



HAL
open science

Les Han kitab et le Xidaotang

Marie-Paule Hille

► **To cite this version:**

Marie-Paule Hille. Les Han kitab et le Xidaotang : Réception et usage d'une littérature musulmane en chinois à la fin du XIXe siècle à Taozhou (Gansu). *Etudes orientales*, 2016, *Aperçus multiples du monde uyghur*, 27-28, pp.307-356. hal-01585965

HAL Id: hal-01585965

<https://hal.science/hal-01585965>

Submitted on 12 Sep 2017

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.

Chapitre 12

Les *Han kitab* et le Xidaotang

Réception et usage d'une littérature musulmane en chinois à la fin du XIX^e siècle à Taozhou (Gansu)¹

Marie-Paule HILLE
LabEx Hastec (GSRL)

Depuis le début des années quatre-vingt, plusieurs études ont vu le jour concernant un aspect particulier de la tradition islamique en Chine : la production d'un islam littéraire en langue chinoise adossée à un vaste réseau éducatif. Ces œuvres, écrites par de grands penseurs musulmans néo-confucéens des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, sont généralement désignées par les musulmans chinois comme des *Han kitab* (*han kai-ta-bu* 汉凯塔布, c'est-à-dire *han* 汉, « chinois », et *kai-ta-bu* transcription chinoise de l'ar. *kitāb*, « livres »). Traductions ou créations originales, elles exposent en chinois l'histoire sainte, la morale, les obligations du croyant ainsi que la mystique soufie. Elles sont lues par les musulmans de la Chine de l'Est et du Nord-Ouest, par des soufis et des non-soufis. Au début des années 1980, Donald

¹ Le présent article entre dans le cadre de ma recherche postdoctorale au sein du LabEx HASTEC. Il est une version revue et augmentée du chapitre quatre (pp. 201-236) de ma thèse intitulée : « Le Xidaotang, une existence collective à l'épreuve du politique. Ethnographie historique et anthropologique d'une communauté musulmane chinoise (Gansu, 1857-2014) » soutenue le 5 décembre 2014 à l'EHESS. Nos remerciements vont à Françoise Aubin pour ses remarques et sa relecture attentive.

Leslie, proposait une bibliographie savante de cet islam littéraire en langue chinoise². Puis, Françoise Aubin a été une des premières à voir dans ces œuvres littéraires une expression soufie de la pensée musulmane chinoise en des termes confucéen, taoïste et bouddhiste³. Les auteurs des *Han kitab* utilisent généralement des concepts du néo-confucianisme comme mode d'expression de la pensée islamique et empruntent dans une moindre mesure des images au taoïsme et au bouddhisme. Ainsi, leurs travaux sont similaires, en apparence, aux ouvrages néo-confucéens. Dans une perspective comparatiste, il est intéressant de noter que leur démarche est comparable à celle des intellectuels musulmans du monde persan qui ont bien souvent fait référence à des maximes ou des dits de philosophes et de sages de la Perse pré-islamique. Sachiko Murata et ses collaborateurs, William Chittick et Tu Weiming, ont emboîté le pas à Françoise Aubin en traduisant et commentant les œuvres de Liu Zhi 刘智 et Wang Daiyu 王岱舆⁴. Leurs travaux sont fondamentaux pour comprendre les

² D. D. Leslie, 1981, *Islamic Literature in Chinese, Late Ming and Early Ch'ing: Books, Authors and Associates* (Canberra : Canberra College of Advanced Education). Plus récemment : D. D. Leslie, Yang Daye 杨大业, A. Youssef, 2006, *Islam in traditional China, A Bibliographical Guide* (Saint Augustin : Monumenta Serica Institute).

³ Ce phénomène d'emprunt, dont on ne peut minimiser l'originalité, n'est caractéristique de l'islam chinois que dans une moindre mesure. Sur ces points voir F. Aubin, 1990, « En islam chinois : quels Naqshbandis ? », in M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone (eds.), *Naqshbandis : Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman* (Istanbul : ISIS), 491-572. Voir également la contribution de S. Murata, 2010, « Liu Zhi's Neo-Confucian Islam », in D. Aigle, I. Charleux, V. Goossaert, R. Hamayon (eds.), *Miscellanea Asiatica, Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin* (Saint Augustin : Monumenta Serica Institute), 345-370.

⁴ Dans son deuxième ouvrage sur le sujet, *Chinese Gleams of Sufi Light* (2000, Albany : SUNY Press), Sachiko Murata propose une traduction de deux œuvres des *Han kitab* : *Qingzhen daxue* 清真大学 [Great Learning of the Pure and Real] de Wang Daiyu et *Zhenjing zhaowei* 真境昭微 [Displaying the Concealment of the Real Realm] de Liu Zhi. Dans *The Sage Learning of Liu Zhi. Islamic Thought in Confucian Terms* (2009, Cambridge : Harvard Univ., Asia Center for the Harvard-Yenching Institute), une fructueuse collaboration entre Sachiko Murata, William C. Chittick et Tu Weiming rend compte de la complexité de la pensée philosophique de Liu Zhi en livrant une traduction commentée du *Tianfang xingli* 天方性理 [Nature and Principle in Islam]. Nigo Toshiharu 仁子寿晴 explore également d'un point de

procédés philosophiques, conceptuels et linguistiques mis en œuvre par ces auteurs afin de rendre le plus fidèlement possible le contenu des textes arabo-persan originels. En 2005, Zvi Ben-Dor Benite, dans son ouvrage *The Dao of Muhammad*, ouvre une nouvelle fenêtre en étudiant les réseaux d'éducation et de transmission du savoir à travers les milieux intellectuels musulmans en Chine orientale⁵. Il montre comment, aux XVII^e et XVIII^e siècles, un système cohérent de pensée islamique en langue chinoise est intégré dans la culture confucéenne globale. Depuis la fin des années 2000, le champ de recherche s'est encore plus spécialisé avec, par exemple, le travail de Roberta Tontini qui examine le *Tianfang dianli* de Liu Zhi du point de vue du droit et de la légitimité juridique dans la tradition légaliste chinoise⁶. L'islamologue chinois Jin Yijiu 金宜久 souligne, quant à lui, combien

vue philosophique, des concepts spécifiques, comme celui de l'existence, utilisés dans les œuvres de Liu Zhi. À ce sujet voir : Nigo Toshiharu, 2009, « Chūgoku shisō to isuramu shisō no kyōkaisen—Ryuchi no « yū » ron » 中国思想とイスラーム思想の境界線—劉智の「有」論 [Frontière entre la pensée chinoise et la pensée islamique - le concept d'« existence » chez Liu Zhi], in Horiike Nobuo 堀池信夫 (ed.), *Chūgoku no isuramu shisō to bunka* 中国のイスラーム思想と文化 [Pensée et culture de l'islam de Chine] (Tokyo : Bensei shuppan), 61-79. Dans le même ouvrage, voir également la contribution de Satō Minoru 佐藤実, « Isuramu to jyukyō no kyori » イスラームと儒教の距離 [Distance entre islam et confucianisme], 31-44.

