes précises. Ici, il s'agit des attentes des laïcs, et plus précisément encore des nouvelles générations de laïcs, nés à la fin de l'ère maoïste. Le développement de la figure du *yigong*, telle qu'elle est développée et utilisée par les temples aujourd'hui, relève d'un besoin de professionnalisation, et d'un rapport à la religion s'exprimant dans l'action plutôt que dans la dévotion.

Le processus de recomposition des identités religieuses laïques justifie également la mise à disposition de nouvelles expériences par les temples, axées notamment sur la fondation de nouveaux réseaux et sur une dimension collective, comme dans le cas des camps d'été qui apparaissent depuis les années 1990. C'est ainsi la reconnaissance, puis la prise en considération des nouvelles caractéristiques du bouddhisme laïc, qui poussent les temples à se diversifier et à étendre le champ des expériences qu'ils proposent.

Ce qui par ailleurs ressort très clairement du troisième chapitre, c'est surtout la capacité des acteurs du religieux en Chine à utiliser de manière créative les espaces qui leur sont donnés. La philanthropie bouddhiste, bien que limitée par son inscription dans le cadre institutionnel, est tolérée grâce à sa valeur ajoutée dans le domaine social, et constitue un espace moins strictement contrôlé que le reste du champ religieux. Elle devient alors pour les acteurs en question, dont les temples font partie, une plateforme à même de servir leurs intérêts : elle participe à la légitimation de leur rôle dans la société chinoise contemporaine, et fournit un moyen efficace de diffuser le bouddhisme. La philanthropie est alors selon moi un exemple type de l'adaptabilité et de la « dissimulation créative » (cité par Vidal 2019, 63) dont fait preuve le religieux en Chine continentale aujourd'hui. En outre, elle s'inscrit également dans son ensemble au sein d'un processus de diversification, en répondant à un besoin de la société actuelle pour plus d'initiatives à caractère social et pour l'engagement du bouddhisme « dans le monde » – une rhétorique notamment employée par Rurui (Rurui 2013). On l'a vu, plusieurs temples, dont le temple Pushou, cherchent dans un premier temps à stabiliser leurs communautés en les asseyant sur une base disciplinaire et éducative solide, avant de se tourner vers l'extérieur en mettant en place des activités philanthropiques. Cette dernière action est alors en elle-même un signe de perspicacité et de maturité de la part des acteurs du religieux, qui adaptent leur production du bouddhisme non seulement à leur environnement politico-institutionnel mais également à ce qu'ils identifient comme les attentes de la société séculière contemporaine.

La question de la philanthropie bouddhiste, et en particulier de son développement par les temples, est d'autant plus d'actualité qu'elle met le doigt sur les métamorphoses récentes du bouddhisme chinois – depuis les années 1980, on assiste au développement du bénévolat, à la création d'un cadre institutionnel spécifique, à l'ouverture d'associations caritatives par les temples, etc. Cependant, ce qui pour

moi présente le plus d'intérêt aujourd'hui et mériterait approfondissement, c'est la production du bouddhisme dans la sphère publique malgré les restrictions en place, par le biais d'activités philanthropiques. On a d'ailleurs pu en avoir un aperçu avec les rituels de libération d'animaux (*fangsheng*) organisés par la BLA. Comment le bouddhisme s'exprime-t-il concrètement dans cette sphère, et en quoi cette expression peut-elle être considérée comme une forme de résistance à la sécularisation ? Huang (2017) prend déjà ces questions en considération dans son article sur les activités de la fondation Tzu Chi à Shanghai, mais il serait bon de se les poser dans d'autres contextes, et notamment dans ceux des associations affiliées aux temples du bouddhisme chinois (voir S. K. McCarthy 2019). D'autre part, j'avais délibérément choisi au début de mon travail d'écarter les problématiques de genre, du moins dans leur rapport à la philanthropie et spécifiquement au "care". Comme on l'a vu en effet, les fonctions principales de la BLA ne relèvent pas tant des services sociaux que des services au temple et ces problématiques ne me semblaient alors pas centrales. Elles se posent toutefois, et notamment dans les milieux où les nonnes et laïques bouddhistes ont pu développer plus largement l'aspect social : travailler en tant que garde-malade, infirmière, aide-soignante, mais aussi éducatrice, etc. replace ces femmes dans des professions traditionnellement genrées. Peut-être n'a-t-on pas encore assez de recul aujourd'hui sur le type de philanthropie développée par les temples à l'époque contemporaine pour observer l'effet de ces processus sur la perception qu'à la société des nonnes. Cependant, il pourrait être intéressant dans un premier temps de savoir si ces positions sont proportionnellement majoritairement occupées par des nonnes ou par des moines, et de chercher dans les discours l'emploi de représentations genrées pour les légitimer – on pense entre autres à l'image idéalisée de la femme maternelle, dont la tendance naturelle à la compassion justifierait l'inscription dans le "care".

Ainsi, et pour clore ce travail sur le temple Pushou et les différentes institutions du projet « Trois-Plus-Un », il me faut revenir en quelques phrases sur les éléments qui, après confrontation du terrain aux travaux académiques, permettent de répondre à la question de recherche formulée dans l'introduction : Compte tenu des stratégies adoptées par le temple Pushou dans les domaines de la pratique, de l'éducation, et de la philanthropie religieuse, en quoi contribue-t-il à légitimer et à métamorphoser la production du bouddhisme dans la société chinoise contemporaine ?

Il me semble dans un premier temps que derrière chaque aspect du projet « Trois-

Plus-Un » se cache une stratégie de légitimation. Que ce soit en s'inscrivant dans la tradition doctrinale, dans la continuité historique, dans les réseaux de maîtres éminents ; en entretenant l'image d'une discipline irréprochable ; en atteignant un haut niveau d'érudition ; en mettant en avant l'utilité sociale du bouddhisme ; ou encore en se conformant au système institutionnel, le temple cherche en effet à légitimer son existence au sein d'une société chinoise contemporaine influencée par les politiques sécularistes. Plus largement, ces stratégies souvent observées chez les acteurs du religieux, mettent en lumière ce qui selon moi est caractéristique du bouddhisme chinois contemporain tel que produit par les grands temples publics institutionnalisés : se conformer aux attentes du politique, des institutions, des laïcs, est une condition nécessaire au développement de tout projet, à l'accomplissement de tout objectif propre à un chaque acteur. Ayant soigneusement construit sa légitimité à produire le bouddhisme, le temple Pushou participe alors de manière non-négligeable à sa transformation à l'époque contemporaine, et notamment à la création d'un modèle spécifique aux nonnes. Parmi ses contributions les plus notables, on trouve l'établissement d'un modèle monastique orthodoxe, basé sur le renouvellement du Vinaya et la promotion d'un système d'ordination fonctionnel pour les nonnes ; la remise en question de la structure monastique traditionnelle grâce à l'éducation ; la recomposition des relations entre le saṅgha et les laïcs à travers la mise en place de nouvelles expériences du religieux ; et de manière plus générale la redéfinition de la fonction des temples avec sa formulation d'un modèle tripartite viable en Chine contemporaine.

Je profite enfin de l'opportunité d'ouverture que fournit la conclusion d'un travail de thèse pour évoquer ce qui ne sont encore que des pistes de réflexion dans mon processus de transition vers de futures recherches. Après avoir travaillé sur une communauté de nonnes spécifique, mais également en avoir rencontré d'autres au fil des années, une question me taraude encore, la même question qui m'avait alors poussée à étudier le bouddhisme contemporain en général, puis le bouddhisme féminin en particulier. Pourquoi aujourd'hui, dans nos sociétés modernes, des personnes choisissent-elles d'entrer dans les ordres, alors même qu'elles sont plus en capacité de devenir ce qu'elles veulent qu'hier ? Pour quelle raison les femmes en particulier choisissent-elles d'entrer en religion ? Si je ne cherche pas à remettre en question la vocation religieuse, c'est la notion de choix qui m'interroge. L'accroissement du niveau d'étude semble d'abord jouer un rôle crucial sur cette prise de décision, du moins dans le cas taïwanais, puisque s'il ouvre les possibilités d'emploi, il développe

également l'indépendance d'esprit et permet aux jeunes femmes d'aller à l'encontre du rôle qui leur est traditionnellement assigné – celui d'épouse et/ou de mère (voir notamment Yü 2013, 72-73). D'autre part, l'évolution des conditions sociales présente également un intérêt certain. Grant, en travaillant sur les nonnes bouddhistes du XVII^e siècle, identifie plusieurs éléments pouvant motiver ce choix, de la pauvreté au veuvage, et passant par le mariage non-désiré (Grant 1999). Une discussion avec une laïque et amie révèle d'ailleurs que ces conditions n'ont pas complètement disparu aujourd'hui, puisque cette dernière m'avoue vouloir devenir nonne par défaut, parce qu'elle estime n'avoir pas d'autre perspective d'avenir, et non par vocation. Ce que je souhaiterais alors poursuivre, encore une fois à travers une approche ethnographique, ce sont ces expériences personnelles et les circonstances qui mènent à ce choix pour la vie monastique. Comme le fait Qin (2000) j'aimerais pouvoir collecter les récits de nonnes des anciennes et nouvelles générations, en distinguant les grands temples publics des temples ruraux plus modestes, afin de comparer leurs expériences propres au contexte social et pourquoi pas politique de l'époque, et ainsi déterminer s'il existe un écart significatif dans la manière de faire ce choix.

J'ai peur cependant que ce projet soit quelque peu ambitieux. Mon expérience au temple Pushou m'a en effet fait réaliser à quel point il pouvait être difficile d'obtenir des entretiens avec plusieurs nonnes, et par la suite de dépasser les discours dogmatiques et formatés. Par conséquent, dans le cas où cette première piste ne s'avérerait pas payante, une autre pourrait être envisagée. Parmi toutes les perspectives d'ouverture mentionnées au cours de cette conclusion, il me semble que la plus pertinente pour compléter cette recherche est celle de l'approche comparative. Plus largement, il faudrait réactualiser les réseaux de nonnes invoqués par DeVido (2015), et replacer Rurui et le temple Pushou au sein de ceux-ci pour en évaluer l'influence. À ces fins, il serait alors utile de cartographier les trajectoires de Ruyi, Rufa, Miaoyin, des autres consœurs de Rurui mais également de ses étudiantes, et de mettre en parallèle les initiatives qu'elles ont pu développer avec celles du temple Pushou. Un projet qui, dans le cas où les déplacements à l'international resteraient compromis par la situation sanitaire dans les prochaines années, pourrait d'autre part s'effectuer à distance en mettant à profit la pratique du terrain en ligne.

Au terme de ce travail de longue haleine, il me prend l'envie de terminer sur une courte citation de sagesse bouddhiste, récupérée dans un recueil bilingue anglais-chinois des enseignements quotidiens de Rurui (*meiri yi de*), publié par le temple Pushou. Elle me paraît en effet dépeindre en quelques mots à la fois les mouvements

du bouddhisme chinois à l'époque contemporaine, et les transformations profondes que la thèse exige du chercheur :

Buddhist practice is a process of knowing, changing, and bettering oneself.

学佛是一个认识自我、改变自己、提炼自我的过程。

Annexe A

Entretiens formels

Afin de préserver l'anonymat des interlocuteurs et interlocutrices rencontrés pour des entretiens formels, seules leurs initiales sont utilisées, et toute autre information les concernant est omise. Un astérisque (*) se trouve tout de même accolé aux initiales en question si elles désignent des laïcs, puisqu'il semble pertinent dans le cadre de cette recherche de distinguer ce qui relève de leurs discours plutôt que de ceux du saṅgha.

ENTRETIEN 1

Interlocuteur(-trice) : H.

Date : 7 juillet 2015

Lieu : temple Pushou, mont Wutai, Shanxi

Durée : 1h20

Langue : anglais

Enregistrement : oui

ENTRETIEN 2

Interlocuteur(-trice) : H.

Date : 8 mai 2017

Lieu : temple Pushou, mont Wutai, Shanxi

Durée : 1h30

Langue : anglais

Enregistrement : non

ENTRETIEN 3

Interlocuteur(-trice) : F.Y.*

Date : 11 mai 2017

Lieu : temple Zhulin, mont Wutai, Shanxi

Durée : 40 minutes

Langue : chinois

Enregistrement : oui

ENTRETIEN 4

Interlocuteur(-trice) : R.

Date : 12 mai 2017

Lieu : temple Pushou, mont Wutai, Shanxi

Durée : 20 minutes
Langue : chinois
Enregistrement : non

ENTRETIEN 5

Interlocuteur(-trice) : L.
Date : 2 juin 2017
Lieu : temple Dacheng, Jinzhong, Shanxi
Durée : 1h35
Langue : chinois
Enregistrement : non

ENTRETIEN 6

Interlocuteur(-trice) : D.*
Date : 25 juin 2018
Lieu : Pékin
Durée : 34 minutes
Langue : chinois
Enregistrement : oui

ENTRETIEN 7

Interlocuteur(-trice) : S.T.*
Date : 10 juillet 2018
Lieu : BLA, Jinzhong, Shanxi
Durée : 30 minutes
Langue : chinois
Enregistrement : oui

ENTRETIEN 8

Interlocuteur(-trice) : Y.Z.*
Date : 10 juillet 2018
Lieu : BLA, Jinzhong, Shanxi
Durée : 15 minutes
Langue : chinois
Enregistrement : oui

ENTRETIEN 9

Interlocuteur(-trice) : D.H.*

Date : 11 juillet 2018

Lieu : BLA, Jinzhong, Shanxi

Durée : 13 minutes

Langue : chinois

Enregistrement : oui

ENTRETIEN 10

Interlocuteur(-trice) : S.Z.*

Date : 13 juillet 2018

Lieu : temple Pushou, mont Wutai, Shanxi

Durée : 10 minutes

Langue : chinois

Enregistrement : oui

ENTRETIEN 11

Interlocuteur(-trice) : Z.

Date : 9 août 2019

Lieu : temple Pushou, mont Wutai, Shanxi

Durée : 20 minutes

Langue : chinois

Enregistrement : non

ENTRETIEN 12

Interlocuteur(-trice) : H.

Date : 16 août 2019

Lieu : temple Pushou, mont Wutai, Shanxi

Durée : 1h30

Langue : anglais

Enregistrement : oui

ENTRETIEN 13

Interlocuteur(-trice) : G.

Date : 30 août 2019

Lieu : Dharma Drum Sangha University, Nouveau Taipei (Taïwan)

Durée : 1h25

Langue : chinois, anglais

Enregistrement : non

ENTRETIEN 14

Interlocuteur(-trice) : H.R.*

Date : 3 septembre 2019

Lieu : Tzu Chi Culture and Communication Foundation, Taipei (Taïwan)

Durée : 45 minutes

Langue : anglais

Enregistrement : non

ENTRETIEN 15

Interlocuteur(-trice) : J.

Date : 8 septembre 2019

Lieu : temple Nanlin, Yuchi (Taïwan)

Durée : 30 minutes

Langue : chinois

Enregistrement : oui

Annexe B

Documents

农历	公历	佛菩萨圣诞日	时间	内 容
正月初一日	2015.2.19	弥勒佛圣诞日(春节)	上午	早餐后,到忆恩堂向恩老法师拜年,并向师父拜年祝愿。 各部互相拜年,8:40诵《华严经》,10:00普供。
			下午	午休后,合寺大众随师父拜大雄顶,修文殊法。代众生忏悔祈福。 (不拜者在寺诵经念佛上晚殿)
正月初二日	2015.2.20	春节前法会	上午	8:40诵《华严经》,10:00普供。
			下午	各部彼此联谊,互相拜年祝愿。
正月初九日	2015.2.27	斋天法会	上午	早殿后斋天法会。
正月二十日	2015.3.10	纪念恩老法师往生	上午	忆恩堂自早4:40至晚9:00全天念佛(按班级轮流),上午上供; 法堂上午念佛上供,下午扫塔晚殿普佛。年年如此, 又:每五年结一个念佛七,每十年结三个念佛七。
			下午	
二月初八日	2015.3.19	释迦牟尼佛出家日	上午	早殿普佛。8:30师父开示(联网),诵《四十二章经》三遍,拜八十八佛忏,10:30上供。
二月十五日	2015.4.3	释迦牟尼佛涅槃日	上午	早殿普佛。8:30师父开示(联网)9:00诵《遗教经》三遍,10:00上大供。
二月十九日	2015.4.7	观世音菩萨圣诞日	上午	早殿普佛。8:30师父领众忏悔发愿(联网),念大悲咒21遍,供大悲水,10:30上供。
二月廿一日	2015.4.9	普贤菩萨圣诞日	上午	早殿普佛。8:30师父领众祈愿(联网),拜《普贤忏》,10:30上供。
四月初四日	2015.5.21	文殊菩萨圣诞日	上午	早殿普佛。8:30师父领众祈愿(联网),诵《净行品》,修文殊法,10:30上供。
四月初八日	2015.5.25	浴佛节	上午	早殿普佛。8:10师父领众祈愿(联网),浴佛法会,10:30上供。
四月十五日	2015.6.1	行 筹	下午	2:10行 筹 法
四月十六日	2015.6.2	安 居	下午	2:10安 居 法
五月十三日	2015.6.28	伽蓝菩萨圣诞日	上午	10:20上两处供。
六月初一日	2015.7.16	普寿寺千僧斋	上午	全山僧尼诵经、代众生忏悔祈福。

(a) Du 19 février au 16 juillet 2015

农历	公历	佛菩萨圣诞日	时间	内 容
六月初二日	2015.7.17	梦老寿庆	上午	七众庆贺梦老和尚华诞大法会9:00千僧齐诵《行品品》,10:30上供。
六月初三日	2015.7.18	韦驮菩萨圣诞日	上午	10:20上两处供。
六月初九日	2015.8.3	观世音菩萨成道日	上午	早殿普佛,8:20师父领众忏悔发愿(联网),礼《大悲忏》,10:30上供。
七月初九日至七月十五日	2015.8.22至8.28	孟 兰 盆 法 会	上午	8:10修《文殊法》,师父开示(联网),诵《盂兰盆》经,10:30上供。
			下午	(七月初九至十三日)2:10诵《华严经》,4:00《地藏经》。
			备注	其中:七月十三日上午加诵《圆通章》,七月十四日下午行筹,七月十五日下午自恣。
七月三十日	2015.9.12	地藏菩萨圣诞日	上午	早殿普佛。8:30诵《地藏经》,师父开示(联网),10:30上供。
八月十五日	2015.9.27	月光菩萨圣诞日	上午	8:10师父主领“三加一”中秋茶话联谊会(联网),10:00上大供。
九月初六日	2015.10.18	通愿老法师冥寿	全天	同正月二十日的全天安排
九月十九日	2015.10.31	观世音菩萨出家日	上午	早殿普佛。9:00诵《普门品》三遍,师父开示(联网),10:30上供。
		隆莲老法师往生	下午	2:10部分人员扫塔。(莲老塔)
九月三十日	2015.11.11	药师佛圣诞日	上午	早殿普佛。9:10诵《药师经》,师父开示(联网),10:30上供。
十一月十七日	2015.12.27	阿弥陀佛圣诞日	上午	早殿普佛。8:40诵《阿弥陀经》念佛,10:30上供。
			下午	2:10诵《华严经》接着念佛,6:30师父开示(联网),大回向。
十二月初八日	2016.1.17	释迦牟尼佛成道日	上午	早殿普佛。9:00诵《四十二章经》三遍,拜八十八佛忏,10:30上供。
十二月二十六至二十八日	2016.2.4至2.6	春节前法会	全天	拜三昧水忏。(每日上午上供,早晚殿及诵经念佛照常)
十二月廿九日	2016.2.7	春节前法会	上午	8:40诵《华严经》,10:00普供。
			下午	2:10诵戒。4:00晚殿普佛。6:30师父领众忏悔发愿(联网)。 师父主领“三加一”全体人员联谊会(联网),传灯,撞吉祥钟。 (制表日期2014.12.20(农历))

(b) Du 17 juillet 2015 au 7 février 2016

FIG. 10 : Calendrier des cérémonies au temple Pushou pour l'année 2015 (© Amandine Péronnet - 2015)