⁵ Z. Ben-Dor Benite, 2005, *The Dao of Muhammad. A Cultural History of Muslims in the Late Imperial China* (Cambridge : Harvard Univ. Press). Akiro Matsumoto retrace la genèse de cette tradition soufie parmi les intellectuels musulmans chinois : A. Matsumoto, 2008, « The Sufi Intellectual tradition among Sino-Muslims », in Lloyd Ridgeon (ed.), *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies* (London : Routledge), vol. 2, 101-119. Sur la question de la généalogie au sein de ce réseau de transmission voir : T. Nakanishi, 2007, « The Logic of Succession in the case of Chinese Muslims during the Qing period », *Orient* 42 : 55-70.

⁶ R. Tontini, 2011, « *Tianfang dianli* : A Chinese Perspective on Islamic Law and its Legal Reasoning », in P. Santangelo (ed.), *Ming Qing Studies* (Rome : Aracne), 491-531. Voir également J. D. Frankel, 2011, *Rectifying God's Name. Liu Zhi's Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law* (Honolulu: Univ. of Hawai'i Press), ouvrage tiré de sa thèse (2005, « Liu Zhi's Journey Through Ritual Law to Allah's Chinese: Conceptual Antecedents and Theological Obstacles to the Confucian-Islamic Harmonization of the *Tianfang Dianli* », PhD diss., Columbia University).

il est important de considérer cet héritage intellectuel dans sa dynamique, en explorant la façon dont les musulmans, notamment ceux du Nord-Ouest, l'ont intériorisé⁷.

En retraçant la trajectoire intellectuelle d'un lettré musulman néo-confucéen, Ma Qixi 马启西 (1857-1914) – fondateur du Xidaotang 西道堂 (« Hall de la Voie de l'Ouest » ou « Salle/Hall de l'Ouest ») – la présente étude entame une réflexion sur la réception et l'usage des *Han kitab* durant la seconde moitié du XIX^e siècle à Taozhou 洮州 (actuel Lintan 临潭), bourgade marchande et multiculturelle située au sud du Gansu⁸. Il s'agira également de comprendre les résistances locales suscitées par la nouvelle méthode d'enseignement de Ma Qixi qui accorde une place centrale à cette littérature en chinois. En dernier lieu, nous examinerons les chausse-trapes d'une historiographie qui reconstruit l'histoire intellectuelle du Xidaotang en accordant une place exclusive à l'influence de la pensée de Liu Zhi sur l'enseignement de Ma Qixi.

Education islamique et confucéenne de Ma Qixi

Ma Qixi est issu d'un puissant lignage de saints musulmans, le *menhuan* 门宦 Beizhuang 北庄 – un sous-ordre de la branche Khafiyya (Hu-fu-ye 虎夫耶) de la confrérie soufie de la Naqshbandiyya – fondé par un Dongxiang originaire de Hezhou 河州

⁷ Jin Yijiu 金宜久, 1999, *Zhongguo yisilanjiao tanmi—Liu Zhi yanjiu* 中国伊斯兰教探秘—刘智研究 [Explorer les secrets de l'islam chinois—Études (de l'œuvre) de Liu Zhi] (Pékin : Dongfang chubanshe).

⁸ Sous l'ère Guangxu (1874-1908), un recensement de la population de Taozhou effectué en 1879 indique la répartition de la population suivante : 3541 foyers de Chinois non-musulmans (Han) (soit 20 430 personnes) et 1250 foyers de Chinois musulmans (Huijiao) (soit 10116 personnes). En 1907 ces chiffres ont évolué : 5672 foyers de Chinois non-musulmans (soit 40720 personnes) et 1668 foyers de Chinois musulmans (soit 10653 personnes). Alors que la population des Chinois non-musulmans a quasiment doublé en un quart de siècle, celle des musulmans a augmenté de façon moins spectaculaire (*Taozhou ting zhi* 洮州厅志 [Annales de la sous-préfecture de Taozhou], 1907, réimpression 1970 (Taipei : Chengwen chubanshe), 292-293).

(actuel Linxia 临夏), Ma Baozhen 马葆真 (1772-1826)⁹. Le grand-père maternel de Ma Qixi, Min Shida 敏士达 (1823-1898), est le successeur à la troisième génération du premier *ra'īs* (*ruo-yi-si* 若义思) envoyé par Ma Baozhen à Taozhou pour y étendre son pouvoir religieux et séculier. N'ayant pas de descendance mâle en ligne directe pour lui succéder, il donne son nom, élève sous son toit et initie à la Voie le fils aîné de chacune de ses deux filles : Min Zhongxin 敏忠信 et Min Zhongqing 敏忠清. Après la naissance de leur fils aîné, confié au *shaykh*, la fille aînée et son époux, Ma Yuan 马元, quittent le foyer de Min Shida et s'installent à Wangjiazui 汪家嘴, village où naîtra leur deuxième fils Ma Qixi, ainsi que ses deux frères Ma Qipu 马启普 (connu également sous le nom de Ma Qiqing 马启青) et Ma Qihua 马启化.

Ma Qixi et ses frères grandissent dans un foyer d'érudits ; leur père, un *ahong* réputé du *menhuan* Beizhuang, tout comme leur mère, a une grande connaissance des canons islamiques. Dès son plus jeune âge, de cinq à onze ans, l'éducation islamique de Ma Qixi est naturellement prise en charge par son père au sein du foyer et à la petite école coranique de la Mosquée du Haut (Shangsi 上寺)

⁹ Les disciples de Ma Baozhen sont nombreux, mais de son vivant il ne désigne que cinq *alin* 阿林 (ar. *'ālim*) qui seront ses *ra'īs* (assistants) pour guider les fidèles dans cinq régions différentes. À la mort de Ma Baozhen, les successeurs de ces cinq *ra'īs* ont chacun fondé un sous-ordre sans rompre avec la confrérie Beizhuang. Min Shangli 敏尚礼 est le *ra'īs* envoyé par Ma Baozhen pour guider les fidèles de Taozhou, Min Yonglu 敏永禄 puis Min Shida lui succéderont et créeront le *gongbei* 拱北 (mausolée des saints soufis) du *menhuan* Beizhuang à Dazigou 达子沟. Pour plus de détails concernant cet ordre de la branche Khafiyya, voir Ma Tong 马通, 1981, *Zhongguo yisilanjiao jiaopai yu menhuan zhidu shilüe* 中国伊斯兰教教派与门宦制度史略 [Bref historique des courants et du système des *menhuan* de l'islam en Chine] (Lanzhou : Xibei minzu xueyuan yanjiusuo) ; Ma Guifen 马桂芬, 2006, « Beizhuang menhuan de lishi yu xianzhuang diaocha baogao » 北庄门宦的历史与现状调查报告 [Rapport d'enquête sur l'histoire et la situation actuelle du *menhuan* Beizhuang] (*Di shiliu ci quanguo Huizuxue xueshu yantaohui lunwenji* 第十六次全国回族学学术研讨会论文集 [Actes du 16^e Colloque national sur l'étude des Hui] : Hebei), 441-453.

appartenant au *menhuan* Beizhuang¹⁰. L'enfant y a certainement reçu une éducation religieuse de base dont les trois volets sont : un rudiment d'alphabétisation en arabe, l'acquisition d'un répertoire de phrases sacrées et la maîtrise des obligations essentielles du croyant¹¹. Après cette formation élémentaire, le jeune musulman ne semble pas avoir intégré le programme d'enseignement de la Salle du Livre (*jingtang jiaoyu* 经堂教育).

Revenons un bref instant sur cet enseignement dispensé au sein des madrasas. Quand la dynastie des Ming (1368-1644), chinoise, succède à celle des Yuan (1206-1368), mongole, on assiste à une revivification de la culture chinoise en réaction aux réglementations jusqu'alors imposées par les Mongols, à une sinisation progressive des musulmans chinois et à leur implantation sur le territoire entourant les mosquées. Ces musulmans sinisés perdent progressivement l'usage de la langue arabe et persane ; de fait, la transmission des sciences islamiques, qui se faisait jusqu'alors au sein des familles, ne parvient plus à s'établir convenablement. Face au besoin pressant de préserver une culture islamique, un système d'éducation orthodoxe en science islamique s'institutionnalise à la fin des Ming. Le curriculum fondamental de cette éducation religieuse est établi par un intellectuel musulman Hu Dengzhou 胡登州 (1522-1597), originaire de la province du Shaanxi. Un corpus de treize textes (*shisan benjing* 十三本经), dont huit sont en arabe et cinq en persan, en constitue la base. Progressivement, un réseau d'éducation s'étend à tout le territoire

¹⁰ Pendant la période républicaine (1912-1949), le district de Lintan compte 35 mosquées avec un personnel religieux total de 39 *imam* (*ahong* 阿訇) et 197 étudiants en sciences islamiques (*manla* 满拉). Les courants les plus représentés sont ceux de l'islam soufi, notamment des *menhuan* Huasi 花寺 et Beizhuang. Concernant l'histoire de l'islam à Taozhou, voir l'article de Zhang Shihai 张世海, 1993, « Lintan Huizu de lishi ji xianzhuang » 临潭回族的历史及现状 [Histoire et situation actuelle des musulmans de Lintan], *Gansu minzu yanjiu* 3 : 72-77.

¹¹ Sur ce point, voir la contribution de F. Aubin, 1997, « L'enseignement dans la Chine islamique pré-communiste (du XVI^e siècle au milieu du XX^e). Entre affirmation identitaire et modernisme », in N. Grandin, M. Gaborieau (eds.), *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman* (Paris : Arguments), 373-401.

chinois, car les étudiants, une fois formés, retournent dans leur province d'origine pour y entreprendre leur propre enseignement¹². Nous avons trop peu d'informations sur cette étape de la vie de Ma Qixi pour pouvoir spéculer sur la solidité de sa formation religieuse. Par ailleurs, il n'existe, à notre connaissance, aucune source pour l'instant disponible qui permettrait de reconstituer le curriculum enseigné et le cursus suivi dans les écoles coraniques de Taozhou durant cette seconde moitié du XIX^e siècle¹³. Toutefois, en raison de

¹² Concernant l'éducation coranique appelée *jingtang jiaoyu* 经堂教育 et le curriculum mis en place par Hu Dengzhou voir : Aubin, 1997. Au sujet du réseau éducatif voir l'ouvrage de Ben-Dor Benite, 2005. Pour plus de détails concernant les treize ouvrages islamiques voir Matsumoto, 2008. Consulter également : Wang Jingzhai 王静斋, « Zhongguo Huijiao jingtang jiaoyu de jiantao » 中国回教经堂教育的简讨 [Discussion sur l'éducation islamique en Chine], republié dans Li Xinghua 李兴华, Feng Jinyuan 冯今源 (eds.), 1985, *Zhongguo Yisilanjiao shi cankao ziliao xuanbian* 中国伊斯兰教史参考资料选编 [Sélection de matériaux de référence sur l'histoire de l'islam en Chine] (Yinchuan : Ningxia renmin chubanshe), vol. 2, 1018-1024. Voir également : Wang Yongliang 王永亮, 1993, « Huizu jingtang jiaoyu de chansheng ji zaoqi xingtai » 回族经堂教育的产生及早期形态 [Apparition et premières formes de l'enseignement islamique des musulmans], *Huizu yanjiu* 1 : 88-96.

¹³ L'enquête menée par Bai Shouyi 白寿彝 (« Xibei huijiao tan » 西北回教谭 [Discussion sur l'islam du Nord-Ouest], republié dans Li Xinghua 李兴华, Feng Jinyuan 冯今源 (eds.), 1985, vol. 1, 752-758) sur l'éducation religieuse des musulmans dans le Nord-Ouest de la Chine ne livre aucun détail sur les communautés religieuses de Taozhou. L'auteur fait des constatations générales concernant le manque de matériaux pédagogiques et d'experts religieux compétents ou bien décrit la situation particulière de certaines écoles du Qinghai, de Linxia ou de Ningxia. Si très peu de travaux traitent de l'éducation religieuse à Taozhou avant le mouvement de réforme de l'éducation des musulmans du début du XX^e siècle, le réseau éducatif de Hezhou, centre religieux florissant le plus proche de Taozhou, est en revanche, beaucoup mieux documenté : Gao Zhanfu 高占福, 1991, *Xibei musulin shehui wenti yanjiu* 西北穆斯林社会问题研究 [Étude des problèmes de la société musulmane du Nord-Ouest] (Lanzhou : Gansu minzu renmin chubanshe) ; Ding Shiren 丁士仁, 2008, « 20 shiji Hezhou jingtang jiaoyu de liang ci zhongda tupo » 20世纪河州经堂教育的两次重大突破 » [Les deux percées du *jingtang jiaoyu* à Hezhou au XX^e siècle], in Ma Minglian 马明良, Ding Jun 丁俊 (eds.), *Yisilan wenhua qianyan yanjiu lunji* 伊斯兰文化前沿研究论集 [Recueil d'études avancées sur la culture islamique] (Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe), 583-593.

son environnement familial et religieux, on peut supposer que Ma Qixi a bénéficié d'une formation religieuse de qualité.