中国五台山普寿寺二

农历	公历	佛菩萨生日	时间	内 容
正月初一日	2019.2.5	弥勒佛生日(春节)	上午	早斋后, 大众齐集忆恩堂向愿老法师拜年, 并向师父致新春祝福。之后, 各部互相拜年, 8:40 诵《华严经》, 10:00 普供。
			下午	午休后, 合寺大众随师父拜大雄顶, 修文殊法, 代众生忏悔祈福。(不拜者在寺诵经、念佛、上晚殿)
正月初二日	2019.2.6	春节法会	上午	8:40 诵《华严经》, 10:00 普供。
			下午	各部彼此联谊, 互相拜年祝愿。
正月初六至十四	2019.2.10—18	大乘经论研习	上午	学 生 讨 论
			下午	2:10 诵《华严经》, 3:50 上课, 6:00 念佛。
正月初九日	2019.2.13	离天法会	上午	
正月二十	2019.2.24	愿老法师往生纪念日	全天	忆恩堂: 早4:40—晚21:00全天念佛(按班级轮流), 10:25上供; 大众上午8:30扫塔, 下午2:10诵《华严经》、念佛, 晚殿普佛。
二月初八日	2019.3.14	释迦牟尼佛出家日	上午	早殿普佛 8:30 师父开示(联网)拜八十八佛忏, 10:30上供。
二月十五日	2019.3.21	释迦牟尼佛涅槃日	上午	早殿普佛 8:30 师父开示(联网)9:00诵《遗教经》三遍, 10:00上大供。
二月十九日	2019.3.25	观世音菩萨生日	上午	早殿普佛 8:30 师父领众忏悔发愿(联网), 念大悲咒21遍, 供大悲水, 10:30上供。
二月廿一日	2019.3.27	普贤菩萨生日	上午	早殿普佛 8:30 师父领众祈愿(联网), 拜《普贤忏》, 10:30上供。
三月初一日	2019.4.5	清 明 节	上午	上午8:00扫塔, 下午4:00三时系念法会。
四月初三至初五	2019.5.7—9	文殊菩萨生日 (世界智慧文化节)	上午	早殿普佛 8:50 智慧日祈福法会、修供养。
			下午	3:30诵《华严经》, 5:00晚殿, 7:00供万灯法会。
四月初八日	2019.5.12	浴 佛 节	上午	早殿普佛 8:10 师父领众祈愿(联网), 浴佛法会, 10:30上供。
四月十五日	2019.5.19	行 筹	下午	2:10行筹法
四月十六日	2019.5.20	安 居	下午	2:10安居法
五月十三日	2019.6.15	伽蓝菩萨生日	上午	10:20上两处供

(a) Du 5 février au 15 juin 2019

一九年法会安排一览表

农历	公历	佛菩萨生日	时间	内 容
六月初一日	2019.7.3	普寿寺千僧斋	上午	9:00 金山僧尼诵经咒、代众生忏悔祈福。
六月初二日	2019.7.4	梦老冥寿	上午	9:00 千僧恭诵《行愿品》, 10:30上供。
六月初三日	2019.7.5	韦驮菩萨生日	上午	10:20 上两处供。
六月十九日	2019.7.21	观世音菩萨成道日	上午	早殿普佛 8:20 师父领众忏悔发愿(联网), 礼《大悲忏》, 10:30上供。
七月初九日至 七月十五日	2019.8.9—15	盂 兰 盆 法 会	上午	8:10修《文殊法》, 师父开示(联网), 诵《盂兰盆》经, 10:30上供。
			下午	(七月初九至十三日) 2:10诵《华严经》, 4:00《地藏经》。
			备注	其中: 七月十三日上午加诵《圆通章》, 七月十四日下午行筹, 七月十五日下午自念。
七月廿九日	2019.8.29	地藏菩萨生日	上午	早殿普佛 8:30诵《地藏经》, 师父开示(联网), 10:30上供。
八月十五日	2019.9.13	月光菩萨生日	上午	8:10 师父率领“三合一”中秋茶话联谊会(联网), 10:00上大供。
九月初六日	2019.10.4	通愿老法师冥寿	全天	同正月二十日的全天安排
九月十九日	2019.10.17	观世音菩萨出家日	上午	早殿普佛 9:00诵《普门品》三遍, 师父开示(联网), 10:25上供。
		隆莲老法师往生	下午	2:10 部分同学扫莲老法师塔。
九月廿九日	2019.10.27	药师佛生日	上午	早殿普佛 9:10诵《药师经》, 师父开示(联网), 10:25上供。
冬月十七日	2019.12.12	阿弥陀佛生日	上午	早殿普佛 8:40诵《阿弥陀经》念佛, 10:25上供。
			下午	2:10诵《华严经》 慈舟老法师冥寿纪念。
腊月初八日	2020.1.2	释迦牟尼佛成道日	上午	早殿普佛, 9:00诵《四十二章经》三遍, 10:30上供。
腊月廿五至廿七日	2020.1.19—21	春节前法会	全天	拜三昧水忏(每日上午上供, 早晚殿及诵经念佛照席)
			上午	8:40诵《华严经》, 10:00普供。
腊月三十日	2020.1.24	春节前法会	下午	2:10诵戒, 4:10晚殿普佛, 晚会6:30 师父领众忏悔发愿(联网), 师父率领“三合一”全体人员联谊会沟通会(联网), 传灯, 撞吉祥钟。

(b) Du 3 juillet 2019 au 24 janvier 2020

FIG. 11 : Calendrier des cérémonies au temple Pushou pour l'année 2019 (© Amandine Péronnet - 2019)



(a) « Moines, nonnes, sans famille, patriotes », juin 2020



(b) Appel à candidature pour la classe d'étude du Vinaya, janvier 2020

FIG. 12 : Captures d'écran de billets WeChat faisant usage de représentations patriotiques (© temple Pushou - 2020)

菩提义工报名申请表

申请日期: _____ 编号: _____

姓名		性别		民族		帖相片处
出生日期		文化程度		政治面貌		
婚姻状况	<input type="checkbox"/> 未婚 <input type="checkbox"/> 已婚	身体状况	<input type="checkbox"/> 健康 <input type="checkbox"/> 一般 <input type="checkbox"/> 较差			
工作单位						
证件类型	<input type="checkbox"/> 身份证 <input type="checkbox"/> 驾驶证 <input type="checkbox"/> 其他		证件号码			
通讯地址						
联系电话						
E-mail				其他联系方式(QQ或UC)		
服务时间	<input type="checkbox"/> 周一 <input type="checkbox"/> 周二 <input type="checkbox"/> 周三 <input type="checkbox"/> 周四 <input type="checkbox"/> 周五 <input type="checkbox"/> 双休 <input type="checkbox"/> 不可预测 <input type="checkbox"/> 随时					
服务宣言						
服务地域						
专业服务选(1-3项)	<input type="checkbox"/> 宣传组 <input type="checkbox"/> 运输组 <input type="checkbox"/> 医疗组 <input type="checkbox"/> 其他()组					
个人兴趣爱好及专长						
加入菩提义工因缘	认同本协会理念	社会所需	个人喜好	受朋友影响	提升自我	其他
加入菩提义工态度	我自愿加入菩提爱心义工,服务大众而志愿奉献自己的时间、专长和力量。不为自己求安乐,接受协会调动,遵守义工各项章程。 申请人签字: _____					
是否愿意担任组织管理工作	<input type="checkbox"/> 是 <input type="checkbox"/> 否 组织管理策划工作所需条件:业余时间较为充分,热心公益、愿意服务大家、善于沟通协调,熟练使用电脑处理事务。					
对义工工作的建议						

备注:

- 凡是爱心协会的义工,需遵守义工守则。
- 专长包括:教育、写作、编辑、书法、美术、音乐、摄影、园艺、烹饪、缝纫、插花、电脑设计、修理、建筑、水电暖、医务、财务、外语或其他_____。
- 爱心协会户名:榆次菩提爱心协会 帐号:109940475818091001 中国银行太原市滨河支行
地址:山西省晋中市榆次区俞家路(大乘寺对面) 电话:0354-2029435

FIG. 14 : Formulaire d'enregistrement en tant que bénévole associatif (© Amandine Péronnet - 2018)

夏令营义工报名申请表

申请日期：

编号：

姓名		性别		民族		
出生日期		文化程度		政治面貌		
婚姻状况		身体状况		籍贯		
工作单位						
证件类型		证件号码				
通讯地址 联系电话						
E-mail 及QQ号		紧急联系人 电话				
服务时间	<input type="checkbox"/> 大学生夏令营（7.21—7.30） <input type="checkbox"/> 青少年夏令营（8.1—8.10） <input type="checkbox"/> 亲子夏令营（8.12—8.21）					
学佛经历						
义工经验						
服务项目选 (1-3项)	<input type="checkbox"/> 生活组 <input type="checkbox"/> 助教组 <input type="checkbox"/> 报导组 <input type="checkbox"/> 后勤组 <input type="checkbox"/> 听从安排					
个人兴趣爱好 及专长						
加入菩提义工 因缘	认同本协会理念	社会所需	个人喜好	受朋友影响	提升自我	其他
加入菩提义工 态度	我自愿加入菩提爱心义工，服务大众而志愿奉献自己的时间、专长和力量。接受协会调动遵守义工各项章程。 <div style="text-align: right;">申请人签字：</div>					
是否愿意担任 组织管理工作	<input type="checkbox"/> 是 <input type="checkbox"/> 否					
对义工工作的 建议						

备注：

- 凡是爱心协会的义工，需遵守义工守则。
- 专长包括：教育、写作、编辑、书法、美术、音乐、摄影、园艺、烹饪、缝纫、插花、电脑设计、修理、建筑、水电暖、医务、财务、外语或其他_____。
- 爱心协会户名：榆次菩提爱心协会 帐号：0508012209200040157 中国工商银行晋中市分行迎宾支行
地址：山西省晋中市榆次区俞家路（大乘寺对面） 电话：15835438543

FIG. 15 : Formulaire d'inscription au camp d'été en tant que *yigong* (récupéré le 6 juin 2017)

2019年文德之旅时间及课程安排

日期时间	第一天 7月20日 六月十八 星期六	第二天 7月21日 六月十九 星期日	第三天 7月22日 六月二十 星期一	第四天 7月23日 六月二十一 星期二	第五天 7月24日 六月二十二 星期三	第六天 7月25日 六月二十三 星期四	第七天 7月26日 六月二十四 星期五	第八天 7月27日 六月二十五 星期六	第九天 7月28日 六月二十六 星期日	第十天 7月29日 六月二十七 星期一		
5:00	起床、盥洗	起床、盥洗	起床、盥洗	起床、盥洗	起床、盥洗	起床、盥洗	起床、盥洗	起床、盥洗	起床、盥洗	起床、盥洗		
05:30-6:00		早课八节操	早课八节操	早课八节操	早课八节操	早课八节操	早课八节操	早课八节操	早课八节操	早课八节操		
6:10		早斋	早斋	早斋	早斋	早斋	早斋	早斋	早斋	早斋		
7:00-7:30			庄严国土	庄严国土	庄严国土	庄严国土		庄严国土				
7:40-8:50	爱心协会报 到	广昭寺参加 法会 放生、慰问 老人	生活礼仪-德 心法师	慈心禅-衍 能法师	寺院巡礼隆师父	普悦法师授 课	朝东台	佛心法师授 课	拜黛螺顶	清凉剪影		
8:50-9:10				课间休息	课间休息	课间休息				课间休息	课间休息	结营典礼
9:10-10:20				慈心禅-衍 能法师	梵呗融圣法师 法堂	普悦法师授 课						
10:30				午斋	午斋	午斋				午斋	午斋	午斋
11:20-11:40		自由活动	自由活动	自由活动	自由活动	自由活动		自由活动				
12:20-13:40		午休	午休	午休	午休	午休		午休				
14:10-15:00		14:30-15:30 0	14:30-16:00 0	上山(普 寿寺)	附近寺院-法瑛 师	2点10-3点40	朝东台	妙光法师开示	诵经	12:30 带着吉祥与智 慧下山		
15:00-16:00	参观大乘寺	开营典礼	音乐课			佛慈法师开示					妙光法师开示	排练节目
16:00-16:50	培福慧,手 工	15:40-17:30 0英语交流- 智斌师	16:00-16:20 0			4点-6点					妙心经-仁明法师	
16:50-18:00		16:20-18:00 诵经	16:20-18:00 诵经			八十八佛忏						
18:00-19:30	药食	19:40药食	慈心禅衍能师	药食	药食	药食		药食	药食			
19:30-21:00	见面会			分组讨论	法瑛法师讲朝台	分组讨论		烛光心语	传灯			
21:10-21:30	写日志	写日志	写日志	写日志	写日志	写日志		写日志	写日志	写日志		
21:30-21:50	洗漱	洗漱	洗漱	洗漱	洗漱	洗漱		洗漱	洗漱	洗漱		
21:50-22:00	止静	止静	止静	止静	止静	止静		止静	止静	止静		

FIG. 16 : Emploi du temps du camp d'été 2019 (© Amandine Péronnet - 2019)

FIG. 17 : Le projet « Trois-Plus-Un » (document rédigé par le temple, récupéré le 2 juin 2017)

普寿寺三合一

普寿寺

修學宗旨

華嚴為宗 戒律為行 淨土為歸

修學目的

以培養德才兼備、解行並重、住持佛法、服務社會的僧才。

修學綱領

學威儀不辱僧相 改毛病早證菩提
發心讀完大覺書 立願行盡佛子事
學有成自利利他 修有證度己度人

苑訓

建立六和僧團	進入出家規範	樹立正知正見
培養老實真幹	開拓慈悲胸懷	常保道念不亂
懂得培福借福	不忘智慧貫穿	鑄造僧格自尊
遠離名利不沾	甘於淡薄修道	不慕享受好閑
遵紀守法自愛	愛國愛教為先	學修並進向上
利國利民在前	求證菩提不退	願作明燈常燃

沿革及概況

普壽寺坐落於山西省五台山市台懷鎮東莊村南端，是台懷鎮東北地區的中心地帶。它北倚北台頂，南近大白塔，位於五峰懷抱之中。從菩薩頂俯瞰其形，狀如蓮花，頗具佛法道場的神韻。天氣晴好時，登鐘鼓二樓，凭欄遠眺，山川景物，盡收眼底，場面蔚為壯觀。

在五台山道場最鼎盛時期，這裡曾是大華嚴寺的組成部分。後來，大華嚴寺更名為大顯通寺，加之道場逐漸式微，大顯通寺又分離出若干個小寺廟，普壽寺即為其中之一。“文革”中，寺廟被公社衛生院取用，殿宇佛像毀壞殆盡。五台山當代名尼通愿老法師，生前曾一再申請恢復重建普壽寺，興辦五台山尼眾佛學院，但未能如願。1991年通愿老法師圓寂後，其衣鉢弟子如瑞法師、妙音法師秉承先師的遺愿，在原寺廟的廢墟上，白手起家，本著建寺與辦學並重的方針，卧薪藏胆，勵精圖治，經過多年來的發展與建設，使普壽寺成為一個集修行道場與佛學教育於一體的全國最大的尼眾佛學院。

普壽寺整體建築格局分為東西兩院，佔地總面積48畝，約3萬2千平方米。西院又稱內院，是普壽寺擴建前的舊址，殿堂體系自成一格，本身就是一個小寺院。東院是普壽寺的主體建築，經多年建設，目前已經規模初具。

學院佔地面積為7600平方米，教研及生活設施的建築面積萬餘平方米。教室、圖書館、閱覽室、藏經樓、如意寮（可提供中西等醫療服務）、縫紉室、供應室、錄音室、計算機室、觀堂、以及僧寮（即學僧宿舍）一應俱全，可供幾百名僧尼修學與居住。

尼眾佛學院

1、修學宗旨與綱領

本院繼承上通下愿老法師畢生倡導的修學宗旨：以華嚴為宗，戒律為行，淨土為歸。依此宗旨所製定的三大修學綱領是：

學威儀不辱僧相 改毛病早證菩提
發心讀完大覺書 立願行盡佛子事
學有所成自利利他 修有所證度己度人

2、教育方针与目的

佛学院的教育方针是：弘传佛陀教义，培养爱国僧才，严守道风戒律，光大佛教文化，学修一体化，生活丛林化。

教育目的是：培养德才兼备、解行并重、住持佛法、服务社会的僧才。佛学院不仅传授佛学文化知识，更注重尼众在僧团中的学习和锻炼，通过学修并重的教育模式，培养具有基本出家僧仪及僧格的学僧和住持正法的僧才。

3、教育体制

以“学修一体化，学僧生活丛林化”为指导思想，继承汉地丛林之清规遗训，并吸取现代教育制度之精华，将传统丛林教育与现代学院教育融为一体，形成以丛林办学为主体，丛林、学院并行，由寺庙统一管理，常住、学院各有分工又相互配合的现代佛教教育体制。作为一所现代佛学院，学僧按照培育计划，次第学习各门课程；同时，作为十方丛林，大众还须依戒而行，晨钟暮鼓、朝暮二课、诵经过堂、半月说戒、安居自恣……，僧团六和共住，学僧安心修学办道，学业、道业相得益彰。

4、组织架构及管理体制

本院实行苑长、监院、寺委会、顾问组领导下的寺务部和教学部相结合且各司其职的管理体制。

寺院下设后勤、客堂、修建、财务、律仪、法事、教务训导、报恩苑等八个管理部门；学院下设戒学部、律研部、华严部、净土部、广学部等5个教学部门；各部门设2-3位负责人，分别主持寺务、常住、院务、教学及修行等方面的工作。寺院各大小执事分工明确，责任清晰，既能各司其职又能密切合作。

本寺自创建以来，以《大众共住规约》为基石，先后制定了一系列规章制度，包括学生守则、小众守则，大殿、观堂、讲堂规约，客堂、大寮、如意寮、公私库房规约等。学僧除以戒律作为行持准则外，还须自觉遵守其它各项规约。大众在僧团中过着有组织、有纪律、有道德、清净和合的学修生活，初步形成了一套行之有效的管理体系。

5、教育项目、学制及教学内容

本院的教育项目主要有：小众班、预科班、安居培训班、专修班、居士净行班、普通班、中级班、高级班和研究班等。凡来寺学习之尼众必须首先在戒学部完成6年制的公共教育，经考核合格后，方能依个人志愿选修适合自己根机的法门，进入其它教学部研习与修行。

戒学部主司基础教育，待完成6年戒学，懂得出家人的止作二持之后，才可进一步研习经论等专宗知识。戒学部平时以传统的公共大课为主要授课形式，课后各班级讨论并由学生复讲。各年级根据教学大纲开设不同的课程。从夏安居培训班开始，主要通过三个月的学习，使来自全国各地受具戒的青年尼众先粗略地掌握已所受戒的具体内容后，方可进入戒学部接受正式教育。普通班、中级班和高级班的学制各为两年，主要学习戒律的止作二持，主要课程有《比丘尼戒相表记》、《随机羯磨浅释》、《四分大律》（六十卷）及《南山三大部》（八十卷）等。此外，日常教学也注重解行双修，学以致用。

预科和居士净行班主要是了解佛教基础知识；小众班，包括沙弥尼班及式叉尼班，主要学习沙弥尼十戒和式叉尼三法。

6、学僧资质、来源及录取方式

僧源主要由两部分组成。其中，绝大部分是来自全国各省市具有一定学历的青年出家尼众，还有少数国外尼众。经报名、笔试、面试等考核环节后，成绩优异者被录入培训班；学僧经过三个月的安居学习即可毕业，品学兼优者将被录取为正式学员，入戒学部学习。由于戒学部学习时间长，为期6年，所以，真正能完成戒学部高级班学业的学僧并不是很多，学员多毕业于普通班和中级班。以上这些学僧都是已受具戒的比丘尼。

另一部分来自小众。遵循佛陀对尼众的特别要求，即必须经两年式叉尼学习锻炼后再受具戒，才算真正圆满二部僧戒的实质。因此，学院也重视从小众到大尼次第而上的培养与教育。一小部分发心出家的具有初高中以上文化水平的小居士，可先在净行班学习锻炼一年，各方面考核合格且正式落发后，再进入沙弥尼班学习一年，之后再入式叉尼班学习两年，式叉尼六法清净后才可受二部僧戒，正式进入戒学部学习。

7、教学设施

本学院教学及生活设施完备，教室、图书馆、阅览室、藏经楼、观堂、僧寮（即学僧宿舍）等一应俱全。作为一所现代佛学院，学僧应能够充分利用并熟练掌握信息时代的基本工具。本院拥有装备齐全的计算机室，配有打印机、复印机、一体机、摄像机、电视机、录像机等全套系列电器，为日常教学及管理提供信息化及数字化服务。配有多台单双卡录音机、VCD、MD机的录音室，可为学僧提供现代化的视听教学手段与资料。为方便学僧的学习与生活，院内各类配套设施也很齐全：供应室，系由学僧自我料理，负责提供学僧日常所需之日用品；如意寮，可提供中西医等多种医疗保健服务。凡此种种，无不令学僧身心适悦，学业增长。

8、办学成就

1991年，普寿寺开始举办安居培训班，后根据学生的学习需要，又相继开办了二年制的普通班、中级班和高级班，接引全国各地及海内外的尼众来寺学习共修。截止2014年，学院共举办了24届培训班和安居班（为期三个月），培训尼众达3800人。

“3+1”工程

从2006年开始，根据新时代对僧伽教育的新要求，立足于普寿寺的实际情况，我们规划了“三加一”僧伽教育工程：“三”是指三个机构：普寿寺、大乘寺、菩提爱心协会；“一”是指爱心协会承办的第一宗慈善事业——清泰安养园。此工程的总体框架是：五台山普寿寺——修行道场；榆次大乘寺——教育场所；菩提爱心协会——慈善机构。