Dès ses onze ans, comme d'autres enfants musulmans de ce milieu des années 1860, Ma Qixi, encouragé par son père, se tourne vers une formation confucéenne. Conscient des prédispositions pour l'étude que montre son fils, Ma Yuan l'envoie en 1869 dans une école privée (*sishu* 私塾) de Taozhou tenue par le lettré Fan Yulin 范玉麟¹⁴. Ce dernier, voyant les aptitudes intellectuelles de Ma Qixi le forme durant deux années, puis, en 1871, le recommande au célèbre lettré néo-confucéen, Fan Shengwu 范绳武¹⁵. Dans les matériaux hagiographiques, les aptitudes intellectuelles de l'adolescent sont naturellement décrites à travers les paroles de son maître :

Son intelligence dépassait celle des autres, et il avait des idées originales. Son Maître Fan eut des propos élogieux à son égard : « vous êtes un musulman vertueux, pour parler d'étude, je suis votre maître, mais pour parler de vertu, vous êtes mon maître » [...] Voilà l'estime que le Maître Fan lui portait et les évaluations qu'il a faites sur ses connaissances¹⁶.

Yin Shicai 尹世彩 (1859-1930), un lettré confucéen non musulman contemporain de Ma Qixi, a écrit une biographie du Maître aux alentours de l'année 1924. Il rapporte :

¹⁴ On trouvera une notice concernant Fan Yulin 范玉麟 dans *Taozhou ting zhi* 洮州厅志 [Annales de la sous-préfecture de Taozhou], 1970 (1907), vol. 2 : 676.

¹⁵ Ma Qixi se rend à l'école de Fan Shengwu située dans le village de Dianzi 店子, à 60 *li* (environ 30 km) à l'est de Taozhou. Son maître, issu d'une famille modeste mais estimée de Taozhou, a les compétences requises pour enseigner à Ma Qixi les bases du curriculum confucéen. On trouve cette description du maître : « Il avait une grande facilité pour l'écriture, donnait des cours aux élèves et enseignait plus spécifiquement les *Quatre Livres*. Il maîtrisait si bien les classiques qu'il passa avec succès les examens impériaux. Grâce à ses talents de pédagogue, il a pu former des étudiants aux grandes qualités morales et littéraires », *Lintan xian zhi zhailu* 临潭县志摘录 [Extraits des annales du district de Lintan] (manuscrit inédit), vol. 6 : 145.

¹⁶ Anonyme [Ma Fuchun 马富春], 2010, « Xidaotang jiaoshi » 西道堂教史 [Histoire religieuse du Xidaotang], in Ma Tong 马通, Ma Haibin 马海滨 (eds.), *Zhongguo sufei xuepai dianji* 中国苏菲学派典籍 [Textes anciens sur les courants soufis de Chine] (non publié, 2 vols), vol. 2 : 639-660 [639].

Il a grandi puis a fait des études en chinois classique. Il s'enfermait pour cultiver son esprit, se plongeait dans les livres et s'adonnait de tout son corps à leur étude. Son maître Fan Shengwu disait de lui : « Cet enfant montre une réelle facilité dans les études confucéennes, et dans les études islamiques il est comme Muhammad qui répand la Voie. On l'appelle Celui qui révèle l'Ouest, car c'est l'enseignement de l'Arabie (Tianfang 天方) [l'islam] qu'il observe en se frayant un chemin vers les Territoires de l'Ouest»¹⁷.

Le Maître Fan Shengwu dresse un portrait du jeune musulman chez qui cohabitent deux aspirations : exceller dans les études confucéennes et propager la Voie du Prophète. Cette association dans une même description indique que ce prestigieux lettré non musulman de Taozhou ne voit aucun antagonisme, en cette seconde moitié du XIX^e siècle, à se frayer un chemin dans les études confucéennes tout en suivant la Voie de l'islam. Cette double reconnaissance est l'aboutissement d'un long processus qui a permis l'intégration des lettrés musulmans dans l'élite locale. En effet, si Taozhou a produit son lot de lettrés confucéens depuis l'instauration dans la bourgade du système des examens sous la dynastie des Ming (1368-1644), c'est seulement sous la dynastie des Qing (1644-1911) que les musulmans participent au système éducatif avec l'apparition de multiples écoles de niveaux et de types différents. Même si, à l'origine, les écoles dites « de charité » (*yixue* 义学)¹⁸, les académies et les collèges confucéens n'étaient pas créés pour les musulmans ni pour les Tibétains, elles ont eu un impact sur leur éducation. À la fin du XVIII^e siècle, de nombreux lettrés musulmans qui avaient passé les examens mandarinaux, dont Min Pucheng 敏普成, ont encouragé l'éducation confucéenne des musulmans en ouvrant une école¹⁹.

¹⁷ Yin Shicai 尹世彩, 1924 [?] (2006), « Ma Qixi xiansheng chuan » 马启西先生传 [Biographie du Maître Ma Qixi], in Yin Zhengxiang 尹正祥, *Xiang qing ji* 乡情集 [Recueil sur mon pays natal] (Minxian : Tianma tushu youxian gongsi chuban), 101-104.

¹⁸ Concernant les « écoles de la charité » (*yixue*), voir A. Woodside, 1983, « Some Mid-Qing theorists of popular schools. Their innovations, inhibitions, and attitudes toward the poor », *Modern China* 9 (1) : 3-35.

¹⁹ Ces initiatives sont brièvement décrites dans *Taozhou ting zhi*, 1907 : 470-471.

Le contenu de l'enseignement dispensé par Fan Shengwu se résumait principalement par les *Quatre Livres* et les *Cinq Classiques* et une préparation aux examens. Cette éducation classique, reçue au sein d'une école privée, conduit Ma Qixi à passer les examens en 1876 et à obtenir sa licence (deuxième place) au niveau du district (*tongshi* 童試) à l'âge de 19 ans. Deux années plus tard, en 1878, il accède au titre de licencié (*xiucai* 秀才) aux examens de la préfecture de Gongchang 巩昌 (actuel Longxi 陇西) où il obtient la quatrième place²⁰.

De nombreux chercheurs chinois qualifient le cursus de Ma Qixi d'exceptionnel, alors que, considéré dans le contexte de cette seconde moitié du XIX^e siècle au Gansu, il est certes exemplaire mais il n'est pas unique : bien d'autres de ses contemporains ont reçu une éducation à la fois islamique et confucéenne et ont passé avec succès les examens impériaux. Néanmoins, Ma Qixi, dont l'instruction s'est faite en chinois au sein du système pédagogique confucéen, dispose de tous les outils nécessaires pour perfectionner ses connaissances ; sa maîtrise de la terminologie et des concepts confucéens lui permettent d'entamer une longue période de retraite intellectuelle hors de tout cadre d'apprentissage institutionnalisé.

Quête de connaissance et étude des Han kitab dans l'isolement

Après avoir obtenu le titre de *xiucai*, Ma Qixi abandonne la voie des examens impériaux sans accéder au rang de *juren* 舉人 qui lui aurait pourtant permis d'être qualifié à l'échelon de la province et d'obtenir un poste au sein de l'administration civile ou militaire. La corruption dans le système des examens après la révolte des Taiping (1850-1864) est devenue endémique et de nombreux fonctionnaires sont choisis par le biais de la recommandation. Même, si sous l'ère Tongzhi (1862-1874), le gouvernement a cherché à rééquilibrer le processus de sélection, « l'état a en réalité perdu le contrôle sur ses ressources

²⁰ Pour plus de précisions au sujet des examens impériaux voir : Miyazaki Ichisada, 1963/1981, *China's Examination Hell* (original *Kakyo : Chûgoku no shiken jigoku*, 1963, traduit en anglais par Conrad Schirokauer), (New Haven & Londres : Yale Un. Press) ; B. A. Elman, 2000, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* (Berkeley : Univ. of California Press).

humaines »²¹. Ajoutons que la place accordée aux musulmans dans l'administration civile ou militaire du Gansu s'est fortement dégradée après la répression des révoltes musulmanes du milieu du XIX^e siècle. On peut aussi imaginer qu'étant issu d'une famille modeste, Ma Qixi n'avait pas les ressources financières nécessaires pour poursuivre ses études. Quoiqu'il en soit, comme de nombreux lettrés – musulmans ou non – en cette fin de siècle, Ma Qixi renonce à une carrière de fonctionnaire au sein de l'administration. Après avoir fait un bon chemin dans la voie des études classiques, il se tourne progressivement vers les études islamiques²².

De 21 à 31 ans (1878-1888), il observe une longue période de retraite intellectuelle durant laquelle il assouvit sa soif de connaissance. Outre les traditions confucéenne et islamique qu'il continue à explorer, il se perfectionne dans de nombreux domaines : les philosophies lancées par les auteurs des Cent écoles de pensée, les classiques chinois, l'histoire de la Chine, le bouddhisme et le taoïsme²³. Il enrichit son curriculum religieux en étudiant les canons islamiques en arabe (et peut-être en persan) mais aussi les œuvres en chinois des grands penseurs musulmans des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, les *Han kitab*. Les sources dont nous disposons n'indiquent pas la place qu'il accordait aux études linguistiques et de traduction dans sa formation autodidacte.

²¹ B. A. Elman, 1994, « Changes in Confucian Civil Service Examinations from the Ming to the Ch'ing Dynasty », in B. A. Elman, A. Woodside (eds.), *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900* (Berkeley : Univ. of California Press), 111-149 [123].

²² Dans ses travaux, Ben-Dor Benite note que, dans une période bien antérieure, lors de la transition des Ming aux Qing, ce choix aurait pu surprendre: « Again, it was a rather unusual move to decide to become an Islamic scholar rather than an examination candidate » (Ben-Dor, 2005 : 65).

²³ Plus tard, vers 1895, avec la poussée de la présence de la *Christian and Missionary Alliance (C&MA)* à Taozhou, il semble que Ma Qixi se soit également intéressé à l'apostolat protestant et plus précisément à la figure de Jésus (*Ersa* 尔萨), prophète parmi les prophètes pour les musulmans (cf. D.D. Leslie & Yang Daye, 2005, « Jesus the Prophet in Chinese Islam », in R. Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, Vol. 3a : 847-867 ; et F. Aubin, « Jesus in the Confrontation between Islam and Christianity transposed into China », *op. cit.* : 869-887.)

Dans un premier temps, l'usage que Ma Qixi fait des *Han kitab* est circonscrit à une quête de savoir personnel et solitaire. Il s'initie à un genre de littérature dont la forme lui apparaît familière ; elle s'apparente en effet aux classiques néo-confucéens auxquels il est habitué. Cette découverte semble se faire en dehors de tout réseau éducatif ou groupe d'intellectuels constitués, ce qui pose la question de l'existence d'un tel réseau et d'un tel groupe à Taozhou. L'attrait pour cette littérature musulmane en langue chinoise ne naît pas pour autant du vide, il s'inscrit dans un climat intellectuel global dont la dynamique dépasse les frontières de sa bourgade d'origine²⁴. La réception et l'usage des *Han kitab* par Ma Qixi invitent à se poser la question non seulement de la diffusion de ces œuvres au sein de la société musulmane locale de Taozhou à l'aube du XX^e siècle, mais aussi de l'influence des tendances intellectuelles de grands centres islamiques sur les communautés qui leur sont périphériques.

On sait désormais que, dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, les *Han kitab* étaient diffusés essentiellement à l'intérieur du réseau éducatif musulman et que leur diffusion à l'extérieur des régions du centre et de l'est était difficile²⁵. Un siècle plus tard, ces œuvres littéraires sont largement répandues dans les centres islamiques florissants du Nord-Ouest tel que Hezhou. Ma Qixi, alors âgé d'une vingtaine d'années, ne semble pas avoir eu beaucoup de difficultés pour se procurer ces ouvrages ; on peut donc imaginer que ceux-ci parviennent jusqu'à Taozhou et qu'ils circulent au sein de la société lettrée locale. Il est possible que des copies aient été acheminées par les caravanes marchandes originaires du Shaanxi ou que les musulmans de Taozhou se soient procurés celles-ci à Hezhou, centre religieux le plus proche où ces ouvrages jouissaient d'une grande réputation. Par la suite, comme l'indique Françoise Aubin dans ses travaux, jusqu'à l'époque moderne, ce furent des classiques de référence dans l'islam chinois comme en témoigne leur réédition à

²⁴ Toute initiative intellectuelle particulière est reliée à un ensemble plus général, même s'il n'est pas perceptible dans la proximité spatiale ou temporelle du jeune apprenti. À ce sujet Randall Collins parle de chaîne intergénérationnelle des savoirs. R. Collins, 1998, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (Cambridge : Harvard Univ. Press).

²⁵ À ce sujet voir Ben-Dor Benite, 2005 : 219, note 11.

Pékin au cours des années 1920, puis plus tard, durant les époques de crise politique²⁶.