联系方式

地址：山西省五台山普寿寺
电话：0350—3354537 3354908

大乘寺寺院概况

大乘寺位于晋中市榆次区，在“普寿寺三加一僧伽教育工程”定位为教育基地。此定位立足于两个方面：一是培养僧才，二是广弘佛法。

1、大乘寺的历史

据史料记载，大乘寺始建于北宋天禧年间（公元1017-1021），明万历27年因存放大乘经而更为现名。清康熙年间历史名贤傅山先生曾频繁往来于该寺。大乘寺亦更加闻名遐迩。2005年2月，榆次区政府将大乘寺交与佛教界，并与普寿寺正式签订合同，明确规定由普寿寺对大乘寺进行重建、管理、保护。

2、大乘寺的硬体建筑

大乘寺的建筑，外形呈宋代风格，保持庄重古朴的同时，通过现代建筑技术及园林规划等手段使其又不至于明快。

自2005年接管大乘寺，截止发稿时，已经完成了中轴线上的大雄宝殿、文殊殿的建设。完成了寺院西区院长楼院、本专科楼院、硕博楼院的建设。对山门进行了大规模修缮。对护法院（原大乘小学）进行了大规模修复。东区宿舍楼区正在设计之中。计划在三年内完成寺院内的全部硬体工程。

3、大乘寺现住人数

根据大乘寺目前的学修、食宿建筑容量，寺院现有住众200多人。其中：佛学教育部114（比丘尼80人、式叉尼34人）人、世学教育部30人、后勤服务部43人（式叉尼3人、沙弥尼7位、净人28人、发心居士5人）、管理人员14人。来往流动人员20人左右。

4、联系方式

大乘寺客堂：0354—2029772
 地址：山西省晋中市榆次区俞家街大乘寺
 邮编：030600

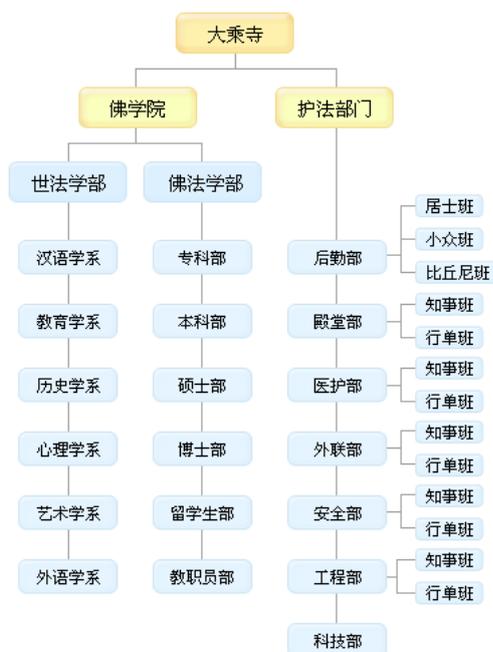
远景规划

大乘寺计划住众人数。

根据大乘寺的教育规划及建筑容量，计划住众 500 人。其中：

- 1) 专科生 4 个班。分 4 个系，每班 30 人，共 120 人——专科教育。
- 2) 本科生 2 个班，每班 30 人，共 60 人——高等教育。
- 3) 研究生 2 个班，每班 10 人，共 20 人——专项研究。
- 4) 博士生 1 个班，10 人——深层理论与实修研究。
- 5) 留学生 2 个班，每班 12 人，共 24 人——选项学修。
- 6) 教工 150 人，护法人员 120 人。

大乘寺组织结构图



今日的僧教育，就是明日佛教的生命线。延续佛教的命脉，振兴中国佛教，根本之道在于培养弘扬和住持佛法的人才。回顾在这几年的艰难创业中，大乘寺虽取得一点教学的经验 and 成绩，但展望前程，尚有许多欠缺。我们坚信：只要众志成城，一定能肩负起时代所赋予的使命，在大乘寺教育基地——这座弘法人才的摇篮，为佛教培养出更多的“爱国爱教，学修并重”的跨世纪青年僧才。

教育教学

一、教育任务

作为普寿寺僧伽教育工程中的教育基地，大乘寺承担两方面的教育：一是对僧众的教育，二是对俗人的教育。前者旨在充实僧众自身，培养道心坚固且适合现代社会需要的弘化僧才；后者旨在接引众生，为在家信众施以正知正见的佛法。通过以上两方面的教育，使佛法普及化，信众年轻化，逐渐使佛法进入高层社会，在都市中大放异彩。

二、教育形式及目的

(1) 对僧众

成立尼众佛学院，采取世法和出世法相结合的教育形式。以佛陀的教育为根本，融入社会大学教育的体系，同步而不同向。使僧众在加强自身素质教育的同时，既深入佛法内涵，又契合在家众的需求。通过实践，总结出一条融佛法根本与世法枝末和谐的教育模式。

(2) 对俗众

按照佛的教法、依据国家关于宗教活动的要求，定期、不定期举办正信居士培训班。通过讲授、答疑、讨论等方式，引导信众正确认识佛教、积极对待社会。最终成为和谐社会、服务社会、奉献社会的有生力量。

三、大乘寺开展的教育项目

(1) 对僧众

2002年9月在旭日集团杨钊先生的大力护持下，我寺与太原师范学院相联谊，举办比丘尼大专班，成为师范学院的一个教学点，每日接师院的教授来寺上课。此种授课方式有二种好处：一、使就读世学的尼僧不失出世本怀，保持着传统而正规的寺院生活：晨钟暮鼓、朝暮课诵、过堂诵经、结夏安居、半月半月诵戒、、、、在广学世法的自利过程中随缘利他，立志成为弘化四方的优秀佛子；二、使许多老教师在教学活动之余，通过与师父们接触，对佛法产生了浓厚的兴趣，师生间经常就包括佛教在内的中国传统文化进行交流和探讨。

到现在为止，本苑已招五届学僧。第一届中文系、第二届历史系、第三届教育系、第四届中文系、第五届中文系。前三届学僧已经毕业。一部分毕业生离寺弘化，在其他寺院作住持、监院、法师，管理寺院法务或讲经说法，利益众生；另一部分回到总部普寿寺继续进行佛法的深造，希望进一步提升自身修为，为将来撑起一片佛法天空作更充分的准备。第四、第五届现正在本苑就读。随着硬件建设的逐渐完善，我寺又着手第六届历史学系招生。与此同时，也在筹备招收2009年的佛学研究班。

课程设置：本苑课程设制采取佛法与世法双轨并行的模式，佛学课程主要有：上梦下参老和尚宣讲的《华严经》、《金刚经》、《弥陀经》《大乘地藏十轮经》《弥陀经》等；苑长师父上如下瑞法师宣讲的《四分律比丘尼戒相表记》、《戒学浅释》、《四分律》、《比丘尼钞》、《俱舍论》等。世学课有古代汉语、现代汉语、历代作品选、文字学、哲学、英语、计算机、宗教政策、中国通史、中国近代史、中国现代史等课程，并根据出家众的特点，增加了美术、书法、计算机等课余学习。

为了加强僧伽教学工作，全面提高教育质量，能更好地培养出“爱国爱教、学修并重”德、智、体全面发展的二十一世纪僧伽人才，本苑以学僧为本位，建构有利于学生全面成长的平台，定期组织同学参加“演讲练习”、“英语口语练习”及“写作练习”等提高自身素质的各项活动，鼓励大家积极参与，培养不惧众的胆识，给每人施展才能的机会；并组织同学外出朝圣，以此来增长见闻，提高道心；还时常带领学僧到贫困山区济贫，希望以此来激发“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”的悲心。丰富多样的活动，培养了众人的兴趣，陶冶了个人情操，同时为以后弘法利生，打下了坚定的基础。

(2) 对俗众

少儿：为了培育少儿的慈爱心及智慧之苗；为了丰富在校学生的暑假生活，2007年7月，本苑举办了第一期“少儿养正班”，对养正学员进行了为期三周的传统文化教育和日常礼仪训练。希望借此活动能引导少儿良好礼仪及生活习惯；长养本具慈爱之心；拓展儿童身心智能空间；引领知解并身体力行感恩惜福、慈悲喜舍；全力奉献爱心，共建吉祥和谐社会。通过此次活动，少儿在孝敬父母、尊敬师长、帮助他人、培福惜福等方面有不同的改观，得到社会各界及家长的好评。信众：本苑还对太原、榆次地区的信众举办近十期三皈、五戒授受仪式，随即对之施以三皈教育及五戒学习。此外，还对一部分久学佛法的居士授受了在家菩萨戒，并将正信居士组成了“菩提学习班”。每月定期面授菩萨戒及在家学佛行仪。课程结束后，尚进行相续的讨论。每周末组织学员学习、讨论并定期考试。以此来促进精进修学。

爱心协会简介

首页 > 3+1 僧伽教育工程 > 爱心协会简介

爱心协会户名：榆次菩提爱心协会

帐号：0508012209200040157 中国工商银行晋中市分行迎宾支行

地址：山西省晋中市榆次区俞家路菩提爱心协会 电话：18635017491

菩提爱心协会是由出家众发起、海内外众多热心慈善事业的人士积极推动，于2005年5月在榆次区民政局登记注册的社团法人。会所设在大乘寺对面。

1、协会的性质

集慈善福利事业为一体，由出家僧众来领导、社会人士来护持的、非营利性公益社会团体法人。在“三加一”工程中，协会被定位为对世人的教育机构，附属于大乘寺教育基地。

2、协会的宗旨

遵守宪法、法律法规和国家的政策；遵守社会道德风尚，爱国爱教；筹募慈善基金，造福社会，慈悲济世，利乐众生，推进佛教慈善事业的发展。

3、协会承担的教育任务

- (1) 开设对世人的佛法教育课程；
- (2) 走入社会进行佛法弘传；
- (3) 建设以老人安养为主的“清泰安养园”，推动福利社会化进程，帮助、照顾老弱孤寡等社会弱势群体，为其提供物质帮助的同时用佛法施以精神抚慰。
- (4) 加强与各公益机构及宗教团体之间的联系，就佛法教育事业进行交流与合作。
- (5) 从事符合本会宗旨的其他社会慈善福利事业。

4、协会的管理机构

协会的最高权利机构是会员代表大会；协会的决策机构是理事会（在理事会开会期间，常务理事会议行使理事会的一切权力）。协会的执行机构是由常务理事会议选举出的会长、副会长、秘书长等。各位负责人各尽其责，分工合作。

协会常务理事会议下设“佛法教育部”，专门从事对世人的教育。该教育体系由“经教部”、“大家律仪部”、“三皈五戒部”、“因果典故部”、“高僧传记部”、“祖师大德开示部”等若干部门组成。

作为非营利性的社团法人，菩提爱心协会章程中规定了其非常广泛的善业范围；对世人施以佛法教育，仅为其众多事业中的其中一项。通过该项事业的实施，不似使得信众得到接受佛法次第完全教育的机会，而且也可以积极推动协会其他慈善事业的开展。

清泰园新貌

赞清泰园
观师

清凉如水如月小五台，泰清人静自在老人院，
安住身心念佛真实修，养老送终是老人乐园，
圆满究竟解脱发大愿，快搭极乐世界般若船，
列车登莲化生到彼岸。

时间飞逝，众缘和合，随着修建的逐步完善，感恩菩提爱心协会的发起，众善信的护持，五、一“献爱心植树活动”给清泰园增添了一片绿色，播种了一份和谐，又似一副崭新的画面出现在我们眼前。

进入园区，四栋瓦红色的围屋小二楼自然的坐落在园内，错落有致，晚绿的枣树衬托着小楼，没有加过修饰很自然的融合到了一起。一份祥和与宁静，让我们不禁心生欢喜，一句句佛号从心底涌出，围绕着园区绕念，大家沉浸在禅悦法喜之中，内心与自然的和谐在这里充分体现。

管理机构

清泰园设管理委员会，管理委员会下设佛法教育部、传统文化部、技能培训部、家政管理部、医疗护理部、餐饮服务部、园艺绿化部、若干村委会。

清泰园地址是：大乘寺转清泰园收。

电话：0354—2522093

手机：13613548461

设计蓝图

《阿弥陀经》中描述了极乐世界的依正庄严，因而在规划设计时取其精神。整个建筑群中有水、树、桥、莲花、亭阁等，每村（即单元）分上下两层，每层六户人家。每12户组成一个村。建筑外形以一棵树的形式来与大自然结合，体现天人合一。

园内分地区种植各种草药、蔬菜、花果、它们是清泰园的主要绿化方式。草药的花和本身的气息不仅利于老年人的健康，而且瓜果等纯绿色食品变可创造收入供养老人，适当的体力劳动还能使得老人们更有活力。

每棵树（即一个村）中都设有念佛堂、厨房、洗衣房、会客室、起居室、村长疗、设备间等。树的上方有金银等装饰，树枝为七宝色。整个建筑群中有七宝池，宝池里有八功德水，水中有各色大如车轮的莲花（实际上是莲花造型的船），水不深，人可坐在莲花上，给人以新临西方极乐世界的感觉。

清泰安养园的居民们的生活起居宛如西方净土，足不出户，只需一按电钮，便可聆听美妙的法语，变可送来可口的饭菜，房间办设有检测设备，以便服务人员更好地服务于居民。

清泰安养园里还有一个办公管理区，作为管理人员日常工作、开会、生活的场所；园内设有医疗护理部，该部门的工作人员不仅给居民们看病，而且还教大家调养身体，此外，医生定期对住户进行巡视。医疗护理部提供临终关怀，内设助念堂，告别堂及相关服务设施。园内住众的居住区域划分明确。出家众分男众、女众两部分；在家众分无儿女和有儿女的两部分，无儿女的全部免费；有儿女的根据不同情况分部分免费或不免费，让儿女们不忘孝敬之心。

清泰园还有可利用的沟壑（大峡谷）。以浮雕、绘画、书法等艺术手法对沟壑进行装饰，艺术作品蕴含人的生命历程，具有时间上的连贯性，漫步峡谷，欣赏艺术，感受法味，等走到峡谷的尽头，也就把人的一生经历了一番。

每一个村都塑有一尊庄严的阿弥陀佛像，礼拜瞻仰者必须念够一定数量的佛号，方得见佛。先念若干声，感得村门开启，再念若干声、感得莲花开，如来现。

老人入村居住，家人一定前来探望。为此安养园建立不同层次的佛学教育场所。对于成年人，可以进入园中的佛教音乐影视观看室、念佛堂、禅坐堂等修学场所进行观摩学习；对于儿童，可以施以寓教于乐的佛教活动形式，提供游乐场所。使所有来到这里的人都有机会接受佛法的教育。

清泰园占地300多亩，可以在这里为出家众安排实修的空间。另外，旧有窑洞，也可以成为闭关疗，或者念佛求往生的场所。

根据建筑设计方面的预算，在这幅土地上，可以建20个村，每个村需要资金大约五十万元，发心建村的施主为名誉村长。梦老率先发心建吉祥村，梦老便是吉祥村的名誉村长。深圳静颐茶馆发心建静颐

村。相信随着该项事业的一步步推进，会有更多慈善机构和人士加入进来。

我们的计划是：随缘随分建筑硬体、周密安排完善软体；我们的愿望是：让清泰安养园的居民们真正实现：老有所养，老有所学、病有所医、终有所安。在娑婆世界中展示“极乐净土”。

教育任务

- (1) 为园中住众定期开设：基础佛法讲座及其他世法课程讲座；
为老人开设：佛法、书法、种植、健身等；
为孤儿开设：传统文化、佛法入门、劳动体育、野外训练、音乐舞蹈等；
为员工开设：佛法、营养配餐、医疗护理、家政管理、老年心里等。
- (2) 每日在固定时间带领住众念佛，并针对具体问题进行方便开示；
- (3) 为来园中的义工，探视和参观的人们讲授：佛法中涉及到孝顺父母的经典、因果故事、佛门公案等。
- (4) 为僧众闭关修行实施指导。

性质与宗旨

性质：清泰安养园是一个旨在帮助和照顾老弱孤寡等社会弱势群体，为僧俗二众的老年人提供安养服务，并进行临终佛法教育和引导的非营利性慈善机构。

宗旨：在娑婆世界构建“极乐净土”使僧俗二众老年人老有所养、老有所学、病有所医、终有所安。
缘起 --

人生在世，老病死不可避免，不分贫富贵贱，不论国王长者，皆如是。佛在《阿弥陀经》中讲：西方有极乐世界，生活在那里的众生没有众苦、但受诸乐。我们身在娑婆，心向净土，故而建一个娑婆的“极乐世界”：使老有所养，不仅要给予老人物质上的帮助，还要给予精神上的抚慰；老有所学，不仅给老人提供技能培训，还要给予佛法教育；病有所医，仅在老人生病时提供医疗服务，而且在平时还有专门的服务人员对老人进行健康护理；死有所安，不仅在临终时给予终极关怀，而且在命终后对其遗体也有妥当的安排，按照佛的教导通过对老病死进行如理的安排，变娑婆为净土，故名为“清泰安养园”。

修道为根本，教育为保障，慈善为方便，领导众生觉悟成佛。

Table des figures

1	Les quatre institutions du projet « Trois-Plus-Un »	7
	(a) Le temple Pushou 普寿寺 (© temple Pushou - 2011)	7
	(b) Le temple Dacheng 大乘寺 (© temple Pushou - 2017)	7
	(c) L'association Bodhi Love 菩提爱心协会 (© Amandine Péronnet - 2018)	7
	(d) La maison de retraite Qingtai 清泰安养园 (© Amandine Péron- net - 2018)	7
2	Rurui (如瑞, 1957-) (© temple Pushou - 2011)	10
3	Vues de la cour intérieure du temple Dacheng	32
	(a) En juillet 2017 (© Amandine Péronnet - 2017)	32
	(b) En juillet 2019 (© Amandine Péronnet - 2019)	32
4	Bâtiments consacrés aux départements Huayan, Vinaya, Terre Pure (© temple Pushou - 2011)	55
	(a) <i>Huayan bu</i> 华严部	55
	(b) <i>Lüyan bu</i> 律研部	55
	(c) <i>Jingtu bu</i> 净土部 (<i>nianfo tang</i> 念佛堂)	55
5	Pratique assise du <i>nianfo</i> ou <i>jingzuo nianfo</i> 静坐念佛 au temple Da- cheng (© temple Pushou - 2011)	57
6	Deux nonnes éminentes du xx ^e siècle	73
	(a) Tongyuan (通愿, 1913-1991) (© temple Pushou - 1985)	73
	(b) Longlian (隆莲, 1909-2006) et Rurui (© temple Pushou - 1997)	73
7	Organigramme structurel du temple Dacheng	159
8	Cérémonie de <i>fangsheng</i> , banlieue de Taiyuan (© Amandine Péronnet - 2019)	206
	(a) Bénédiction rituelle	206
	(b) Libération des poissons	206

9	Le temple Guangzhao (© Amandine Péronnet - 2018)	249
10	Calendrier des cérémonies au temple Pushou pour l'année 2015 (© Amandine Péronnet - 2015)	284
	(a) Du 19 février au 16 juillet 2015	284
	(b) Du 17 juillet 2015 au 7 février 2016	284
11	Calendrier des cérémonies au temple Pushou pour l'année 2019 (© Amandine Péronnet - 2019)	285
	(a) Du 5 février au 15 juin 2019	285
	(b) Du 3 juillet 2019 au 24 janvier 2020	285
12	Captures d'écran de billets WeChat faisant usage de représentations patriotiques (© temple Pushou - 2020)	286
	(a) « Moines, nonnes, sans famille, patriotes », juin 2020	286
	(b) Appel à candidature pour la classe d'étude du Vinaya, janvier 2020	286
13	Formulaire d'inscription à <i>Qiansengzhai</i> en tant que <i>yigong</i> (récupéré le 8 juillet 2018)	287
14	Formulaire d'enregistrement en tant que bénévole associatif (© Aman- dine Péronnet - 2018)	288
15	Formulaire d'inscription au camp d'été en tant que <i>yigong</i> (récupéré le 6 juin 2017)	289
16	Emploi du temps du camp d'été 2019 (© Amandine Péronnet - 2019)	290
17	Le projet « Trois-Plus-Un » (document rédigé par le temple, récupéré le 2 juin 2017)	291

Liste des tableaux

1	Répartition des infractions selon le <i>bhikṣuṇī prātimokṣa</i> du Dharmaguptaka Vinaya	49
2	Nombre d'ordinations par an depuis 2009	93
3	Conditions de candidature aux programmes courts de l'Institut des nonnes du mont Wutai en 2019	150
4	Cursus pour les nonnes à l'Institut du mont Wutai	155

Acronymes

ABC Association des Bouddhistes de Chine, Zhongguo fojiao xiehui 中国佛教协会
9, 52, 53, 54, 63, 64, 70, 72, 76, 77, 79, 85, 92, 93, 94, 99, 104, 129, 134, 135,
136, 137, 138, 142, 144, 146, 161, 165, 167, 169, 170, 171, 172, 181, 182, 183,
185, 205, 264

ACB Association Chinoise Bouddhiste, Zhongguo fojiao hui 中国佛教会 52, 54, 110,
134, 165