Ma Qixi approfondit son érudition en sciences islamiques en étudiant des ouvrages très hétéroclites. Ceux dont il s'est inspiré figurent dans le tableau ci-dessous :

<i>Auteur</i>	<i>Titre</i>	<i>Date de la 1^{ère} préface</i>
Wang Daiyu 王岱舆 (1580 ?- 1658 ?)	<i>Zhengjiao zhenquan</i> 正教真诠 [Une interprétation vraie du bon enseignement]	1642
	<i>Qingzhen daxue</i> 清真大学 [La Grande Étude islamique]	1648
Ma Zhu 马注 (c. 1640- 1709)	<i>Qingzhen zhinan</i> 清真指南 [La Boussole de l'islam]	1681
Liu Zhi 刘智 (c. 1662- 1736 ?)	<i>Tianfang xingli</i> 天方性理 [Nature et Principe en islam]	1704
	<i>Tianfang dianli</i> 天方典礼 [Loi et Rite de l'islam]	1706
	<i>Zhisheng shilu</i> 至圣实录 [La vraie vie du Prophète]	1721-1724 (achevé) 1775 (préface)
	<i>Wugong shiyi</i> 五功释义 [Explication des cinq mérites (de l'islam)]	1710
Ma Fuchu 马复初 (1794-1874)	<i>Dahua zonggui</i> 大化总归 [Retour général (à Dieu) des grandes mutations]	1865

Fort d'une éducation islamique et confucéenne, Ma Qixi détient les clés pour accéder à la pensée de ces auteurs musulmans ainsi qu'à la vision de l'islam que leurs œuvres véhiculent. Plus encore, il est capable d'intérioriser ce maniement des concepts confucéens pour

²⁶ Aubin, 1990.

façonner son propre enseignement. Comme ces penseurs, Ma Qixi considère que la maîtrise d'un savoir complet est indispensable pour parvenir au perfectionnement de l'âme et que les philosophies chinoises, bien qu'incomplètes, sont un moyen pour y parvenir. Selon lui, parmi les religions qui ont essayé de pénétrer en Chine, seul le bouddhisme a été capable de se maintenir car il a su se fondre dans le moule de la culture chinoise²⁷. Cependant, seul l'enseignement de l'islam permet d'atteindre la Voie du perfectionnement ; la terminologie et les concepts des pensées chinoises (confucianisme, bouddhisme, taoïsme) doivent être mis au service de l'islam pour mieux en expliquer le sens, la morale et rendre les préceptes de cette religion intelligibles au plus grand nombre. On lui prête cette comparaison entre les pensées chinoises et l'islam :

Les pensées de Confucius et de Mencius étudient sans fin la transformation de la connaissance et de l'esprit en suivant la voie des liens naturels et des relations éthiques. La voie de Laozi est illusoire et manque de réalisme. Seul l'enseignement pur et vrai de l'Arabie [l'islam], reconnaît Dieu l'unique, le plus vénérable, le plus grand²⁸.

Dans cette phase importante de sa vie, dont le principal objectif est de parfaire son érudition, Ma Qixi cherche la reconnaissance en tant que lettré de la société locale de Taozhou. À la fin du XIX^e siècle, après vingt années d'apprentissage, au sein d'institutions puis dans l'isolement, en matière de sciences islamiques et d'études confucéennes, il semble qu'il ait réussi à acquérir cette reconnaissance :

Ma Ch'i Hsi [Ma Qixi] was a most interesting person. The doctrines of his sect were a mixture of Mohammedanism,

²⁷ À ce sujet voir : Ding Zhengxi 丁正熙, 1931, « Huijiao yu Zhongguo Ru-Mo zhi bijiao guan » 回教与中国儒墨之比较观 [Approche comparée de l'islam et (des pensées) chinoises confucéenne et moïste], *Yuehua* 月华 3 (28) : 6-10.

²⁸ Zi Heng 子亨 (pseud.) [Ding Shiyuan 丁士元], 1986, « Zhongguo yisilanjiao Xidaotang shilüe » 中国伊斯兰教西道堂史略 [Brève histoire du Xidaotang (courant de) l'islam chinois], in *Xidaotang shiliao ji* 西道堂史料辑 [Recueil des matériaux historiques du Xidaotang] (Xining : Qinghai minzu xueyuan minzu yanjiusuo), 1-59, [2].

Confucianism and spiritism. He had previously studied in Chinese schools and was awarded the B.E. degree. He then taught school for twenty years²⁹.

Le Révérend Snyder, un missionnaire protestant de la C&MA affecté à la mission de Taozhou en 1895, voit une juxtaposition de doctrines dans l'enseignement du fondateur de la « Nouvelle Secte » : l'islam, le confucianisme et le spiritisme. Nous laisserons de côté le troisième aspect qui nous mènerait trop loin. Le confucianisme tient une place importante dans la perception que cet observateur étranger a « des doctrines de sa [Ma Qixi] secte », à côté du « Mohammedanism » et du « spiritism ». La place prépondérante accordée au confucianisme indique que Ma Qixi, reconnu comme lettré, entre simultanément dans la catégorie de musulman et dans celle d'érudit. Son parcours éducatif, en tant qu'enfant musulman ayant étudié dans des « écoles chinoises », et sa réussite sociale, en tant que licencié des examens, confortent l'opinion du missionnaire selon laquelle Ma Qixi est un « produit » issu du système éducatif de la culture chinoise dominante. L'observateur étranger souligne que Ma Qixi est « une personne des plus intéressantes », sans que pour autant sa trajectoire ne lui apparaisse hors du commun.

Dans la biographie qu'il consacre à Ma Qixi, Yin Shicai le qualifie de *xuezhe* 学者 (érudit, savant) :

Parmi les musulmans de la vieille ville de Lintan dans le Gansu, il y a une personne qui s'appelle Ma Qixi, c'est un lettré qui, parmi ceux qui croient en l'islam, suit la voie des sages qui l'ont précédé. Ses disciples et autres groupes l'appellent *dao zu* [Ancêtre de la Voie/ Maître fondateur], *dao zong* [Maître religieux], comment cela ne serait-il pas approprié !³⁰

Yin Shicai étant lui-même un lettré confucéen, le portrait qu'il dresse de Ma Qixi souligne qu'en tant que lettré musulman, Ma Qixi correspond aux normes culturelles de la société chinoise d'alors, et que son parcours, lui permet de gagner la reconnaissance de cette société. Élevé dans les deux systèmes éducatifs, il est légitime comme

²⁹ C. F. Snyder, 1955, « Moslem Converts in West China », *The Alliance Weekly* 90 (12) : 9-11, [9].

³⁰ Yin Shicai, 1924 [?] : 102.

garant d'une tradition à la fois confucéenne et islamique. En réalité, dans la relation que Yin Shicai instaure avec Ma Qixi, tout au long de la biographie, la catégorie de « lettré » implique le partage d'un même univers culturel. Rien d'étrange ni de surprenant pour Yin Shicai dans le fait d'envisager que ce confucéen orthodoxe soit musulman, ou que ce musulman orthodoxe soit confucéen.

L'usage des Han kitab comme matériel pédagogique

Au terme d'une longue période de perfectionnement de ses savoirs, à trente-trois ans, Ma Qixi décide d'ouvrir une école privée (*sishu* 私塾) non-religieuse à son domicile au pied de la montagne Xifeng 西风, école qui prendra le nom de Jinxing tang 金星堂 (« Hall de l'Étoile dorée »). En cette fin du XIX^e siècle, dans l'ambiance générale de réforme de l'éducation voulue par le pouvoir sino-mandchou, l'ouverture d'une école constitue un enjeu important pour l'élite lettrée musulmane : deux écoles privées vont être créées, celle de Ma Qixi en 1890, et celle de Ding Yanglian 丁仰廉 (1852-1939) dans la même période. La compétition entre musulmans lettrés pour créer des écoles privées montre que les termes du débat national sur l'éducation font partie des préoccupations de l'élite locale, qu'elle soit musulmane ou non musulmane. Les motivations de Ma Qixi pour ouvrir une école et la place que les *Han kitab* vont occuper dans son enseignement sont liés à ce climat social. Par ce biais, il s'impose peu à peu au sein de l'élite lettrée musulmane locale et acquiert une légitimité grandissante auprès de ses étudiants.

Outre les œuvres des philosophes confucianistes, principalement les *Quatre Livres* et les *Cinq Classiques* qui constituent le cœur de son enseignement, Ma Qixi propose une initiation aux *Han kitab* pour les étudiants intéressés :

Il [Ma Qixi] cherche des étudiants, il se nourrit des grains qu'on lui offre. Par la suite, le Maître ouvre une école, prend des étudiants et se fait une réputation en tant que professeur. Les étudiants se livrent pleinement à l'étude, le matin et la nuit ils étudient inlassablement, ils mettent en pratique leur esprit éclairé, le Maître leur enseigne les classiques confucéens [...]. Le Maître dès le début explique et diffuse de nombreuses œuvres comme « Nature et Principe en islam », « La vraie vie

du Prophète », « Une interprétation vraie du bon enseignement », « Le retour général à Dieu », « La Grande Étude islamique », « La Boussole de l'islam ». Ceux qui viennent l'écouter, les badauds, ses proches et amis, sont seulement une dizaine. Puis jusqu'à l'année 27-28 de l'ère Guangxu [1902], le nombre des adeptes a augmenté. En faisant des prêches publics, il a diffusé et rendu limpides les principes [de la propriété] du corps, [de la voie] du cœur et [de la réalité] de la nature et du mandat (*shen xin xing ming zhi li* 身心性命之理)³¹ ; les auditeurs en oubliaient leur fatigue³².

D'un style facile et tendant même parfois à la langue parlée, certaines des œuvres mentionnées dans ce passage, notamment celles de Liu Zhi, ne s'adressent pas exclusivement à un public de lettrés mais sont accessibles à tous³³. En intégrant les *Han kitab* dans son enseignement des classiques, Ma Qixi diffuse des œuvres appartenant à la tradition islamique tout en exploitant la terminologie et les concepts confucéens qu'elles contiennent. Dans un premier temps, il fait entrer dans le curriculum des études classiques de son école non-religieuse une littérature musulmane, ce qui constitue, à notre connaissance, un précédent. Cet usage des *Han kitab* comme matériau d'un enseignement qui se veut séculier montre la porosité des frontières que ces ouvrages permettent entre culture chinoise et islamique. Cette méthode d'enseignement, pragmatique, semble porter ses fruits ; le nombre d'auditeurs, musulmans et non-musulmans, ne cesse de croître et la morale que Ma Qixi se charge d'enseigner, mélange islamo-confucéen, ne semble pas si étrangère à ce public hétéroclite où chacun, guidé par des motifs divers, semble trouver son compte.

³¹ On retrouve ces quatre principes dans l'œuvre de Liu Zhi : « Only by emulating the Sage's endeavors, /cultivating the body with Propriety, /clarifying the heart with the Way, /and fully realizing nature and going back to the Mandate, /does the complete substance [of the human reality] come home to the Real ». *The Root Classic* (chap. 4, 82:86), traduction de Murata, 2009 : 141-142. La propriété du corps (*shenli* 身礼), la voie du cœur (*xindao* 心道) et la réalité de la nature (*xingzhen* 性真) correspondent aux trois paliers qui permettent d'accéder à l'unicité divine : *sharī'a*, *ṭarīqat* et *ḥaqīqat*.

³² « Xidaotang jiaoshi », 2010 : 639-640.

³³ Aubin, 1990 : 496.

La relation particulière que l'école permet d'instaurer entre le Maître et les élèves est le socle sur lequel repose l'apparition d'un premier noyau d'adeptes. Durant son enseignement, Ma Qixi poursuit une quête spirituelle reposant sur des pratiques ascétiques extrêmes (observance de longues périodes de jeûne, de retraite, de récitation). Mais cette période de méditation et de perfectionnement a un impact sur la régularité de son enseignement et entraîne la fermeture de l'école vers 1895³⁴.

Résistances locales à une nouvelle forme d'enseignement religieux

Trois ans plus tard, Ma Qixi sort progressivement de cette vie érémitique et renouvelle l'expérience de l'enseignement, mais cette fois-ci avec la volonté d'ouvrir une « Salle du Livre » (经堂 *jingtang*) près des tombeaux des saints de l'ordre soufi Beizhuang à Dazigou. Les responsables religieux de son lignage d'origine s'offusquent à l'idée que Ma Qixi puisse enseigner dans l'enceinte du *gongbei*³⁵. Plusieurs facteurs vont concourir à la rupture avec son lignage d'origine en 1901. À la mort de Min Shida en 1898, le *menhuan* Beizhuang est traversé par une crise d'autorité qui se manifeste par une querelle de rite concernant la procession funéraire, un schéma classique en islam. Ma Qixi entre en conflit avec un *murshid* et rompt avec son ordre soufi d'origine, affaibli par les dissensions internes. Rappelons qu'en 1895, parallèlement au processus de politisation des élites dans la région du bas Yangzi, on assiste à l'émergence d'associations culturelles visant à promouvoir l'éducation des musulmans. Dès 1906, ces initiatives touchent l'ensemble des provinces à l'intérieur du pays. Wang Haoran 王浩然 (1848-1916) est une figure de proue de ce mouvement de réforme de l'éducation coranique et de création d'écoles modernes pour les musulmans. Ses idées modernisatrices lui viennent après un pèlerinage à La Mecque lors duquel il a enquêté sur l'éducation dans plusieurs pays arabes et

³⁴ Ma Tong, 1981:102.

³⁵ *gongbei* 拱北 [pers. *gonbad*, « dôme, coupole »], en islam d'Asie centrale désigne la *qubba*, « tombe voûtée ». En islam chinois, ce terme indique le tombeau des saints ou leur mausolée.

centrasiatiques³⁶. Dans le Nord-Ouest, les trois personnalités qui ont joué un rôle déterminant dans la promotion de cette nouvelle forme d'éducation sont Ma Linyi 马邻翼 (1864-1938), Da Pusheng 达浦生 (1874-1965) et Ma Fuxiang 马福祥 (1876-1932).