BLA Bodhi Love Association, Puti aixin xiehui 菩提爱心协会 5, 6, 7, 13, 14, 19,
21, 23, 37, 39, 40, 43, 104, 106, 115, 116, 180, 201, 206, 211, 212, 215, 218, 225,
228, 229, 230, 232, 233, 234, 236, 238, 243, 245, 247, 248, 265, 268, 269, 272

CCPPC Conférence consultative politique du peuple chinois, Zhongguo renmin
zhengzhi xieshang huiyi 中国人民政治协商会议 80, 167

CEIB Centre d'Études Interdisciplinaires sur le Bouddhisme 13

CFPS China Family Panel Studies, Zhongguo jiating zhuizong diaocha 中国家庭追
踪调查 111, 175

CNKI China National Knowledge Infrastructure, Zhongguo zhi wang 中国知网 231

CNRS Centre national de la recherche scientifique 60

CNRTL Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales 60, 106, 171, 173,
189

CRS China Religion Survey, Zhongguo zongjiao diaocha 中国宗教调查 101, 139,
199, 245, 266

DDB Digital Dictionary of Buddhism 43, 104, 226

DDM Dharma Drum Mountain, Fagushan 法鼓山 13, 17, 209, 210, 212, 230

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts, Fagu wenli xueyuan 法鼓文理学院
16, 210

EFEO École Française d'Extrême-Orient 13

GPL Global Philanthropy Leaders 212

Acronymes

INALCO Institut National des Langues et Civilisations Orientales 13

INEB International Network of Engaged Buddhists 202

JO Jeux Olympiques 231, 237

MCU Mahachulalongkornrajavidyalaya University 12

ONG Organisation non gouvernementale 199, 212, 230

PCC Parti Communiste Chinois, Zhongguo gongchandang 中国共产党 194, 196, 198, 200

RPC République Populaire de Chine, Zhonghua renmin gongheguo 中华人民共和国 44, 52, 78, 92, 103, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 139, 200

SARA State Administration for Religious Affairs, Guojia zongjiao shiwuju 国家宗教事务局 53, 139, 147, 200, 251

SLSC Spiritual Life Study of Chinese Residents 111, 112

UNESCO United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization 3

Index des expressions et termes chinois et sanskrits

- adhikaraṇaśamatha*, 49
Aidao tang, 9, 78, 79
aiguo aijiao, 63
aiguo jia, 166
aiguo zhuyi jiaoyu, 165
Amitābha, 56, 57, 59, 158, 249
Amituo fo, 56
Amituo jing, 158
Amitufo shengdan ri, 57
Ānanda, 47
anātman, 217, 218, 223
Anhui, 3
anitya, 217
anju, 5, 47, 61, 85, 260
anju ban, 155
Avalokiteśvara, 32, 56, 214
Avataṃsaka, 55, 58, 59, 66, 73, 129,
153, 158, 213, 214
Bailin Chan si, 198, 212, 252, 268
baipi shu, 110, 139
baishouqijia, 3
Bajing xueyuan, 84, 146, 177
bala, 214
ban
anju ban, 61, 86, 149, 154, 157
benke ban, 135, 143, 154
dazhuan ban, 157
gaoji ban, 151, 154, 155
jushi jingxing ban, 119
lǚxue ban, 143, 166
lǚxue peixun ban, 61, 86, 149, 154,
155
peixun ban, 153
puti xuexi ban, 118
putong ban, 151, 153–155
xiaozhong ban, 153
xuexi ban, 135
yanjiu ban, 143, 145, 153–155
yuke ban, 135, 143, 154, 155
yuyan ban, 153, 155
zhengxin jushi ban, 246
zhongji ban, 143, 151, 153–155
zhuanxiu ban, 143, 153, 155
bao fumu en zhou, 196
bao'en, 196
bao'en yuan, 148
baozheng, 127
bashiba fo, 252
bei, 189
Bei Song, 6

- Beijing shifan daxue, 9
 Beijing Xiaji Aoyunhui, 231
 Beiping daxue, 73
benke, 155, 158
 Bhaiṣajyaguru, 57
 bhikṣu, 46
 bhikṣuṇī, 46, 88
biguan tang, 248
biqiu, 46
biqiuni, 46
 Biqiuni zhuan, 1
 Xu biqiuni zhuan, 1
 Bodhi, 177
bodhicitta, 118, 214
 Bodhidharma, 249
 bodhisattva, 16, 25, 32, 56, 59, 60, 65,
 66, 77, 91, 97, 98, 111, 112,
 114–119, 152, 191, 196, 197,
 202, 213–217, 219–223, 227,
 228, 253, 260, 261, 270
boluomi, 197
bu
 caiwu bu, 148
 fashi bu, 148
 guangxue bu, 62, 157
 houqin bu, 148
 huayan bu, 54, 148, 153, 154
 jiaowu xun dao bu, 148
 jiexue bu, 81, 148, 151, 154
 jingtū bu, 54, 148, 153, 154
 ketang bu, 148
 lüyan bu, 54, 148, 153, 154
 lüyi bu, 148
 puti yuan biancheng bu, 248
 xiujian bu, 148
 yigong bu, 212
 bu pingdeng tiaoyue, 130
 buddhakṣetra, 55
 busa, 49, 115
 bushi, 197

 cakrá, 158
 Chan, 58, 249
 Chan zong, 58
 chan bashiba fo, 118
 chan jing, 56
 chanding, 197
 changshe jigou, 167, 172
 changwulishi, 72
 Changyuan, 77, 78
 chaotai, 251
 Chengdu, 5, 9, 71, 72, 75, 78, 84
 Chengguan, 58
 Chengtian nizhong foxueyuan, 138
 chijie, 197
 Chongshan si, 75
 Chongyang jie, 249
 chujia, 50, 166
 chujia ren, 46, 102
 Chunjie qian fahui, 57
 Chunyi, 172
 chuzhong, 149, 160
 ci, 189
 cibei, 189, 214, 251
 Ciji cishan shiye jijinhui, 199
 cishan, 39, 258
 qita cishan, 245
 cixin, 251
 Cizhou, 55, 73, 74, 83, 84, 87, 146,
 153, 260

- Da Huayan si, 59
 Da shenghuo hui, 16
 Da Xiantong si, 3
daidui zu, 233
 Dajinshan si, 1, 80
dāna, 197
dangdai diyi biqiuni, 77
dangjia, 183
dao, 43, 193
 Dao'an, 251
daochang, 75, 145
 Daoci, 172
 Daoxuan, 49, 83, 95, 96, 152, 226
 Daśabhūmika, 213
 Dasheng Dizang shilun jing, 158
 Dasheng fojiao, 5, 29
dasheng jing lun yanxi, 59
 Dashizhi pusa, 56, 214
 Datong, 9, 75
daxiongbaodian, 56, 62, 66
daxue biye, 251
 Dayuan si, 75, 145
 Dazheng xinxiu dazangjing, 48
 Deng Xiaoping, 9, 52
dengji, 137
dhāraṇī sūtra, 60
 dharma, 8, 10, 20, 45, 50, 55, 66, 69,
 71, 81–83, 96, 98, 104,
 113–116, 133, 146, 147, 158,
 170, 174, 182, 183, 198, 209,
 220, 226, 248, 254
dharmadhātu, 213
dharmadhātu, 213
 Dharmaguptaka, 50, 96
dharmapāla, 226
dhyāna, 197
dhāraṇī sūtra, 60
dijiao, 127
 Dizang pusa, 214
 Duanwu jie, 166
duḥkha, 217
 Dushun, 58

 Emei, 3, 75, 76, 172, 183

fa, 45
 Fagushan, 209
 Fahai si, 9
 Fahua jing, 220
 Fajie, 84
fajie, 213
faming, 50, 113
fangbian, 205, 214, 219
 fangbian li, 219
 fangbian pin, 220
 fangbian shanqiao, 219
 fangbian she shou, 219
 jia xing fangbian, 219
 shanquan fangbian, 219
 zheng fangbian, 219
fangsheng, 6, 201, 206, 272
 Fanwang jing, 91, 116, 152
fatang, 66, 248
fatong shamini, 96
 Faxian, 251
 Faxiang zong, 133
faxin, 118, 214
 Fayin, 76, 92
fayuan, 118
 Fayuan si, 135
 Fazang, 58, 60, 214

- Fazun, 144
feixu, 3
fenyuan, 6, 156
fo, 45, 62
fo dizi, 102
 Foguangshan, 208–210, 212, 250
fojiao, 1
 Fojiao ciji cishan shiye jijinhui, 13, 199
 Fojiao lishihui, 74
 Fojiao nüzhong zhuankan, 177
fojiao tu, 102
fojiao zhongguohua, 167
 Foshuo ba daren jue jing, 152
fosi, 200
fotu, 55
foxue, 39, 132, 133
foxue hui, 107
foxue she, 208
foxueyuan, 39, 130, 133, 137, 142, 146, 263
 chuji foxueyuan, 136
 gaoji foxueyuan, 136, 146
 nizhong foxueyuan, 138
 nizhong foxueyuan fenyuan, 157
 zhongji foxueyuan, 136, 146
fubao, 215
 Fuhu si, 1, 183
fuhuizhang, 9, 167
 Fujian, 80, 134, 145, 172
fumishuzhang, 167, 182
fupin, 245
 Fuzhi, 209, 210
 Fuzhi foxueyuan, 209
 Fuzhou, 80
fuzhuren, 167
gaige kaifang, 9
 Gaṇḍavyūha, 213
 Gaoseng zhuan, 1
 Song gaoseng zhuan, 1
 Xu gaoseng zhuan, 1
gaozhong, 160
gongde, 215
 gongde lin, 107
gongde yi, 86
gongmin, 109
gongseng, 86
gongyang, 86
gongyi cishan shiye, 243
grhapati, 103
 Guangdong, 172
 Guangdong nizhong foxueyuan, 138
 Guanghua si, 226
 Guangji si, 74, 175, 231, 252, 268
guangxue bu, 6
 Guangzhao si, 249
 Guankong, 144
 Guanshiyin pusa, 56, 214
guanxi, 1
 Guanyi, 95
 Guanyin, 183
 Guanyin pusa, 32, 56
 Guifeng si, 75
guiyi, 104
 guiyi fa, 45, 113
 guiyi fo, 45, 113
 guiyi sanbao, 45, 112, 261
 guiyi seng, 45, 113
 guiyi zheng, 104, 113
 Guoji gongyi xueyuan, 212
guojia, 178

- guomin*, 178
guowu bushi, 83, 260
 Guowuyuan xinwen bangongshi, 110
gurudharma, 47, 48, 50, 65, 84, 86, 95,
 145, 174, 177
 Han, 192
 Han Zang jiaoli yuan, 144
hanchuan fojiao jiaowu jiaofeng
weiyuanhui, 167
 Hebei, 172
 Heilongjiang, 73, 153
hexie shehui, 63, 243
 Hong Xiuquan, 51
hongfa, 201, 205, 247, 250, 253, 254,
 269
 Hongyi, 73, 82, 83, 153
 Hu Jintao, 63
 Huadong shifan daxue, 111
 Hualian, 207, 212
 Huayan, 38, 50, 54, 55, 57–60, 74, 83,
 121, 148, 153–155, 214, 259,
 261
 Da Huayan si, 3
 Da Huayan ta, 59
 Dafang guang fo Huayan jing, 58
 Huayan jing, 58, 158
 Huayan si, 9, 75
 Huayan zong, 38, 54
 Hubei, 134, 172
hufa, 226–228, 239, 254, 268
 hufa bumen, 158
 hufa shen, 226
 hufa tang, 227
 Huiyuan, 56, 251
 Hunan, 172
jia, 46, 166
 wujia, 166
 Jianfu Guanyin si, 14
 Jiangsu, 137, 172
 Jiangxi, 80, 172
jiao, 127
jiaoyu, 38, 127, 258
jiasha, 61
jichu shengli weisheng zhishi, 165
jichu xinli weisheng zhishi, 165
jie, 62
 ba guan zhai jie, 115
 ba jie, 112, 115, 261
 chujia pusa jie, 91
 dajie, 9, 50, 91
 dasheng jie, 91
 duofen jie, 113
 erbuseng jie, 75
 fanwang jie, 91
 jie ba, 92
 jie die, 117
 jielü, 4, 48
 juzu jie, 9, 50, 91
 manjie, 114
 pusa jie, 25, 77, 116
 santan dajie, 90, 118, 260
 shaofen jie, 113
 shi chong jie, 91
 shoujie, 45
 sishiba qing jie, 91
 songjie, 49, 260
 wu jie, 112, 261
 zaijia pusa jie, 16, 91, 112, 261
jihua shengyu zhengce, 247
 Jin shizi zhang, 214

- Jinci si, 77, 84
 Jingang jing, 158
 Jingghui, 172
jingjin, 197
 Jinglian si, 73, 84
 Jingtū
 Jingtū zong, 38, 54
 Jinlong si, 78
 Jinzhong, 5, 6, 157
 Jiuhua, 3
jiunian yiwu jiaoyu, 176
jiuseng, 156
jiuzai, 245
 Jixiang, 9, 75, 142, 145, 146, 264
 Jixiang jing, 243
 Jixiang jingshe, 9, 75, 142
jñāna, 214
juan, 58
 Juexing, 172
jushi, 103–107, 109, 111, 112, 120,
 122, 225, 246, 248, 260
 jushi lin, 107, 109
 Kaihui, 74
kalpikāra, 88
kalpikāra, 88
 Kang Youwei, 131
 Kangxi, 51
 karma, 215
karunā, 197
kāṣāya, 61
kāṭhina, 86
ke tang, 66, 88
keshou, 169
kong, 217
 Kongzi, 192
koubei, 170
kṣānti, 197
 Kṣitigarbha, 158, 214
 Laiguo, 83
 Laoren jie, 250
li, 214
 Lianzong nüzhong yuan, 78
lingdao jigou, 167
 Lingjiushan, 209, 210
 Liu Ruiting, voir Mengcan
liu zhai ri, 115
liufa, 95
 Longlian, 4, 9, 12, 38, 44, 63, 70–72,
 74–81, 83–85, 95–100, 121,
 135, 141–146, 160, 167, 184,
 259, 261–263
 Longquan si, 14, 20, 212, 230, 231,
 233, 238, 242, 252, 268
 Luohan si, 245
lü, 76
magga, 217
 Mahāprājapatī Gautamī, 47
 Mahāprājapatī, 47, 48
mahāsattva, 214
 Mahāsthāmaprāpta, 56
 Mahāyāna, 5, 29, 48, 56, 86, 91, 191,
 196, 197, 213, 214, 217,
 219–222, 226, 253, 267, 270
 Mahāsthāmaprāpta, 214
 Maitreya, 214
 Mangala, 252
 Mañjuśrī, 16, 59, 60, 65, 114, 214
 mantra, 196
manyi, 118

- Mao Zedong, 52
meiri yi de, 20, 274
meiyou zhihui de, 106
Mengcan, 153, 158
Mengzi, 192
miaochan banxue, 82, 131
miaochan xingxue, 82, 131
Miaofa lianhua jing, 220
Miaojiang, 172
Miaojixiang si, 156–158
Miaoyin, 3, 4, 76, 145, 147, 263, 274
Mile fo, 214
Mile pusa, 214
Mindong nizhong foxueyuan, 138
Ming, 86, 130, 180, 193, 198, 206
Mingsheng, 172
Minnan foxueyuan, 134
mixin, 106
mofa, 82

namo Amituo fo, 56
Nanlin nisengyuan, 14, 16, 88, 212
Nanputuo si, 63, 198, 212, 234, 242,
252, 268
Nanshan san dabu, 152
Nanshan si, 75
Nenghai, 73, 77, 78, 81, 83, 84, 87, 95,
144, 260
nian, 56
nianfo, 56, 57
 jingzuo nianfo, 57
 nianfo lin, 107
 nianfo tang, 56, 66, 249
nihsangika-pāyantika, 88
nihsangika-pāyantika, 49
nirodha, 217

nirvāṇa, 196
nirvāṇa, 81, 152
Nizhong foxueyuan fenyuan, 6
nong chan bingzhong, 52
nü, 167
nüren, 183
nüxing, 183

Ouyang Jian, 133

pārājika, 91
pārājika, 49
pāramitā, 197, 214, 220
pāyantikā, 49, 87
peixun, 155
peixunban, 146
pizhun, 137
pochu mixin, 82, 132
poṣadha, 86
poṣadha, 49, 86, 89, 115, 119
prajñā, 197
Prajñāpāramitā, 197
praṇidhāna, 214
prātideśanāya, 49
prātimokṣa, 49, 61
 bhikṣuṇī prātimokṣa, 49
pravāraṇā, 86
pravāraṇā, 48, 86, 89
prātimokṣa, 85–88, 91, 115
 bhikṣuṇī prātimokṣa, 49
Pumen si, 14
Puti yuan, 6, 18, 201, 248, 269
Putidamo, 249
Putuo, 3, 34, 172
Putuo xuekan, 136
Puxian pusa, 66, 214

- Puxian xing yuan pin, 66
- Qian, 75
qian seng zhai, 16, 66, 232
- Qifu si, 72, 143
- Qifu si cishan hongfa gongdehui, 72
- Qing, 51, 76, 81, 86, 103, 106, 130,
 131, 133, 141, 180, 194, 197,
 206
- Qingliang, 59
- Quanguo daibiao dahui, 170
- ranxiang fayuan*, 118
- Ren'ai cishan jijinhui, 242
- renjian fojiao*, 198, 202, 205, 207–209,
 211, 244
- renru*, 197
- rensheng fojiao*, 197, 198, 202, 207
- rentong*, 170
- Richang, 209
- Ru fajie pin, 213
- Rufa, 71, 79, 212, 262, 274
- rumo*, 77
- Rurui fashi, 20, 166
 Rurui fashi fayu, 20
- rushi fojiao*, 202
- Ruyi, 71, 72, 79, 143, 262, 274
- śaikṣa*, 49
- Sakyamuni, 47, 55, 57
- Samantabhadra, 66, 214
- saṃsāra, 191, 215
- samudaya*, 217
- san gui wu jie*, 16, 113, 118
- sanbu*, 76
- saṅgha, 4–6, 8, 20, 36, 37, 39, 44–48,
 50–54, 59, 61, 63, 68–71, 73,
 76, 80–84, 86–91, 94, 98, 99,
 104, 105, 107–109, 111–113,
 115–123, 127, 134, 135, 141,
 147, 148, 152, 156, 164,
 166–168, 170–175, 181,
 184–186, 195, 196, 198, 210,
 211, 225, 227, 258–262,
 264–267, 273, 278
- Sanghai Shijie Bolanhui, 231
saṅghāvaśeṣa, 47, 49
- Sanjiayi jiaoyu gongcheng, 2, 5
- seng*, 45
sengqie, 45
- Shaanxi, 9, 75, 80, 145
- shami*, 50
- shamini*, 50
- shan*, 189, 192
cishan, 189, 190
shanju, 189
shanshu, 194
shantang, 194
tongshan hui, 193
weishan, 189
xingshan, 189
- Shancai, 213
- Shandong, 83
- Shanghai, 172
- Shanghai nizhong foxueyuan, 138
- Shangzuo bu, 29
- Shanxi, 1, 3, 6, 8, 9, 63, 72, 75, 79, 80,
 156, 167, 171, 172, 201, 251
- shao er bu quan*, 169
- Shaolin, 249
- Shaolin si, 34, 249
- Shenghui, 172

- shenghuo conglinhua*, 129
 Shengyan, 198, 209, 210
shenpi, 137
shi, 81, 214
 zhengshi, 69
shichamona, 50
shichamoni, 50
shichani, 50
 Shidi jing, 213
shifang conglin, 4, 68, 147
shifang daochang, 4
shifu, 46
shiji, 189
 Shijiamouni fo, 47
 Shijie foxueyuan nüzhong yuan, 182
shishi zhengzhi, 165
 Shoujie shijie fojiao luntan, 182
 Shuangcheng, 73
shuyu, 175
si da tianwang, 209
si she fa, 223
 Sichuan, 3, 5, 9, 72, 75, 77–80, 100,
 135, 138, 142–144, 146, 147,
 154, 160, 172, 178, 244, 245,
 262, 263
 Sichuan nizhong foxueyuan, 9, 72, 78,
 142, 178
 Siddhārtha Gautama, 47
 Sifen lü, 49
 Sifen lü biqiuni jie xiang biaoji, 75
 Sifen lü xingshi chao zichi ji, 152
śikṣamāṇā, 119
śikṣamāṇā, 47, 50, 95–98, 112, 122,
 153
śīla, 197
 Sishi'er zhang jing, 152
 Song, 192
songjing, 16, 58, 251
śrāmaṇera, 50
śrāmaṇerikā, 50, 153
 stūpa, 153
 Sudhana, 213
 Sukhāvātī, 55
sūnyatā, 217
 sūtra, 16, 21, 56, 58, 59, 65, 66, 73, 91,
 116, 129, 152, 153, 158, 160,
 213, 214, 218, 220, 243, 249,
 251, 252
 Suzhou, 137, 212
tai, 3
 beitai, 3
 dongtai, 3
 nantai, 3
 xitai, 3
 zhongtai, 3
 Taiguo mohe zhu la long gong daxue,
 12
 Taihuai, 3
 Taiping, 51, 72, 82, 130
 Taiping cishan gongdehui, 212
 Taiping foxue yuan, 72
 Taiping gongdehui, 72
 Taiping si, 71, 100, 212
 Taiping tianguo, 51
 Taishō Tripitaka, 48
 Taixu, 51, 71, 73, 82, 83, 98, 133–135,
 137, 141, 144–146, 153, 177,
 181, 185, 197, 198, 202, 205,
 207, 208, 222, 253, 263, 267
 Taiyuan, 3, 5, 8, 14, 75, 118, 156, 157,

- 170, 185, 264
 Taiyuan shifanxueyuan, 8, 156
 Tang, 51, 58, 192
 Tanxu, 73, 83, 84, 153
 Theravāda, 29, 84, 144, 152, 213
 Tianjin, 14
tianwang dian, 66
tidu, 50
 Tiexiang si, 1, 75, 78, 79, 84, 95, 143
tingcong anpai, 233
 Tongyuan, 4, 9, 12, 38, 44, 55, 57, 59,
 63, 70–80, 83–85, 98, 99, 121,
 135, 141, 142, 144–147, 153,
 160, 167, 181, 184, 259,
 261–263
 Tongjiao si, 74, 84, 145
 Tzu Chi, 13, 199, 204, 207–213, 222,
 223, 230, 234, 241, 252, 267,
 272
 Ullambana, 16, 59, 86
upāsaka, 45, 103, 104, 113, 116
upāsikā, 45, 103, 104, 113
upāya, 214, 219–221
upāya-kauśalya, 219
 Vajrayāna, 226
varṣa, 85
 Vinaya, 4, 6, 7, 9, 11, 12, 43, 44,
 48–50, 54, 55, 58, 61–65, 67,
 69, 70, 73, 74, 76, 79, 81–90,
 94–96, 98–100, 118, 121–123,
 140–157, 160, 166, 169, 171,
 174, 185, 226, 259–265, 273
 Dharmaguptaka Vinaya, 48, 49,
 74, 75, 80, 81, 84, 86, 87, 91,
 95, 152, 160
 Mūlasarvāstivāda Vinaya, 48, 49,
 84
 Pāli Vinaya, 49
vīrya, 197
wanke, 16
weichengnianren, 251
 Weihang, 181
 Weijue, 209
 Weishi zong, 133
 Weixin, 18, 19
 Weiyi biaoyan, 16, 61
weiyuanhui, 148
 Wende, 180
 Wenshu pusa, 59, 214
 Wenshu pusa shengdan qifu fahui, 16,
 65
 Wenshu yuan, 75, 78
 Wenshushili fabaozang tuoluoni jing,
 60
 Wenzhou, 71
wuchang, 217
 Wuchang foxueyuan, 134, 144
 Wuchang foxueyuan nūzhong yuan,
 134, 144, 177, 181
 Wuhan, 134, 177, 181
 Wulang miao, 74
 Wuliangshou jing, 56
 Wutai, 1, 3–5, 8, 9, 14–16, 34, 37–39,
 54, 58–60, 66, 71, 74–78, 81,
 122, 127, 129, 130, 136, 138,
 141, 142, 145–148, 153, 154,
 157, 160, 161, 164–167, 169,
 170, 172, 173, 179, 184, 185,
 201, 236, 251, 263–266

- Wutaishan fojiao guoji yanjiu yuan, 14
 Wutaishan foxueyuan, 138
 Wutaishan wenhua shuyuan, 148
wuwo, 217
- Xi Jinping, 32
 Xi'an, 145
xialingying, 6, 229
 daxuesheng xialingying, 250
 qingshaonian xialingying, 250
 qinzi xialingying, 250
- Xiamen, 134, 212
 Xian'er, 20
 Xian'er jiqiseng, 20
- Xianfan, 20
xiang ba, 91
- Xiangguang si, 1, 4, 63, 208
xiangruiyimo, 77
xianji, 168
xin nüxing, 178
xin shidai, 156, 167, 170
- Xincheng, 172
 Xindao, 209
 Xingci, 83
xingtong shamini, 96
- Xingyun, 198, 208, 209, 212, 250
xinseng, 156
xiu, 43, 129, 130, 134, 263
xiudao, 37, 43, 258
xiuxing, 43
xue, 129, 130, 134, 263
xue xiu yitihua, 129, 143
xuebu
 fofa xuebu, 158
 shifa xuebu, 158
- Xuecheng, 172
xuejie tang, 84, 141
xueseng, 135, 176
xueshi ni, 176
xuetang, 142
 Xunzi, 192
 Xuyun, 73, 80, 83, 153
- Yanci, 183
 Yang Wenhui, 107, 133, 141
 Yangzi, 212
yanjiu, 155
 Yaoshi fo, 57
yi jie wei shi, 81
yi'en tang, 75
yigong, 6, 175, 228–240, 244, 250, 252,
 254, 255, 268–270
yigong fuwu she, 212
yigong peixun, 230
- Yihetuan, 131
 Yihetuan yundong, 131
 Yijiao jing, 152
 Yijin jing, 249
yiliao zu, 233
yingjie gaozhong biye, 251
- Yinguang, 83
yingyuan, 251
 Yinkong, 79
 Yinshun, 198, 207, 208
 Yintuoluo wang, 214
yinshi kanxing, 248
yixing, 189
- Yogācāra, 133
 Yogācāra, 133
 Yongshou, 172
 Yongxin, 34
 You Yongkang, voir Longlian

- Youposai jie jing, 116
 Yuan laofashi wangsheng jinian ri, 57
yuafen, 1
 Yuanying, 83
 Yuanzhao, 152
 Yuci, 6
 Yufo si, 175, 198, 237
 Yujia xingpai, 133
 Yulanpen fahui, 16, 59

zai xiao daxuesheng, 251
zaijia ren, 46
zaijiaren, 102
zaijian fotang, 20, 21
zanyu, 170
zaoke, 16
 Zhai Yaochen, voir Tongyuan
zhaiqu, 176
 Zhang Zhidong, 131
 Zhao Puchu, 77, 129, 142, 205
 Zhaohui, 203
zhaosheng jianzhang, 143
 Zhejiang, 3, 102, 145, 245
zheng, 69
 zhengdao, 69
 zhengfa, 69
 zhengxin, 69, 105
 zhengzong, 69
 zhenque, 69
 Zhengyan, 198, 207–209, 213, 220
 Zhengci, 172
zhengxin jushi peixunban, 178
 Zhenrong si, 153
zhihui, 197
zhihui ri, 65
 Zhiyan, 58

zhiyuanzhe, 229, 231
 Zhonggong zhongyang tongyi
 zhanxian gongzuo bu, 200
zhongguo biqiuni de daibiao, 182
 Zhongguo fojiao siyuan minglu, 138
 Zhongguo foxueyuan, 53, 135, 171
 Zhongguo guojia diaocha shujuku,
 200, 254
 Zhongguo Renmin daxue, 13
zhongguo tese shehuizhuyi xin shidai,
 170
 Zhongguo Wutaishan nizhong
 foxueyan, 5, 138
 Zhonghua minguo, 51
 Zhongtai Chan si, 209
 Zhongtaishan, 209
 Zhu Xi, 192
 Zhuangzi, 193
zhucan, 245
 Zhulin si, 14
zhuren, 167
zhuxue, 245
 Zichi ji, 152
ziji, 218
zisun miao, 4
zizi, 86
zong, 55
zongjiao, 28, 110, 120, 127
 zongjiao changsuo, 245
 zongjiao huodong chuangsuo, 101
 zongjiao jiaozhi renyuan, 168
 zongjiao shiwu tiaoli, 64
 zongjiao zhengce fagui, 165
 zongjiao zhongguohua, 32
 Zongmi, 58

zu, 226

baodao zu, 233

cheliang zu, 232

fahui hufa zu, 227

gongde jin zu, 226

houqin zu, 233

ke tang zu, 226

liutong zu, 227

mishu zu, 232

paiwei zu, 226

qingli changdi zu, 232

shenghuo zu, 233

sheying zu, 232

xuanchuan zu, 233

yiliao zu, 233

yunshu zu, 233

zhaitang zu, 227

zhiqin zu, 232

zhujiao zu, 233

Références bibliographiques

Sources primaires

CBETA, éd. 2016. “Sifenlü” 四分律 [Dharmaguptaka Vinaya]. Visité le 26 juin 2019. <http://tripitaka.cbeta.org/T22n1428>.

Daoxuan 道宣. 2016. “Sifenlü shanfan buque xingshi chao” 四分律刪繁補闕行事鈔 [Commentaire du Dharmaguptaka Vinaya]. Visité le 26 juin 2019. <http://tripitaka.cbeta.org/T40n1804>.

Sources secondaires

Asad, Talal. 1986. “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”. In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. by Clifford, James and Marcus, George E., 141–164. Berkeley: University of California Press.

Ashiwa, Yoshiko. 2009. “Positioning Religion in Modernity: State and Buddhism in China”. In *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, ed. by Ashiwa, Yoshiko and Wank, David L., 43–73. Stanford: Stanford University Press.

———. 2015. “The Revival of Nun Ordination of The Theravada Tradition in Sri Lanka: A Landscape of the Culture in the Contemporary World”. *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 46 (1): 19–40.

Ashiwa, Yoshiko, and David L. Wank. 2005. “The Globalization of Chinese Buddhism: Clergy and Devotee Networks in the Twentieth Century”. *International Journal of Asian Studies* 2 (2): 217–237.

- Ashiwa, Yoshiko, and David L. Wank. 2006. "The Politics of a Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China". *The Journal of Asian Studies* 65 (2): 337–359.
- Aviv, Eyal. 2020. *Differentiating the Pearl from the Fish-Eye: Ouyang Jingwu and the Revival of Scholastic Buddhism*. Leiden, Boston: Brill.
- Badaoui, Anissa. 2011. « Les volontaires de solidarité internationale : entre bénévoles et professionnels ». *Vie sociale et traitements* 109 (1) : 52-57.
- Baptandier, Brigitte. 2010. « La Chine, vue d'un point de vue anthropologique ». *Études chinoises* : 219-233.
- Barlow, Tani E. 2004. *The Question of Women in Chinese Feminism*. Durham: Duke University Press.
- Barnes, Nancy S. 1987. "Women in Buddhism". In *Women in World Religions*, ed. by Sharma, Arvind, 105–134. New York: State University of New York Press.
- Barrett, Tim H., and Francesca Tarocco. 2012. "Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the Term *Zongjiao*". In *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, ed. by Krech, Volkhard and Steinicke, Marion, 307–319. Leiden, Boston: Brill.
- Barrett, Timothy H. 2010. "Finding a Place for Mountains in Chinese Religion: Bibliographic and Ethnographic Perspectives". *Journal of Chinese Studies* , no. 51: 357–374.
- Bartolomeusz, Tessa J. 1994. *Women under the Bō Tree: Buddhist Nuns in Sri Lanka*. New York: Cambridge University Press.
- Beaud, Stéphane, et Florence Weber. 2010. *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*. Paris : La Découverte.
- Bei Xin 悲心. 1994. "Lüfeng qingliang—fang Wutaishan nizhong san daochang" 律风清凉—访五台山尼众三道场 [L'usage du Vinaya au mont Qingliang : enquête sur trois temples de nonnes de Wutaishan]. *Wutaishan yanjiu* 五台山研究, n° 4 : 29-34.
- Bensa, Alban. 1995. « De la relation ethnographique. À la recherche de la juste distance ». *Enquête*, n° 1 : 131-140.

- Bianchi, Ester. 2001. *The Iron Statue Monastery: “Tiexiangsi”, a Buddhist nunnery of Tibetan tradition in contemporary China*. Firenze: L. S. Olschki.
- . 2009. “The ‘Chinese lama’ Nenghai (1886-1967): Doctrinal tradition and teaching strategies of a Gelukpa master in Republican China”. In *Buddhism Between Tibet and China*, ed. by Kapstein, Matthew, 295–346. Somerville: Wisdom Publications.
- . 2011. «Le monache buddhiste agli albori del ventunesimo secolo». *Mondo Cinese*, n. 146: 188–201.
- . 2014. «Quando rigore e rigenerazione si incontrano: Procedure di ordinazione e disciplina monastica nell’ambito del revival del Buddhismo cinese contemporaneo». In *Il liuto e i libri: Studi in onore di Mario Sabattini*, Edizioni Ca’ Foscari, a cura di Abbiati, Magda e Greselin, Federico, 53–65. Venezia: Ca’ Foscari.
- . 2017a. “Subtle Erudition and Compassionate Devotion: Longlian, ‘The Most Outstanding Bhikṣuṇī’ in Modern China”. In *Making Saints in Modern China*, ed. by Ownby, David, Goossaert, Vincent, and Ji, Zhe, 272–311. New York: Oxford University Press.
- . 2017b. “Yi jie wei shi 以戒為師 : theory and practice of monastic discipline in modern and contemporary Chinese Buddhism”. *Studies in Chinese Religions* 3 (2) : 111-141.
- . 2018. «Buddhismo». In *Fili di Seta: Introduzione al pensiero filosofico-religioso dell’Asia*, Astrolabio Ubaldini Edizioni, 401–461. Roma: Donatella Rossi.
- . 2019. “‘Transmitting Precepts in Conformity with the Dharma’: Restoration, Adaptation and Standardization of Ordination Procedures”. In *Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions*, Ji, Zhe and Fisher, Gareth, and Laliberté, André, 152–170. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- . 2020. “Understanding jielü 戒律 : The Resurgence and Reconfiguration of Vinaya-Related Concepts in Modern China”. In *Critical Concepts and Methods for the Study of Chinese Religions II : Intellectual History of Key Concepts*, sous la dir. de Scott, Gregory Adam et Travagnin, Stefania, 55-80. Berlin, Boston : De Gruyter.

- Bingenheimer, Marcus. 2007. "Some Remarks on the Usage of Renjian Fojiao and the Contribution of Venerable Yinshun to Chinese Buddhist Modernism". In *Development and Practice of Humanitarian Buddhism: Interdisciplinary Perspectives*, ed. by Hsu, Mutsu, Chen, Jinhua, and Meeks, Lori, 141–161. Hua-lien: Tzu Chi University Press.
- Birnbaum, Raoul. 2003a. "Buddhist China at the Century's turn". *The China Quarterly*, no. 174: 428–450.
- . 2003b. "Master Hongyi Looks Back: A Modern Man Becomes a Monk in Twentieth-Century China". In *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, ed. by Heine, Steven and Prebish, Charles, 75–124. New York: Oxford University Press.
- . 2016. "Two Turns in the Life of Master Hongyi, a Buddhist Monk in Twentieth-Century China". In *Making Saints in Modern China*, ed. by Ownby, David, Goossaert, Vincent, and Ji, Zhe, 161–208. New York: Oxford University Press.
- Brox, Trine, and Elizabeth Williams-Oerberg. 2017. "Buddhism, Business, and Economics". In *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, ed. by Jerryson, Michael K., 504–517. New York: Oxford University Press.
- Buswell, Robert E., and Donald S. Lopez. 2014. *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Caillet, Laurence. 2006. « Introduction ». *Ateliers* 30 : 9-34.
- Caillet, Laurence, et Raymond Jamous. 2001. « Religion et rituel ». In *Ethnologie*, sous la dir. de Segalen, Martine, 47-69. Paris : Armand Colin.
- Campo, Daniela. 2013. *La construction de la sainteté dans la Chine moderne : la vie du maître bouddhiste Xuyun*. Paris : Les Belles Lettres.
- . 2017. "A Different Buddhist Revival : The Promotion of Vinaya (jielü 戒律) in Republican China". *Journal of Global Buddhism* 18 (0) : 129-154.
- . 2019. "Bridging the Gap: Chan and Tiantai Dharma Lineages from Republican to Post-Mao China". In *Buddhism after Mao: negotiations, continuities, and reinventions*, ed. by Ji, Zhe, Fisher, Gareth, and Laliberté, André, 123–151. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- . 2020. “Chinese Buddhism in the post-Mao era: preserving and reinventing the received tradition”. In *Handbook on Religion in China*, ed. by Feuchtwang, Stephan, 255–280. Cheltenham, Northampton: Edward Elgar.
- Carter, James. 2011. *Heart of Buddha, Heart of China: The Life of Tanxu, a Twentieth-Century Monk*. New York: Oxford University Press.
- Chandler, Stuart. 2004. *Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Chau, Adam Yuet. 2011. “Modalities of Doing Religion”. In *Chinese Religious Life: Culture, Society, and Politics*, ed. by Palmer, David A., Shive, Glenn, and Wickeri, Philip, 67–84. Oxford: Oxford University Press.
- Chen Bing 陈兵 et Deng Zimei 邓子美. 2000. *Ershi shiji zhongguo fojiao* 二十世纪中国佛教 [Le bouddhisme chinois du vingtième siècle]. Beijing 北京 : Minzu chubanshe 民族出版社.
- Chen, Chiung Hwang. 2011. “Feminist Debate in Taiwan’s Buddhism: The Issue of the Eight Garudhammas”. *Journal of Feminist Scholarship*, no. 1: 16–32.
- Chen Lai 陈来. 2000. *Zhuzi Zhexue Yanjiu* 朱子哲学研究 [Recherche sur la philosophie de Zhu Xi]. Shanghai 上海 : Huadong Shifan Daxue Chubanshe 华东师范大学出版社.
- Chen Shiqiang 陈士强. 2015. “Yuanshi fojiao de sengtuan zhidu xu yao” 原始佛教的僧团制度叙要 [La nécessaire narration du système monastique du bouddhisme originel]. *Putuo xuekan* 普陀学刊 2 : 3-23.
- Cheng, Wei-Yi. 2006. *Buddhist nuns in Taiwan and Sri Lanka. A critique of the feminist perspective*. London, New York: Routledge.
- Chiu, Tzu-Lung. 2014. “Rethinking the precept of not taking money in contemporary Taiwanese and Mainland Chinese Buddhist nunneries”. *Journal of Buddhist Ethics* 21: 9–56.
- . 2015. “The practice of fasting after midday in contemporary Chinese nunneries”. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 9: 57–89.
- . 2016. *Contemporary Buddhist nunneries in Taiwan and mainland China: a study of Vinaya practices*. PhD thesis, Ghent University.

- Chiu, Tzu-Lung. 2017. “An Overview of Buddhist Precepts in Taiwan and Mainland China”. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 13: 150–196.
- . 2019. “Bodhisattva Precepts and Their Compatibility with Vinaya in Contemporary Chinese Buddhism: A Cross-Straits Comparative Study”. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 17: 193–224.
- Chiu, Tzu-Lung, and Ann Heirman. 2014. “The Gurudharmas in Buddhist Nunneries of Mainland China”. *Buddhist Studies Review* 31 (2): 241–272.
- Cizhou 慈舟. 2004. *Cizhou chanshi jinian wenji*. 慈舟禅师纪念文集 [Recueil d'oeuvres en mémoire du maître Chan Cizhou]. 6 vols. Beijing 北京 : Zhongguo shehui kexueyuan 中国社会科学院.
- Clarke, Shayne. 2015. “Vinayas”. In *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, ed. by Silk, Jonathan A., 1: 60–87. Leiden, Boston: Brill.
- Cleary, Thomas. 1983. *Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-Yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Cochini, Christian. 2015. *50 grands maîtres du bouddhisme chinois : Moines éminents du Mahayana*. Montrouge : Bayard.
- Cole, Alan R. 1998. *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*. Stanford: Stanford University Press.
- Cooke, Susette. 2009. “‘Religious work’: Governing religion in reform-era China”. In *China's Governmentalities: Governing Change, Changing Government*, ed. by Jeffreys, Elaine, 125–150. London, New York: Routledge.
- Cornu, Philippe. 2006. *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*. Paris : Seuil.
- Debreczeny, Karl. 2011. “Wutai shan: Pilgrimage to Five-Peak Mountain”. *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, no. 6: 1–133.
- Demiéville, Paul. 1970. « Le bouddhisme chinois ». In *Histoire des religions : tome 1*, sous la dir. de Puech, Henri-Charles, 1249-1319. Paris : Gallimard.
- Denton-Jones, Alison. 2010. *A Modern Religion? The State, the People, and the Remaking of Buddhism in Urban China Today*. PhD thesis, Harvard University.
- Dericquebourg, Régis. 2007. « Max Weber et les charismes spécifiques ». *Archives de sciences sociales des religions*, n° 137 : 21-41.

- DeVido, Elise A. 2009. “The Influence of Chinese Master Taixu on Buddhism in Vietnam”. *Journal of Global Buddhism*, no. 10: 413–458.
- . 2010. *Taiwan’s Buddhist Nuns*. New York: State University of New York Press.
- . 2015. “Networks and Bridges: Nuns in the Making of Modern Chinese Buddhism”. *The Chinese Historical Review* 22 (1): 72–93.
- Ding Gang 丁钢. 2010. *Zhongguo fojiao jiaoyu* 中国佛教教育 [L’éducation bouddhiste chinoise]. Chengdu 成都 : Sichuan jiaoyu chubanshe 四川教育出版社.
- Ding Jihua 丁继华, Guo Tianyu 国天宇 et Liu Ding 刘婷. 1999. *Zhongguo chuantong yang sheng zhen dian* 中国传统养生珍典 [Les rares textes canoniques sur la santé dans la tradition chinoise]. Beijing 北京 : Renmin tiyu chubanshe 人民体育出版社.
- Duchesne, Sophie. 2000. « Pratique de l’entretien dit ‘non-directif’ ». In *Les méthodes au concret. Démarches, formes de l’expérience et terrains d’investigation en science politique*, sous la dir. de Bachir, Myriam, 9-30. Presses Universitaires de France.
- Faure, Bernard. 2003. *The Power of Denial: Buddhism, Purity and Gender*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Federman, Asaf. 2009. “Literal Means and Hidden Meanings: A New Analysis of Skillful Means”. *Philosophy East and West* 59 (2): 125–141.
- Feuchtwang, Stephan D. R. 2010. *The anthropology of religion, charisma, and ghosts: Chinese lessons for adequate theory*. Religion and society. Berlin, New York: W. de Gruyter.
- Fisher, Gareth. 2014. *From comrades to bodhisattvas: moral dimensions of lay Buddhist practice in contemporary China*. Honolulu: University of Hawai i Press.
- . 2020. “From Temples to Teahouses: Exploring the Evolution of Lay Buddhism in Post-Mao China”. *Review of Religion and Chinese Society* 7: 34–61.
- Galmiche, Florence. 2015. “‘Upgrading’ Buddhism? Methods from the Business World in South Korean Buddhism”. *The Review of Korean Studies* 18 (2): 35–61.

- Ge Zhaoguang 葛兆光. 2010. “Zijia baozang de shi’erfude—wan Qing jiuyi weishi dianji you Riben fanchuan Zhongguo zhi yingxiang” 自家宝藏的失而复得—晚清久佚唯识典籍由日本反传中国之影响 [Perte et récupération des recueils d’enseignements bouddhistes : l’influence de la retransmission des textes Weishi disparus depuis le Japon vers la Chine à la fin des Qing]. *Shixue jikan* 史学集刊, n° 1 : 66-71.
- Geertz, Clifford. 1972. « La religion comme système culturel ». In *Essais d’anthropologie religieuse*, 19-66. Paris : Gallimard.
- Gellner, David N. 1990. “Introduction: What Is the Anthropology of Buddhism About?” *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 21 (2): 95–112.
- Giddens, Anthony. 1987. *La Constitution de la société*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Gildow, Douglas. 2016. *Educating Chinese Buddhist Monastics in the People’s Republic of China: Seminaries, Academia, and the State*. PhD thesis, Princeton University.
- . 2020. “Questioning the Revival: Buddhist Monasticism in China since Mao”. *Review of Religion and Chinese Society* 7: 6–33.
- Goldfuss, Gabriele. 2001. *Vers un bouddhisme du XXe siècle : Yang Wenhui (1837-1911), réformateur laïque et imprimeur*. Paris : Collège de France.
- Gombrich, Richard F. 1971. *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Oxford University Press.
- Gomes, Jacquetta. 2004. “The development and use of the Eight Precepts for lay practitioners, Upasakas and Upasikas in Theravada Buddhism in the West”. *Contemporary Buddhism* 5 (1): 47–63.
- Goossaert, Vincent. 2000. *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, Vie des communautés*. Paris : Albin Michel.
- . 2005a. “State and Religion in Modern China: Religious Policy and Scholarly Paradigms”. Paper for the Panel “State and Society”, “Rethinking Modern Chinese History: An International Conference to Celebrate the 50th Anniversary of the Institute of Modern History”, Academia Sinica, Taipei, Republic of China.

- . 2005b. “The Concept of Religion in China and the West”. *Diogenes* 52 (1): 13–20.
- . 2008. “Mapping Charisma among Chinese Religious Specialists”. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 12 (2): 12–24.
- . 2011. « Détruire les temples pour construire les écoles : reconstitution d’un objet historique ». *Extrême-Orient Extrême Occident* 33 : 35-51.
- , trad. 2012. *Livres de morale révélés par les dieux* 善書八種. Bibliothèque chinoise. Paris : les Belles lettres.
- Goossaert, Vincent, and David A. Palmer. 2011. *The Religious Question in Modern China*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Goulet, Jean-Guy. 2011. « Trois manières d’être sur le terrain : une brève histoire des conceptions de l’intersubjectivité ». *Anthropologie et Sociétés* 35 (3) : 107-125.
- Grant, Beata. 1999. “The Red Cord Untied: Buddhist Nuns in Eighteenth-Century China”. In *Buddhist women across cultures: Realizations*, ed. by Lekshe Tsomo, Karma, 91–103. Albany, New York: State University of New York Press.
- Groner, Paul. 2018. “The Bodhisattva Precepts”. In *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, ed. by Cozort, Daniel and Shields, James Mark, 29–50. Oxford: Oxford University Press.
- Gross, Rita. 1981. “Feminism from the Perspective of Buddhist Practice”. *Buddhist-Christian Studies* 1: 73–82.
- . 1993. *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism*. 365. New York: State University of New York Press.
- Guggenmos, Esther-Maria. 2017. *‘I believe in Buddhism and Travelling’ - Denoting Oneself a Lay Buddhist in Contemporary Urban Taiwan*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Hammerstrom, Erik J. 2020. *The Huayan University Network: The Teaching and Practice of Avatamsaka Buddhism in Twentieth-Century China*. New York: Columbia University Press.

- Han Qi 韩琪. 2014. “Rushi qian xiu : dui Beijing diqu san suo gaoxiao daxuesheng fojiaotu shenghuo yangshi de yanjiu” 入世潜修：对北京地区三所高校大学生佛教徒生活样式的研究 [Entrer dans le monde et cacher sa pratique : recherche sur le mode de vie des étudiants bouddhistes de trois universités dans la préfecture de Pékin]. *Zongjiao shehuixue* 宗教社会学 2 : 112-143.
- Handlin Smith, Joanna F. 1987. “Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch’ing”. *The Journal of Asian Studies* 46 (2): 309–337.
- . 1999. “Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination”. *The Journal of Asian Studies* 58 (1): 51–84.
- . 2009. *The Art of Doing Good: Charity in Late Ming China*. Berkeley: University of California Press.
- Harris, Elizabet J. 1999. “The Female in Buddhism”. In *Buddhist Women across Cultures*, ed. by Lekshe Tsomo, Karma, 49–65. Albany: State University of New York Press.
- Havnevik, Hanna. 1989. *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality*. Oslo: Norwegian University Press.
- He Jianming 何建明. 1998a. “Cong Qihuan jingshe dao Wuchang foxueyuan” 从祇洹精舍到武昌佛学院 [De l’ermitage Jetavana à l’Institut Wuchang]. *Jindaishi yanjiu* 近代史研究, n° 4 : 112-130.
- . 1998b. “Jindai Zhongguo fojiao de nüxing guan” 近代中国佛教的女性观 [Le bouddhisme chinois moderne et sa vision des femmes]. *Buddhist Studies* 佛学研究, n° 0 : 289-294.
- . 1999. “Zhongguo jindai de fojiao nüzhong jiaoyu” 中国近代的佛教女众教育 [L’éducation des femmes bouddhistes en Chine moderne]. *Zhongguo wenhua* 佛教文化, n° 6 : 57-59.
- Heirman, Ann. 2002. *Rules for nuns according to the Dharmaguptakavinaya: The Discipline in Four Parts*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- . 2007. “Vinaya: from India to China”. In *The Spread of Buddhism*, ed. by Heirman, Ann and Bumbacher, Stephan P., 167–202. Brill.

- . 2008. “Where is the Probationer in the Chinese Buddhist Nunneries?” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 158 (1): 105–137.
- . 2009. “Speech is silver, silence is golden? Speech and silence in the Buddhist Samgha”. *The Eastern Buddhist* 40 (1-2): 63–92.
- . 2011. “Buddhist Nuns: Between Past and Present”. *Numen* 58: 603–631.
- Heirman, Ann, and Stephan Peter Bumbacher. 2007a. “Introduction: The Spread of Buddhism”. In *The Spread of Buddhism*, ed. by Heirman, Ann and Bumbacher, Stephan Peter, 1–14. Leiden, Boston: Brill.
- , eds. 2007b. *The Spread of Buddhism*. Leiden, Boston: Brill.
- Heller, Natasha. 2014. “Bodhisattva Cults in Chinese Buddhism”. In *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, 221–238. Chichester: Wiley Blackwell.
- Henry, Phil. 2013. *Adaptation and Developments in Western Buddhism: Socially Engaged Buddhism in the UK*. London, New York: Bloomsbury.
- Hershatter, Gail. 2007. *Women in China's Long Twentieth Century*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris : Les Editions du Cerf.
- . 1999. *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement*. Paris : Flammarion.
- Hsiao, Hsin-Huang Michael, et David Schak. 2005. « Les organisations bouddhistes socialement engagées à Taiwan ». *Perspectives chinoises*, n° 88 : 45-58.
- Huang, Weishan. 2016. “WeChat Together about Buddha: The Construction of Sacred Space and Religious Community in Shanghai through Social Media”. In *Religion and Media in China: Insights and Case Studies from the Mainland, Taiwan and Hong Kong*, ed. by Travagnin, Stefania, 110–128. London: Routledge.
- . 2017. “Public Buddhist Philosophy: Civil Engagement and Discursive Space among a Religious Group in Shanghai”. In *Popular Publics and the Quest for Justice in Contemporary China*, ed. by Brandtstädter, Susanne and Steinmullar, Hans, 124–138. London, New York: Routledge.

- Huang, Weishan. 2018. “The Place of Socially Engaged Buddhism in China: Emerging Religious Identity in the Local Community of Urban Shanghai”. *Journal of Buddhist Ethics* 25 (Special Issue: Buddhism and Politics): 531–568.
- Huang Weishan 黄维珊. 2019. “Dushi fojiao xin mao —guanyu dushi zhiyuan fuwu he yi siyuan wei zhongxin de yigong” 都市佛教新貌—关于都市志愿服务和以寺院为中心的义工 [La nouvelle apparence du bouddhisme urbain. À propos du service bénévole et du bénévolat dans les temples en métropole]. In *You zhu si qu, rao yi zhongsheng —dushi fojiao de honghua moshi* 游诸四衢，饶益众生—都市佛教的弘化模式, sous la dir. de Juexing 觉醒, 129-148. Beijing 北京 : Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社.
- Huchet, Jean-François, and Sébastien Billioud, eds. 2007. “Creating a Harmonious Society”. *Perspectives chinoises* (3).
- Ip, Hung-yok. 2015. “Buddhist Activism and Chinese Modernity”. *Journal of Global Buddhism* 10: 145–192.
- Jackson, Roger R. 1982. “Terms of Sanskrit and Pali Origin Acceptable as English Words”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 5 (2): 141–142.
- Ji, Zhe. 2004. « La nouvelle relation État-bouddhisme ». *Perspectives chinoises*, n° 84 : 2-10.
- . 2008. “Secularization as Religious Restructuring: Statist Institutionalization of Chinese Buddhism and Its Paradoxes”. In *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, ed. by Yang, Mei-hui Mayfair, 233–260. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- , éd. 2011a. « Religion, éducation et politique en Chine moderne ». *Extrême-Orient Extrême-Occident* (33).
- . 2011b. « Introduction : le jiao recomposé. L'éducation entre religion et politique dans la modernité chinoise ». *Extrême-Orient Extrême-Occident* 33 : 5-34.
- . 2011c. « Religion, jeunesse et modernité : Le camp d'été, nouvelle pratique rituelle du bouddhisme chinois ». *Social Compass* 58 (4) : 525-539.
- . 2012. “Chinese Buddhism as a Social Force: Reality and Potential of Thirty Years of Revival”. *Chinese Sociological Review* 45 (2): 8–26.

- . 2013a. « Débats en Chine sur la sécularisation : un état des lieux ». *Monde chinois-nouvelle Asie* 35 : 46-54.
- . 2013b. “Zhao Puchu and His Renjian Buddhism”. *The Eastern Buddhist* 44 (2): 35–58.
- . 2015. “Buddhist Institutional Innovations”. In *Modern Chinese Religion II: 1850 - 2015*, ed. by Goossaert, Vincent, Kiely, Jan, and Lagerway, John, 729–766. Leiden: Brill.
- . 2016. *Religion, modernité et temporalité : Une sociologie du bouddhisme Chan contemporain*. Paris : CNRS Editions.
- . 2019. “Schooling Dharma Teachers: The Buddhist Academy System and Sangha Education”. In *Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions*, ed. by Ji, Zhe, Fisher, Gareth, and Laliberté, André, 171–209. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Ji Zhe 汲喆. 2009. “Fuxing sanshi nian : dangdai zhongguo fojiao de jiben shuju” 复兴三十年 : 当代中国佛教的基本数据 [Trente ans de renouveau : les chiffres essentiels du bouddhisme chinois contemporain]. *Fojiao guan cha* 佛教观察, n° 5 : 8-15.
- . 2014. “Daoyan : Jushi fojiao de shehuixue wenti” 导言 : 居士佛教的社会学问题 [Introduction : Les questions sociologiques relatives au bouddhisme laïc]. *Zongjiao shehuixue* 宗教社会学 2 : 85-89.
- Ji, Zhe, Gareth Fisher, and André Laliberté. 2019. “Introduction: Exploring Buddhism in Post-Mao China”. In *Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions*, ed. by Ji, Zhe, Fisher, Gareth, and Laliberté, André, 1–17. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Jin, Siyan, 金絲燕, et Robert Lechemin, trad. 2016. *Les vœux et les pratiques du bodhisattva Samantabhadra d’entrer dans l’état de la délivrance inconcevable : Samantabhadracaryāpraṇidhānarāja*. Paris : Editions You Feng.
- Jones, Charles B. 1997. “Stages in the Religious Life of lay Buddhists in Taiwan”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20 (2): 113–139.
- . 2003. “Foundations of Ethics and Practice in Chinese Pure Land”. *Journal of Buddhist Ethics* 10: 2–20.

- Jones, Charles B. 2019. *Chinese Pure Land Buddhism: Understanding a Tradition of Practice*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kang, Xiaofei. 2016. "Women and the Religious Question in Modern China". In *Modern Chinese Religion II: 1850-2015*, ed. by Goossaert, Vincent, Kiely, Jan, and Lagerway, John, 491–559. Leiden, Boston: Brill.
- . 2017. "Women, Gender and Religion in Modern China, 1900s-1950s: An Introduction". *NAN NÜ* 19: 1–27.
- Kaufmann, Jean-Claude. 2004. *L'invention de soi : Une théorie de l'identité*. Paris : Armand Colin.
- Kawanami, Hiroko. 2007. "The Bhikkhunī Ordination Debate: Global Aspirations, Local Concerns, with special emphasis on the views of the monastic community in Burma". *Buddhist Studies Review* 24 (2): 226–244.
- Kiely, Jan. 2016. "The Communist Dismantling of Temple and Monastic Buddhism in Suzhou". In *Recovering Buddhism in Modern China*, ed. by Kiely, Jan and Jessup, J. Brooks, 216–254. New York: Columbia University Press.
- King, Sallie B. 2005. *Being benevolence: The social ethics of engaged Buddhism*. Topics in contemporary Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- King, Ursula. 2004. "General Introduction: Gender-Critical Turns in the Study of Religion". In *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*, ed. by King, Ursula and Beattie, Tina, 1–12. New York: Continuum.
- Kitiarsa, Pattana, ed. 2008. *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*. London, New York: Routledge.
- Klein, Thoralf, and Christian Meyer, eds. 2011. "Beyond the Market: Exploring the Religious Field in Modern China". *Religion* 41 (4).
- Krause, Carsten. 2017. "The Changing Functions of renjian fojiao 人间佛教 in Mainland China". *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 17 : 117-143.
- Lai, Lei Kuan Rongdao. 2014. *Praying for the Republic: Buddhist Education, Student-Monks, and Citizenship in Modern China (1911-1949)*. PhD thesis, McGill University.

- Laliberté, André. 1998. « Tzu Chi et le réveil bouddhiste à Taiwan : Un nouveau conservatisme ? » *Perspectives chinoises* 48 (1) : 48-54.
- . 2009a. « Entre désécularisation et resacralisation : Bouddhistes laïcs, temples et organisations philanthropiques en Chine ». *Social Compass* 56 (3) : 345-361.
- . 2009b. “The institutionalization of Buddhist philanthropy in China”. In *State and Society Responses to Social Welfare Needs in China: Serving the People*, ed. by Schwartz, Jonathan and Shieh, Shawn, 113–134. London, New York: Routledge.
- . 2012. “Buddhist Charities and China’s Social Policy: An Opportunity for Alternate Civility?” *Archives de sciences sociales des religions*, no. 158: 95–117.
- . 2015a. “Religious Philanthropy in China, Taiwan and Hong Kong: The Impact of State Institutional Trajectories”. *Asian Journal of Social Science* 43: 435–465.
- . 2015b. “The Politicization of Religion by the CCP: A Selective Retrieval”. *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 69 (1): 185–211.
- Laliberté, André, David A. Palmer, and Keping Wu. 2011. “Religious Philanthropy and Chinese Civil Society”. In *Chinese Religious Life*, ed. by Palmer, David A., Shive, Glenn, and Wickeri, Philip L., 139–151. Oxford: Oxford University Press.
- Lang, Graeme, Selina Ching Chan, and Lars Ragvald. 2005. “Temples and The Religious Economy”. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 1 (1): 1–27.
- Lee, Ronan. 2014. “A Politician, Not an Icon: Aung San Suu Kyi’s Silence on Myanmar’s Muslim Rohingya”. *Islam and Christian-Muslim Relations* 25 (3): 321–333.
- Leighton, Daniel T. 2012. *Faces of compassion: classic Bodhisattva archetypes and their modern expression*. Rev. ed. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Lekshe Tsomo, Karma. 1996. *Sisters in solitude: two traditions of Buddhist monastic ethics for women a comparative analysis of the Chinese Dharmagupta and the Tibetan Mūlāsarvāstivāda Bhikṣuṇī Prātimokṣa sūtras*. Albany: State University of New York Press.

- Lekshe Tsomo, Karma. 1999a. *Buddhist women across cultures: Realizations*. Ed. by Lekshe Tsomo, Karma. Albany, New York: State University of New York Press.
- . 1999b. “Epilogue”. In *Buddhist women across cultures: Realizations*, ed. by Lekshe Tsomo, Karma, 291–297. Albany, New York: State University of New York Press.
- . 2009. “Socially Engaged Buddhist Nuns: Activism in Taiwan and North America”. *Journal of Global Buddhism* 10: 459–485.
- Leung, Joe C. B., and Yuebin Xu. 2015. *China’s social welfare: The third turning point*. China today series. Cambridge and Malden, MA: Polity Press.
- Li Bin 李彬. 1994. “Wutaishan de biquni” 五台山的比丘尼 [Les nonnes du mont Wutai]. *Lüyou* 旅游, n° 8 : 18-20.
- Li, Yu-chen. 2005. “Guanyin and the Buddhist Scholar Nuns: The Changing Meaning of Nun-hood”. In *Gender, Culture and Society: Women’s Studies in Taiwan*, ed. by Lin, Wei-hung and Hsie, Hsiao-Chin, 237–272. Seoul: Ewha Womans University Press.
- Li Hongru 李宏如. 1992. *Wutaishan Fojiao* 五台山佛教 [Le bouddhisme du mont Wutai]. Taiyuan 太原 : Shanxi gaoxiao lianhe chubanshe 山西高校联合出版社.
- Li, Silong. 2013. “The Practice of Buddhist Education in Modern China”. *Chinese Studies in History* 46 (3): 59–78.
- Li Xiangping 李向平. 2015. “Fojiao jiaoyu de dangdai kunjing jiqi gaige lujing” 佛教教育的当代困境及其改革路径 [La difficile situation contemporaine et la route vers la réforme de l’éducation bouddhiste]. *Putuo xuekan* 普陀学刊 2 : 27-47.
- Li Xinghai 李星海. 2019b. “Zhongguo foxie di jiu jie lishihui hanchuan fojiao jiaowu jiaofeng weiyuanhui di sancu huiyi ji jielü xiuxi ban zai Wutaishan juxing” 中国佛协第九届理事会汉传佛教教务教风委员会第三次会议暨戒律修习班在山西五台山举行 [Dans le cadre de la neuvième session du conseil de l’ABC, la troisième rencontre du comité de l’administration et des méthodes d’enseignement du bouddhisme chinois et la classe de la pratique du Vinaya se tiennent au mont Wutai]. *Fayin* 法音, n° 9 : 25.

- Li Yi 李祎. 2017. *Dangqian dushi zhong de fojiao fangsheng xianxiang yanjiu —yi “Shanghai puti xuehui” fangsheng huodong wei zhongxin de kaocha* 当前都市中的佛教放生现象研究—以“上海菩提学会”放生活动为中心的考察 [Recherche sur la pratique bouddhiste de libération des animaux dans le contexte urbain contemporain : une enquête centrée sur les activités de libération de la société Bodhi de Shanghai]. Mémoire de maîtrise, Huadong Shifandaxue 华东师范大学.
- Li Yunhua 李云华. 2010. “Jiegou youhua, huoli zengqiang—di ba jie Zhongguo fojiao xiehui lingdao banzi liangdian fencheng” 结构优化, 活力增强—第八届中国佛教协会领导班子亮点纷呈 [Optimiser la structure, renforcer la vitalité : les nombreux faits marquants du groupe de direction de la huitième session de l’ABC]. *Zhongguo zongjiao* 中国宗教, n° 2 : 17-18.
- Lo Turco, Bruno. 2018. «Buddhismo». In *Fili di Seta: Introduzione al pensiero filosofico-religioso dell’Asia*, Astrolabio Ubaldini Edizioni, 15–108. Roma: Donatella Rossi.
- Longlian 隆莲. 1991. “Daonian Tongyuan fashi” 悼念通愿法师 [Honorar la mémoire de maître Tongyuan]. *Fayin* 法音, n° 6 : 43.
- Lu Yunfeng 卢云峰. 2014. “Dangdai Zhongguo zongjiao zhuangkuang baogao jiyu CFPS (2012) diaocha shuju” 当代中国宗教状况报告 基于 CFPS (2012) 调查数据 [Rapport sur la situation religieuse en Chine contemporaine, selon les données du CFPS (2012)]. *Shijie zongjiao wenhua* 世界宗教文化, n° 1 : 11-25.
- Main, Jessica L., and Rongdao Lai. 2013. “Reformulating “Socially Engaged Buddhism” as an Analytical Category”. *The Eastern Buddhist* 44 (2): 1–34.
- Makeham, John, ed. 2014. *Transforming Consciousness: Yogācāra Thought in Modern China*. Oxford: Oxford University Press.
- Mao, Rujing. 2015. “Chinese Bhiksunis in contemporary China: Beliefs and practices on Three-Plus-One Project”. *International Journal of Dharma Studies* 3 (1): 1–13.
- Maslow, Abraham H. 1943. “A theory of human motivation”. *Psychological Review* 50 (4): 370–396.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.

- McCarthy, Stephen. 2004. "The Buddhist political rhetoric of Aung San Suu Kyi". *Contemporary Buddhism* 5 (2): 67–81.
- McCarthy, Susan K. 2019. "Spiritual Technologies and the Politics of Buddhist Charities". In *Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions*, ed. by Ji, Zhe, Fisher, Gareth, and Laliberté, André, 78–96. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Mengzi. 2008. *Mencius*. Trad. par Lévy, André. Paris : Payot et Rivages.
- Naquin, Susan, and Chün-Fang Yü. 1992. "Introduction: Pilgrimage in China". In *Pilgrims and sacred sites in China*, ed. by Naquin, Susan and Yü, Chün-Fang. Berkeley: University of California Press.
- Nichols, Brian J. 2017. "Taking Welch and The Practice of Chinese Buddhism into the 21st century". *Studies in Chinese Religions* 3 (3): 258–280.
- Oostveen, Daan F. 2019. "Religious Belonging in the East Asian Context: An Exploration of Rhizomatic Belonging". *Religions* 10 (3).
- . 2020. "Rhizomatic Religion and Material Destruction in Kham Tibet: The Case of Yachen Gar". *Religions* 11 (10).
- Palmer, David A. 2009. « Les danwei religieuses. L' institutionnalisation de la religion en Chine populaire ». *Perspectives chinoises* 109 (4) : 19-33.
- Paul, Diana Y. 1985. *Women in Buddhism: images of the feminine in Mahāyāna tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Péronnet, Amandine. 2019. « Un *yigong* 义工 parmi les *jushi* 居士 : La nouvelle figure du bouddhisme laïc contemporain en Chine continentale ». *Etudes chinoises* 38 (1-2).
- . 2020. "Building the Largest Female Buddhist Monastery in Contemporary China: Master Rurui between Continuity and Change". *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*: 128–157.
- Pittman, Don A. 2001. *Toward a Modern Chinese Buddhism: Tairu's Reforms*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Poceski, Mario. 2020. "Disappearing Act: Calmness and Insight in Chinese Buddhism". *Journal of Chinese Religions* 48 (1): 1–30.

- Prebish, Charles S. 1996. *Buddhist monastic discipline: the Sanskrit Prātimokṣa sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*. Dehli: Motilal Banarsidass.
- . 2003. “Varying the Vinaya: Creative Responses to Modernity”. In *Buddhism in the modern world: adaptations of an ancient tradition*, ed. by Heine, Steven and Prebish, Charles S., 45–73. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Pu, Chengzhong. 2015. “Breaking Rules to Be Compassionate: The ‘Skillful Means’ of Buddhist Relief after the Wenchuan Earthquake Disaster”. *International Journal of Mass Emergencies and Disasters* 33 (1): 122–147.
- Pye, Michael. 2003. *Skillful means: A concept in Mahayana Buddhism*. London, New York: Routledge.
- Qin, Wen-jie. 2000. *The Buddhist Revival in Post-Mao China: Women Reconstruct Buddhism on Mt. Emei*. PhD thesis, Harvard University.
- Qiu Shanshan 裘山山. 1997. *Dangdai diyi biqiuni : Longlian fashi zhuan 當代第一比丘尼——隆蓮法師傳* [La première nonne de l’époque contemporaine : biographie de maître Longlian]. Fuzhou 福州 : Fujian meishu chubanshe 福建美术出版社.
- . 2006. “Longlian fashi yu Wutaishan” 隆蓮法師與五台山 [Maître Longlian et Wutaishan]. *Wutaishan 五台山*, n° 7 : 19-23.
- Queen, Christopher S. 2003. “From Altruism to Activism”. In *Action Dharma: New studies in engaged Buddhism*, ed. by Queen, Christopher S., Prebish, Charles S., and Keown, Damien, 1–35. London, New York: RoutledgeCurzon.
- Queen, Christopher S., Charles S. Prebish, and Damien Keown, eds. 2003. *Action dharma: New studies in engaged Buddhism*. RoutledgeCurzon critical studies in Buddhism. London, New York: RoutledgeCurzon.
- Rahula, Walpola. 1961. *L’Enseignement du Bouddha d’après les textes les plus anciens : étude suivie d’un choix de textes*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 1978. “The Problem of the Sangha in the West”. In *Zen and the Taming of the Bull: Towards the Definition of Buddhist Thought*, ed. by Rahula, Walpola. London: Gordon Fraser.
- Ren, Sik Fa. 2013. “Buddhism and Relief Work in Mainland China and Hong Kong”. In *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, ed. by Kawanami, Hiroko and Samuel, Geoffrey, 141–159. New York: Palgrave Macmillan.

- Ruyue 如月. 2008. *Dangdai Zhong、 Yue fojiao nizhong sengtuan yitong zhi yanjiu—yi foxueyuan de chujia nüzhong wei zhongxin* 当代中、越佛教尼众僧团异同之研究—以佛学院的出家女众为中心 [Étude comparative des nonnes en Chine et au Vietnam : à propos des nonnes étudiant dans les instituts d'études bouddhistes]. Thèse de doct., Fujian shifan daxue 福建师范大学.
- Salgado, Nirmala S. 2013. *Buddhist nuns and gendered practice: in search of the female renunciant*. Oxford: Oxford University Press.
- San Wuzu 三武组. 2009. “Shaolin Damo Yijinjing” 少林达摩易筋经 [Le sūtra de la transformation des tendons de Bodhidharma pratiqué à Shaolin]. *Shaolin pian* 少林篇, n° 3 : 17-20.
- Schak, David C. 2009. “Community and the New Buddhism in Taiwan”. *Minsu Quyi* 163 (3): 161–192.
- Schicketanz, Erik. 2017. “Narratives of Buddhist decline and the concept of the sect (zong) in modern Chinese Buddhist thought”. *Studies in Chinese Religions* 3 (3): 281–300.
- Schneider, Nicola. 2013. *Le renoncement au féminin : couvents et nonnes dans le bouddhisme tibétain*. Thèse de doct., Presses universitaires de Paris Ouest.
- Schopen, Gregory. 2007. “The Buddhist Bhikṣu’s Obligation to Support His Parents in Two Vinaya Traditions”. *Journal of the Pali Text Society* 29: 107–136.
- Shahar, Meir. 2008. *The Shaolin Monastery: History, Religion, and the Chinese Martial Arts*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Sharf, Robert H. 2002a. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- . 2002b. “On Pure Land Buddhism and Ch’an/Pure Land Syncretism in Medieval China”. *T’oung Pao* 8 (4-5): 282–331.
- . 2016. “Is Yogācāra Phenomenology? Some Evidence from the *Cheng weishi lun*”. *Journal of Indian Philosophy*, no. 16: 777–807.
- Sharma, Arvind. 1990. “Skill in Means” in Early Buddhism and Christianity”. *Buddhist-Christian Studies* 10: 23–33.

- Shi Zhengkun 史政坤. 2013. “Xianjieduan Shanxi fojiao cishan zhuangkuang jiqi jiben tezheng” 现阶段山西佛教慈善状况及其基本特征 [L'état actuel et les caractéristiques de base de la philanthropie bouddhiste au Shanxi]. *Wutaishan yanjiu* 五台山研究, n° 3 : 44-49.
- Sihlé, Nicolas, and Patrice Ladwig. 2017. “Introduction: Legacies, Trajectories, and Comparison in the Anthropology of Buddhism”. *Religion and Society* 8 (1): 109–128.
- Simpson, Adam, and Nicholas Farrelly. 2020. “The Rohingya crisis and questions of accountability”. *Australian Journal of International Affairs* 74 (5): 486–494.
- Soothill, William E., and Lewis Hodous. 1937. *A dictionary of Chinese Buddhist terms: With Sanskrit and English equivalents and a Sanskrit-Pali index*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Soymié, Michel, et Paul Magnin. 1994. « Histoire et philologie de la Chine médiévale et moderne ». *Livret de la IVe section de l'École pratique des hautes études* 118 (4) : 173-174.
- Spiro, Melford E. 1970. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. New York: Harper & Row.
- . 1972. « La religion : problèmes de définition et d'explication ». In *Essais d'anthropologie religieuse*, 109-152. Paris : Gallimard.
- Strong, John S. 1983. “Filial Piety and Buddhism: The Indian Antecedents to a “Chinese” Problem”. In *Traditions in Contact and Change: Selected Proceedings of the XIVth Congress Of The International Association for the History Of Religions*, ed. by Slater, Peter and Wiebe, Donald, 171–186. Waterloo: Wilfred Laurier University Press.
- Sullivan, Brenton T. 2008. “Venerable Fazun at the Sino-Tibetan Buddhist Studies Institute (1932-1950) and Tibetan Geluk Buddhism in China”. *Indian International Journal of Buddhist Studies*, no. 9: 199–241.
- Tambiah, Stanley J. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Tan Wei 谭伟. 2001. “Zhongguo jushi fojiao zhi lishi yu weilai” 中国居士佛教之历史与未来 [L’histoire et le future du bouddhisme laïc chinois]. *Sichuan daxue xuebao* 四川大学学报 113 (2) : 127-133.
- Tan Xixian 谭希贤. 2000. “Xue fo lushang” 学佛路上 [Sur la route de l’étude du bouddhisme]. *Fojiao wenhua* 佛教文化, n° 2 : 40-43.
- Tarocco, Francesca. 2008. “The Making of ‘Religion’ in Modern China”. In *Religion, Language, and Power*, ed. by Green, Nile and Searle-Chatterjee, Mary, 43–56. New York, London: Routledge.
- . 2017. “Technologies of Salvation: (Re)locating Chinese Buddhism in the Digital Age”. *Journal of Global Buddhism* 18 (0): 155–175.
- . 2019. “The Buddhist Economies of Modern Urban China”. *Hualin International Journal of Buddhist Studies* 2 (2): 250–272.
- Tho, Ha Vinh. 2003. “The Challenges of the 21st Century in the Light of the Four Noble Truths”. In *Socially Engaged Spirituality: Essays in Honor of Sulak Sivaraksa on His 70th Birthday*, ed. by Chappell, David W., 303–323. Bangkok: Sathirakoses-Nagapradipa Foundation.
- Thoraval, Joël. 1992. « Pourquoi les ”religions chinoises” ne peuvent-elles apparaître dans les statistiques occidentales ? » *Perspectives Chinoises*, n° 1 : 37-44.
- Tian Qiuju 田秋菊. 2014. “Wutaishan fojiao sengren yanglao moshi yanjiu : yi Pushou si suo ban Qingtai Anyang Yuan weilie : 五台山佛教僧人养老模式研究——以普寿寺所办清泰安养园为例” [Recherche sur les modes de prise en charge des personnes âgées par le sangha bouddhiste à Wutaishan : l’exemple de la création de la maison de retraite Qingtai par le temple Pushou]. *Xinzhou Shifan xueyuan xuebao* 忻州师范学院学报 30 (6) : 130-134.
- Travagnin, Stefania. 2014. “Concepts and Institutions for a New Buddhist Education: Reforming the Sangha Between and Within State Agencies”. *East Asian History* 39: 89–101.
- . 2015. “Political Adjusting(s) in the Minnan Buddhist Institute : *Sanmin zhuyi* 三民主义 and *aiguo zhuyi* 爱国主义 in the Sangha education context”. *Review of Religion and Chinese Society* 2 (1) : 21-50.

- . 2017. “Buddhist education between tradition, modernity and networks: re-considering the ‘revival’ of education for the Saṅgha in twentieth-century China”. *Studies in Chinese Religions* 3 (3): 220–241.
- . 2019. “Cyberactivities and ‘Civilized’ Worship: Assessing Contexts and Modalities of Online Ritual Practices”. In *Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions*, ed. by Ji, Zhe, Fisher, Gareth, and Laliberté, André, 290–311. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- . 2020a. “From Online Buddha Halls to Robot-Monks: New Developments in the Long-Term Interaction between Buddhism, Media, and Technology in Contemporary China”. *Review of Religion and Chinese Society* 7: 120–148.
- . 2020b. “From *Xue* 學 to *Jiaoyu* 教育 : Conceptual understanding of ‘study’ and ‘education’ in modern Chinese Buddhism”. In *Concepts and Methods for the Study of Chinese Religions II : Intellectual History of Key Concepts*, sous la dir. de Scott, Gregory Adam et Travagnin, Stefania, 95-120. Berlin, Boston : De Gruyter.
- Tsu, Yu Yue. 1968. *The spirit of Chinese philanthropy: A study in mutual aid*. New York: AMS Press.
- Tuttle, Gray. 2006. “Tibetan Buddhism at Ri bo rtse lnga/Wutai shan in Modern Times”. *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 2: 1–35.
- Vala, Carsten, and Jianbo Huang. 2019. “Online and Offline Religion in China: A Protestant WeChat ‘Alter-Public’ through the Bible Handcopying Movement”. *Religions* 10 (10).
- Valussi, Elena. 2019. “Gender as a Useful Category of Analysis in Chinese Religions – With Two Case Studies from the Republican Period”. In *Concepts and Methods for the Study of Chinese Religions III: Key Concepts in Practice*, ed. by Travagnin, Stefania and Katz, Paul, 133–178. München: De Gruyter.
- . 2020. “Men Built Religion, and Women Made It Superstitious: Gender and Superstition in Republican China”. *Journal of Chinese Religions* 48 (1): 87–125.
- Van der Veer, Peter. 2011. “Religion and Education in a Secular Age: A Comparative Perspective”. *Extrême-Orient Extrême Occident* 33: 235–245.

- Van der Veer, Peter. 2014. *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*. New Jersey: Princeton University Press.
- Vermander, Benoît. 2009. « Réveil religieux et sortie de la religion en Chine contemporaine ». *Perspectives chinoises*, n° 4 : 4-17.
- Vidal, Claire. 2014. « Savoir-faire et savoir-être bouddhiques dans la Chine contemporaine. Du court-métrage Le pèlerinage du Putuoshan ». *Etudes chinoises* 33 (1) : 147-157.
- . 2019. “Administering Bodhisattva Guanyin’s Island: The Monasteries, Political Entities, and Power Holders of Putuoshan”. In *Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions*, ed. by Ji, Zhe, Fisher, Gareth, and Laliberté, André, 45–76. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Virág, Curie. 2007. “Emotions and human agency in the thought of Zhu Xi”. *Journal of Song-Yuan Studies*, no. 37: 49–88.
- Wang-Toutain, Françoise. 2000. « Quand les maîtres chinois s’éveillent au bouddhisme tibétain. Fazun 法尊 : le Xuanzang 玄奘 des temps modernes ». *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 87 (2) : 707-727.
- Wang Jia 王佳. 2010. “Zhongguo fojiao cishan zuzhi de fazhan xianzhuang” 中国佛教慈善组织的发展现状 [Le développement actuel des organisations philanthropiques bouddhistes chinoises]. *Heilongjiang Minzu congkan* 黑龙江民族丛刊, n° 5 : 173-179.
- Wang, Jung-Chang. 2013. “International Relief Work and Spirit Cultivation for Tzu Chi Members”. In *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, ed. by Kawanami, Hiroko and Samuel, Geoffrey, 123–139. New York: Palgrave Macmillan.
- Weber, Max. 2003. *Hindouisme et bouddhisme*. Paris : Flammarion.
- Welch, Holmes. 1967. *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1968. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1972. *Buddhism under Mao*. Cambridge: Harvard University Press.

- . 2000. “Lay Praxis in a Mahayana Context”. In *The Life of Buddhism*, ed. by Reynolds, Frank E. and Carbine, Jason A., 140–148. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Wen Jinyu 温金玉. 1991. “Yidai ming ni Tongyuan fashi” 一代名尼通愿法师 [Maître Tongyuan, nonne renommée d’une génération]. *Wutaishan yanjiu* 五台山研究, n° 2 : 29-34.
- . 2003. “Nenghai fashi jielü sixiang yanjiu” 能海法师戒律思想研究 [Recherche sur la pensée de maître Nenghai autour du Vinaya]. *Buddhist Studies* 佛学研究 : 26-36.
- . 2018. “Qingliang yi pian yue : yi Mencan zhanglao” 清凉一片月 : 忆梦参长老 [Un mois à Wutaishan : en souvenir du Vénérable Mengcan]. *Fayin* 法音, n° 2 : 50-55.
- Wenzel-Teuber, Katharina. 2015. “2014 Statistical Update on Religions and Churches in the People’s Republic of China”. *Religions & Christianity in Today’s China* 5 (2): 20–41.
- . 2016. “2015 Statistical Update on Religions and Churches in the Peoples’ Republic of China”. *Religions & Christianity in Today’s China* 6 (2): 20–43.
- . 2017. “Statistics on Religions and Churches in the People’s Republic of China: Update for the Year 2016”. *Religions & Christianity in Today’s China* 7 (2): 26–53.
- . 2019. “Statistics on Religions and Churches in the People’s Republic of China: Update for the Year 2018”. *Religions & Christianity in Today’s China* 9 (3): 22–29.
- Wijayaratna, Môhan. 1990. *Buddhist monastic life: according to the texts of the Theravāda tradition*. New York: Cambridge University Press.
- . 1991. *Les moniales bouddhistes : naissance et développement du monachisme féminin*. Paris : les Éditions du Cerf.
- Willis, Janice D. 1985. “Nuns and Benefactresses: The Role of Women in the Development of Buddhism”. In *Women, Religion and Social Change*, ed. by Haddad, Yvonne Y. and Findly, Ellison B., 59–85. Albany: State University of New York Press.

- Xiang, Lanxin. 2003. *The Origins of the Boxer War: A Multinational Study*. London: Routledge.
- Xu, Ying. 2013. “Volunteer Participation and the Development of Civil Society in China: A Case Study of Jinan”. *Nonprofit Policy Forum* 5 (1): 139–168.
- Xu, Ying, and Ngan-Pun Ngai. 2011. “Moral Resources and Political Capital: Theorizing the Relationship Between Voluntary Service Organizations and the Development of Civil Society in China”. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 40 (2): 247–269.
- Yamabe, Nobuyoshi. 2005. “Visionary repentance and visionary ordination in the Brahmā net sūtra”. In *Going forth : visions of Buddhist vinaya: essays presented in honor of Professor Stanley Weinstein*, ed. by Bodiford, William M., 17–39. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Yang, Der-Ruey. 2015. “Animal Release: The Dharma Being Staged between Marketplace and Park”. *Cultural Diversity in China* 1 (2): 141–163.
- Yang, Fenggang. 2006. “The red, black, and gray markets of religion in China”. *The Sociological Quarterly* 47: 93–122.
- . 2018. “Religion in the Global East: Challenges and Opportunities for the Social Scientific Study of Religion”. *Religions* 9 (10): 305–315.
- Yang, Fenggang, and Joseph Tamney, eds. 2005. *State, Market, and Religions in Chinese Societies*. Leiden, Boston: Brill.
- Yang Xiaoyan 杨晓燕. 2011. *Dangdai nizhong jiaoyu moshi yanjiu* 当代尼众教育模式研究 [Recherche sur les méthodes contemporaines d’éducation des nonnes]. Mémoire de maîtrise, Zhongyang minzu daxue 中央民族大学.
- Ye, Shan. 2009. “Peace of Mind: Meditative Life inside Pushou Temple’s Women Buddhists’ Institute”. *Women of China*, no. 7: 38–43.
- Yü, Chün-fang. 2013. *Passing the Light: The Incense Light Community and Buddhist Nuns in Contemporary Taiwan*. 256. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Yuan, Yuan. 2009. “Chinese Buddhist Nuns in the Twentieth Century: A Case Study in Wuhan”. *Journal of Global Buddhism* 10: 375–412.

- Zhang Haojue 张皓瑛 et Liu Jinwei 刘金伟. 2015. “Daxing tiyu saishi zhiyuanzhe xuqiu yu renkou guimo yingxiang dingliang yanjiu -yi xiaji Aoyunhui zhiyuanzhe xuqiu liang fenxi weili” 大型体育赛事志愿者需求与人口规模影响定量研究——以夏季奥运会志愿者需求量分析为例 [Recherche sur la demande en bénévoles et l'influence de la population totale comme variable quantitative au cours des compétitions sportives de grande envergure -exemple de l'évaluation de la demande en bénévoles lors des Jeux Olympiques d'été]. *Tongji yu guanli* 统计与管理, n° 9 : 47-48.
- Zhang Hengyan 张恒艳. 2014. “Beijing Guanghai si de hufa zuzhi he jushi shenghuo” 北京广化寺的护法组织和居士生活 [L'organisation des hufa et la vie des laïcs du temple Guanghai à Pékin]. *Zongjiao shehuixue* 宗教社会学 2 : 97-111.
- Zhang, Jia, and Zhe Ji. 2018. “Lay Buddhism in Contemporary China: Social Engagements and Political Regulations”. *China Review* 18 (4): 11–40.
- Zhang Zai 张载. 2002. “Piao zou de shi fuyun, liuxia de shi lantian—Wutaishan Pushou si xiao ji” 飘走的是浮云留下的是蓝天——五台山普寿寺小记 [Quand les nuages s'éloignent en flottant il reste le ciel bleu : petites histoires du temple Pushou sur le mont Wutai]. *Fojiao wenhua* 佛教文化, n° 2 : 68-69.
- Zhongguo fojiao xiehui 中国佛教协会, éd. 2010. “Rurui fuhuizhang de fayan” 如瑞副会长的发言 [Le discours de la vice-présidente Rurui]. *Fayin* 法音, n° 2 : 47-48.
- , éd. 2019. “Quanguo hanchuan fojiao siyuan chuanshou santan dajie guanli banfa” 全国汉传佛教寺院传授三坛大戒管理办法 [Mesures administratives nationales pour la transmission de l'ordination par les temples du bouddhisme chinois]. *Fayin* 法音, n° 10 : 11-13.
- Zhongguo foxueyuan Putuoshan xueyuan 中国佛学院普陀山学院, éd. 2015. *Putuo xuekan* 普陀学刊 2.
- Zhou Zhuying 周祝英. 2012. “Wutaishan Huayanzong xianzhuang” 五台山华严宗现状 [La situation actuelle de l'école Huayan sur le mont Wutai]. *Wutaishan yanjiu* 五台山研究 112 (3) : 51-55.

- Zhu Jiacheng 朱家成. 2017. *Zongjiao changsuo cishan gongyi xingwei de yingxiang yin qi fenxi – jiyu 2013-2014 nian Zhongguo zongjiao diaocha (CRS) shuju* 宗教场所慈善公益行为的影响因素分析—基于 2013-2014 年中国宗教调查(CRS) 数据 [Analyse des facteurs d'influence des activités philanthropiques menées par les sites religieux – basée sur les chiffres du Chinese Religious Survey (CRS) de 2013-2014]. Mémoire de maîtrise, Zhejiang Daxue 浙江大学.
- Zou, Ang. 2019. *The Life of Daoxuan: According to Others and in His Own Words*. Singapore: Buddhist College of Singapore and Kong Meng San Phor Kark See Monastery.
- Zunigo, Xavier. 2003. *Volontaires chez Mère Teresa*. Paris : Belin.
- Zürcher, Erik. 2007. *The Buddhist conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*. Leiden: Brill.

Sites Web

- Association of Religion Data Archives, ed. 2018. “Spiritual Life Study of Chinese Residents”. Visited on June 12, 2020. <http://www.thearda.com/archive/files/Descriptions/SPRTCHNA.asp>.
- Bitter Winter, ed. 2019. “‘Art’ to Prevent Demolition: A National Catastrophe for Religious Statues”. Visited on February 6, 2020. <https://bitterwinter.org/a-national-catastrophe-for-religious-statues-in-china/>.
- Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, éd. 2012a. « Cadre ». Visité le 28 août 2020. <https://www.cnrtl.fr/definition/cadre>.
- , éd. 2012b. « Émanciper ». Visité le 14 septembre 2020. <https://www.cnrtl.fr/definition/%C3%A9manciper>.
- , éd. 2012c. « Laïque, Laïc, Laïque ». Visité le 8 juin 2020. <https://www.cnrtl.fr/definition/la%C3%AFque>.
- , éd. 2012d. « Modèle ». Visité le 1^{er} avril 2020. <https://www.cnrtl.fr/definition/mod%C3%A8le>.
- , éd. 2012e. « Orthodoxie ». Visité le 1^{er} mai 2020. <https://www.cnrtl.fr/definition/orthodoxie>.

- , éd. 2012f. « Philanthropie ». Visité le 10 janvier 2019. <http://www.cnrtl.fr/definition/philanthropie>.
- Chengdu Wenshu yuan 成都文殊院. 2016. “Sichuan nizhong foxueyuan 2016 nian qiujì zhaosheng jianzheng” 四川尼众佛学院 2016 年秋季招生简章 [Règlement abrégé pour le recrutement de l’Institut des nonnes du Sichuan à l’automne 2016]. Visité le 13 août 2020. <https://rufodao.qq.com/a/20160126/041934.htm>.
- China Global Philanthropy Institute. 2015. “Global Philanthropy Leaders Program (GPL)”. Visited on February 4, 2020. <http://en.cgpi.org.cn/GPL/index.html>.
- Chonghe 崇和. 2019. “Santan dalje” 三坛大戒 [Ordination selon la triple plateforme]. Visité le 10 mars 2020. <http://zenmonk.cn/stdj.htm>.
- Chun, Ockbae. 2007. “Jushi fojiao” 居士佛教 [Le bouddhisme laïc]. Visité le 14 avril 2018. <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E5%B1%85%E5%A3%AB%E4%BD%9B%E6%95%99>.
- Dacheng si 大乘寺. 2018. “Shanxi Jinzhong Yuci qu Dacheng si 2018 nian anju ban zhaosheng jianzhang” 山西晋中榆次区大乘寺 2018 年安居班招生简章 [Conditions de recrutement pour la classe de la retraite d’été 2018 du temple Dacheng]. Visité le 25 août 2020. http://www.pushousi.net/index.php/index/ashow_325.html.
- Fagushan sengqie daxue 法鼓山僧伽大學. 2011. “Ge xi jieshao” 各系介紹 [Présentation de chaque département]. Visité le 6 janvier 2020. https://www.ddsu.org/?page_id=1158.
- Guojia zongjiao shiwuju 国家宗教事务局, éd. 2020a. “Shanxi sheng zongjiao shiwu tiaoli” 山西省宗教事务条例 [Régulations sur les Affaires Religieuses de la province du Shanxi]. Visité le 12 mai 2020. <http://www.sara.gov.cn/flfg/331750.jhtml>.
- , éd. 2020b. “Zongjiao huodong changsuo jiben xinxi” 宗教活动场所基本信息 [Informations de base sur les sites d’activité religieuse]. Visité le 20 avril 2020. <http://www.sara.gov.cn/zjhdcjsjbx/index.jhtml>.

- Guojia zongjiao shiwuju 国家宗教事务局, éd. 2020c. “Zongjiao yuanxiao jiben xinxi” 宗教院校基本信息 [Informations de base sur les académies religieuses]. Visité le 17 août 2020. <http://www.sara.gov.cn/zjyxjbx/index.jhtml>.
- Guowuyuan 国务院. 2017. “Zongjiao shiwu tiaoli (guo lin di 686 hao)” 宗教事务条例 (国令第 686 号) [Régulations sur les Affaires Religieuses (décret national numéro 686)]. Visité le 30 janvier 2018. http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm.
- Heirman, Ann. 2019. “Vinaya Rules for Monks and Nuns”. Oxford Research Encyclopedia of Religion. Visited on March 13, 2020. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-661>.
- Li Xinghai 李星海. 2019a. “Zhong fo xie zhaokai hanchuan fojiao jiaowu jiaofeng weiyuanhui di san ci huiyi” 中佛协召开汉传佛教教务教风委员会第三次会议 [L’ABC convoque la troisième rencontre du comité des affaires éducatives du bouddhisme chinois]. Visité le 18 juin 2020. <http://fh.china.com.cn/ch2017/zx/2019-08-22/3728.html>.
- Muller, Charles. 2016. “Huayan zong” 華嚴宗 [Ecole Huayan]. Visité le 24 mars 2020. <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E5%8D%8E%E4%B8%A5%E5%AE%97>.
- . 2020. “Xiudao” 修道 [Voie de la cultivation]. Visité le 10 mars 2020. <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E4%BF%AE%E9%81%93>.
- Muller, Charles, et Griffith Foulk. 2017. “Pusa jie” 菩薩戒 [Les préceptes du bodhisattva]. Visité le 29 avril 2020. <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E8%8F%A9%E8%96%A9%E6%88%92>.
- Muller, Charles, et Bernat Oroval. 2018. “Busa” 布薩 [Poṣadha]. Visité le 30 avril 2020. <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E5%B8%83%E8%96%A9>.
- Muller, Charles, John Powers et Dan Lusthaus. 2019. “Hufa” 護法 [Protecteur du dharma]. Visité le 12 février 2020. <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E6%8A%A4%E6%B3%95>.

- Pushou si 普寿寺, éd. 2019a. “Wutaishan nizhong foxueyuan 2019 nian lüxue peixunban zhaosheng jianzhang” 五台山尼众佛学院 2019 年律学培训班招生简章 [Conditions de recrutement pour la classe d’étude du Vinaya 2019 de l’Institut des nonnes du mont Wutai]. Visité le 20 août 2020. http://www.pushousi.net/index.php/index/ashow_337.html.
- , éd. 2019b. “Wutaishan Pushou si 2019 nian anju ban zhaosheng jianzhang” 五台山普寿寺 2019 年安居班招生简章 [Conditions de recrutement pour la classe de la retraite d’été 2019 du temple Pushou]. Visité le 20 août 2020. http://www.pushousi.net/index.php/index/ashow_338.html.
- , éd. 2020a. “Pushou si ‘san jia yi’” 普寿寺 “三加一” [Le « Trois-Plus-Un » du temple Pushou]. Visité le 25 septembre 2018. http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_9.html.
- , éd. 2020b. “Qingtai anyang yuan jianjie” 清泰安养园简介 [Brève introduction à la maison de retraite Qingtai]. Visité le 20 février 2020. http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_47.html.
- , éd. 2020c. “Shanxi sheng Wutaishan Pushou si jianjie” 山西省五台山普寿寺简介 [Brève introduction au temple Pushou du mont Wutai dans la province du Shanxi]. Visité le 30 mars 2020. http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_31.html.
- , éd. 2020d. “Tongyuan lao fashi jianjie” 通愿老法师简介 [Brève présentation de la Ven. Tongyuan]. Visité le 20 mai 2020. http://www.pushousi.net/index.php/Index/info_54.html.
- , éd. 2020e. “Wutaishan nizhong foxueyuan jianjie” 五台山尼众佛学院简介 [Brève introduction à l’Institut des nonnes du mont Wutai]. Visité le 23 août 2020. http://www.pushousi.net/index.php/index/info_13.html.
- Quinter, David, et Robert Buswell. 2017. “Si she fa” 四攝法 [Les quatre moyens de conversion]. Visité le 21 janvier 2020. <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E5%9B%9B%E6%94%9D%E6%B3%95>.
- Rurui. 2013. “Ideas and Practices on Sangha Education of Wutaishan Bhiksuni Academy of China”. Visited on May 16, 2017. http://www.undv.org/vesak2013/paper/bhikkhuni_shi_rurui.pdf.

- Rurui 如瑞. 2015. “Nizhong canyu goujian hexie shijie de yuanwang” 尼众参与构建和谐世界的愿望 [Le désir des nonnes de participer à la construction d’un monde harmonieux]. Visité le 10 août 2020. <http://www.chinabuddhism.com.cn/special/2015wbf4th/huigu/wbf1st/2015-10-10/9450.html>.
- Sichuan nizhong foxueyuan 四川尼众佛学院. 2018. “Sichuan nizhong foxueyuan 2018 nian qiujì zhaosheng jianzheng” 四川尼众佛学院 2018 年秋季招生简章 [Règlement abrégé pour le recrutement de l’Institut des nonnes du Sichuan à l’automne 2018]. Visité le 13 août 2020. http://www.fjnet.com/kuaixun/201806/t20180604_258139.htm.
- . 2019. “Sichuan nizhong foxueyuan 2019 nian qiujì zhaosheng jianzheng” 四川尼众佛学院 2019 年秋季招生简章 [Règlement abrégé pour le recrutement de l’Institut des nonnes du Sichuan à l’automne 2019]. Visité le 13 août 2020. <https://www.pusa123.com/pusa/news/hdyugao/122797.shtml>.
- . 2020. “Sichuan nizhong foxueyuan 2020 nian qiujì zhaosheng jianzheng” 四川尼众佛学院 2020 年秋季招生简章 [Règlement abrégé pour le recrutement de l’Institut des nonnes du Sichuan à l’automne 2020]. Visité le 13 août 2020. <https://www.ichanfeng.com/2020/10/25/37026.html>.
- Tzu Chi Foundation. 2011. “The Spirit of the Ten Tzu Chi Precepts”. Visited on December 19, 2019. http://tw.tzuchi.org/en/index.php?option=com_content&view=article&id=837%3Athe-spirit-of-the-ten-tzu-chi-precepts&catid=116%3Atzu-chi-path&Itemid=324&lang=en.
- . 2013. “2012 Tzu Chi Commissioner and Tzu Cheng Demographic Figures”. Visited on January 20, 2020. http://tw.tzuchi.org/en/index.php?option=com_content&view=article&id=1093&Itemid=248&lang=en.
- Xiamen Nanputuo si yigong bu 厦门南普陀寺义工部. 2020. “Nanputuo si changnian yigong zhaomu” 南普陀寺常年义工招募 [Recrutement des bénévoles tout au long de l’année au temple Nanputuo]. Visité le 11 mai. <http://www.nanputuo.com/nptsub/html/201404/0216132473499.html>.
- Xunzi 荀子. 2019. “Xing’e” 性恶 [La nature du mal]. Chinese Text Project. Visité le 10 janvier. <https://ctext.org/xunzi/xing-e>.

- Zhongguo fojiao xiehui 中国佛教协会, éd. 2012. “Guanyu hanzu fojiao simiao tidu chuanjie wenti de jueyi” 关于汉族佛教寺庙剃度传戒问题的决议 [Résolution sur les questions relatives à la tonsure et à l’ordination pour les temples du bouddhisme chinois]. Visité le 18 février 2021. <http://www.chinabuddhism.com.cn/a/fayin/dharma/1984/04/198404005001.htm>.
- , éd. 2020a. “Di jiu jie lishihui ge zhuanmen weiyuanhui zhuren, fuzhuren, weiyuan mingdan” 第九届理事会各专门委员会主任、副主任、委员名单 [Liste des directeurs, directeurs adjoints, et membres des comités spécialisés de la neuvième session du conseil de l’ABC]. Visité le 26 mai 2020. <http://www.chinabuddhism.com.cn/cs1/2015-05-04/8823.html>.
- , éd. 2020b. “Lingdao jigou” 领导机构 [Appareil de direction]. Visité le 21 juin 2020. <http://www.chinabuddhism.com.cn/ldjg/>.
- , éd. 2020c. “Rurui” 如瑞. Visité le 26 mai 2020. <http://www.chinabuddhism.com.cn/djc/jj1sh/2015-04-25/8619.html>.
- , éd. 2020d. “Zhongguo fojiao xiehui di jiu jie lishihui changwulishi mingdan” 中国佛教协会第九届理事会常务理事名单 [Liste des membres permanents de la neuvième session du conseil de l’ABC]. Visité le 20 mai 2020. <http://www.chinabuddhism.com.cn/js/hb/2016-11-11/12109.html>.
- Zhongguo guojia diaocha shujuku 中国国家调查数据库. 2016. “Zhongguo zongjiao diaocha (CRS) 2015 baogao fabu” 中国宗教调查 (CRS) 2015 报告发布 [Publication du rapport de l’enquête sur la religion en Chine (CRS) 2015]. Visité le 3 mars 2020. <http://www.cnsda.org/index.php?r=site/article&id=126>.
- Zhonghua renmin gongheguo guowuyuan xinwen bangongshi 中华人民共和国国务院新闻办公室, éd. 2018. “‘Zhongguo baozhang zongjiao xinyang ziyou de zhengce he shijian’ bai pi shu” 《中国保障宗教信仰自由的政策和实践》白皮书 [Livre blanc sur la « politique publique et mise en pratique de la garantie de liberté de croyance en Chine »]. Visité le 10 juin 2020. <http://www.scio.gov.cn/zfbps/32832/Document/1626514/1626514.htm>.

Amandine Péronnet

**Le temple Pushou 普寿寺 et le projet « Trois-Plus-Un »
Nonnes et modes de production du bouddhisme contemporain en Chine
continentale**

Résumé

Le bouddhisme chinois est entré depuis les années 1980 dans une période de « renouveau » entraînant des mutations de la vie religieuse, entre distanciation d'avec le passé dans un souci de modernisation, et réaffirmation du rapport à la tradition. Le temple Pushou (普寿寺), ouvert en 1991 sur le mont Wutai en Chine, est à la croisée de ces processus de métamorphose. Ce temple modèle, la plus large institution pour les nonnes bouddhistes en Chine continentale, et hébergeant également un institut d'études, a choisi de se développer dans des domaines comme la discipline monastique, l'éducation, et la philanthropie. Pour couvrir ces différents aspects, il a d'ailleurs créé le projet « Trois-Plus-Un » en 2006, combinant les efforts de plusieurs institutions, les temples Pushou et Dacheng (大乘寺), l'association caritative Bodhi (菩提爱心协会), et la maison de retraite Qingtai (清泰安养园). Selon Rurui (如瑞), abbesse du temple Pushou, directrice de l'Institut, et instigatrice du projet, ces trois aspects sont indispensables au monachisme : l'élévation spirituelle est à la base de l'éducation du saṅgha, l'éducation est une assurance sur le futur, et la philanthropie un « moyen expédient ». On peut d'ailleurs voir dans leur coexistence une stratégie adoptée par le temple Pushou pour « produire » le bouddhisme en fonction des attentes des communautés monastiques et laïques, de la société séculière, et des instances politiques. À partir d'un travail ethnographique, cette recherche entend alors rendre compte de la façon dont le bouddhisme se recompose au sein de ce temple de nonnes, participant ainsi à l'étude des mouvements du bouddhisme institutionnel contemporain en Chine continentale.

Mots-clés Bouddhisme chinois, nonnes bouddhistes, monachisme, éducation bouddhiste, philanthropie bouddhiste, Vinaya, bouddhisme laïc, religion contemporaine

Abstract

Chinese Buddhism entered a “revival” era since the 1980s, an era that brings changes to religious life, distancing itself from the past in a modernizing attempt, while maintaining a deep connection to tradition. Pushou temple (普寿寺), which opened in 1991 on mount Wutai in China, is caught in the middle of these metamorphosis processes. This model temple, the largest institution for Buddhist nuns in mainland China, also hosts an institute for Buddhist studies. It chose to specialize in areas such as monastic discipline, education, and philanthropy, and in doing so launched the “Three-Plus-One” project in 2006 in cooperation with Dacheng temple (大乘寺), the Bodhi Love Association (菩提爱心协会), and the Qingtai retirement home (清泰安养园). According to Rurui (如瑞), the abbess of Pushou temple, the head of the Institute for Buddhist studies and the person who designed the project, these three aspects are essential to monasticism, since cultivation is at the base of saṅgha education, education is an insurance on the future, and philanthropy a “skilful means”. Making these features coexist can be seen as a strategy devised by Pushou temple to “produce” Buddhism according to the expectations of the monastic and lay communities, society, and the state. From an ethnographic perspective, this research examines how Buddhism is redefined within this particular temple of nuns, and aims at better understanding the movements of contemporary institutional Buddhism in the context of mainland China.

Keywords Chinese Buddhism, Buddhist nuns, monasticism, Buddhist education, Buddhist philanthropy, Vinaya, lay Buddhism, contemporary religion