En 1901, en marge de ce mouvement de réformes qui secoue les élites musulmanes de la région du bas Yangzi, Ma Qixi, convaincu de la nécessité de réformer l'enseignement islamique, initie localement une nouvelle forme d'enseignement en mettant la langue chinoise au cœur de son apprentissage religieux, caractérisé ainsi par Jonathan Lipman :

Ma Qixi and his successors led conventional Muslim religious lives – that is, they (and some of their followers) conducted five daily prayer services, gave sermons on Friday, fasted during Ramadan, and so on. Their religious innovations lay in establishing the centrality of Chinese culture in their interpretation and transmission of Islamic meaning. By relying

³⁶ En 1907, Wang Haoran ouvre à Pékin la première école musulmane conciliant un cursus mi-religieux (*ban zongjiao* 半宗教), mi-séculier (*ban putong* 半普通) : l'Académie normale musulmane (*Huiwen shifan xuetao* 回文师范学堂). En 1908, la première revue musulmane, *Xing Hui Bian* 醒回篇 fondée par trente-quatre jeunes musulmans partis faire leur étude au Japon, voit le jour. Ils créent également l'« Association éducative musulmane des étudiants du Japon » (*Liudong qingzhen jiaoyuhui* 留东清真教育会) dont l'objectif était d'« améliorer la religion, répandre l'éducation » (*gailiang zongjiao, puji jiaoyu* 改良宗教、普及教育). Concernant l'éducation religieuse voir Aubin, 1997. Voir également : Wang Yongliang 王永亮, 1987, « Cong jingtang jiaoyu dao xinshi Huimin jiaoyu – Huizu jiaoyu shi shang de juda zhuanzhe » 从经堂教育到新式回民教育—回族教育史上的巨大转折 [Du *jingtang jiaoyu* aux nouvelles formes de l'éducation musulmane – les grands tournants de l'histoire de l'éducation des musulmans], in *Zhongguo yisilanjiao yanjiu* 中国伊斯兰教研究 [Recherches sur l'islam chinois] (Xining : Qinghai renmin chubanshe), 245-258. Du même auteur : « Jinxiandai Huizu xinwenhua yudong shulie » 近现代回族新文化运动述略 [Brève description du Mouvement pour la nouvelle culture des musulmans à l'époque moderne et contemporaine], in Ma Tong 马通 (ed.), 1992, *Huizu jin-xiandai shi yanjiu* 回族近现代史研究 [Recherches sur l'histoire moderne et contemporaine des Hui] (Lanzhou : Gansu minzu chubanshe), 119-132. Sur l'apparition des associations culturelles musulmanes voir F. Aubin, 2006, « Islam on the Wings of Nationalism, the case of Muslim intellectuals in Republican China », in S. Dudoignon, H. Komatsu, Y. Kosugi (eds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World, Transmission, Transformation, Communication* (London : Routledge), 241-272.

on Liu Zhi and the other *Han kitab* writers, they enabled their adherents to study and comprehend Islam within China, self-consciously “using Chinese culture to enhance Islamic truths.”³⁷

La méthode de Ma Qixi, fondée en grande partie sur l’enseignement des *Han kitab* et plus spécifiquement les œuvres de Liu Zhi, rencontre un vif succès en même temps qu’une opposition virulente. Au départ, un petit groupe d’étudiants, ses proches et amis les plus fidèles, viennent l’écouter, puis progressivement son auditoire augmente. Ma Tong rapporte les propos qui circulent à l’époque : « Ma Qixi maîtrise aussi bien l’arabe que le chinois, et on se plaît à l’écouter mieux que l’*ahong* »³⁸. Le fait d’enseigner les préceptes islamiques en chinois, mais surtout en des termes confucéens, permet à Ma Qixi d’atteindre un public beaucoup plus large que les seuls musulmans de la bourgade. Certains ont probablement vu avant tout dans cet enseignement une opportunité d’accéder à une instruction en chinois. Ainsi, en 1902, des familles appartenant à sept lignages Han embrassent la Voie du Maître.

Il est difficile d’évaluer la place que les *Han kitab* occupent dans l’enseignement instauré par Ma Qixi, à côté de l’apprentissage des textes en arabe. Toutefois, une anecdote populaire au sein du Xidaotang atteste que même les femmes avaient accès à cette éducation islamique en arabe (et persan ?) et en chinois. L’histoire se déroule à Hezhou après l’assassinat de Ma Qixi en 1914 et concerne quarante femmes du Xidaotang faites prisonnières par Ma Anliang 马安良. Refusant de collaborer avec le seigneur de la guerre, elles sont sur le point d’être livrées à ses généraux lorsque des *ahong* et de vieux sages, préoccupés de leur sort, viennent tester leur foi à travers un procédé de question-réponse assez classique :

À ce moment-là, des *ahong* (阿訇) de Hezhou et quelques vieillards respectables (*qilao* 耆老) de la société ont eu vent de la situation et viennent les voir ; ils éprouvent tous de l’empathie à leur égard. Un *ahong* s’approche et leur demande : « J’ai entendu dire que vous étiez une secte (*xiejiao* 邪教), c’est

³⁷ J. Lipman, 2003, « The Xidaotang of Ma Qixi: A Sino-Islamic Collectivist Movement in Southern Gansu », *Études orientales* 19-20 : 48-62 [58].

³⁸ Ma Tong, 1981 : 102.

pourquoi je vous demande ce que sont ‘les cinq piliers de l’islam’ (*wu zhuang tianming* 五桩天命), les ‘six articles de la profession de foi’ (*liu da xintiao* 六大信条) et les ‘trois étapes du chemin vers la perfection’ (*jiaofa sansheng* 教法三乘)». Les femmes répondent sans hésitation et avec beaucoup d’assurance à leurs questions en utilisant le chinois et l’arabe et en s’appuyant sur les écritures saintes, laissant ainsi les religieux sans voix. Un *ahong* les interroge sur une œuvre célèbre de Liu Jieliang [Liu Zhi], le *Wugengyue*. Elles sont non seulement capables de le réciter de mémoire mais en donnent une explication détaillée. Le *ahong* reste stupéfait. Comme les *ahong* étaient émus, ils sont allés voir sur le champ Ma Anliang pour le dissuader³⁹.

Cet épisode montre combien les œuvres de ces penseurs musulmans, ici le *Wugengyue* 五更月 [Les cinq veilles de la lune] attribué à Liu Zhi⁴⁰, forment le cœur de l’enseignement islamique du Xidaotang à côté des textes traditionnels en arabe ; il indique également qu’à Hezhou, les *Han kitab*, constituent, en ce milieu des années 1910, un critère d’évaluation des connaissances islamiques.

Pourtant, à Taozhou, l’enseignement religieux de Ma Qixi a suscité de vives réactions. Pour essayer de les comprendre, il est nécessaire de déterminer les lignes de fracture qui opposent les membres du Xidaotang aux autres groupes religieux. Il faut également s’affranchir d’une vision quelque peu dichotomique, trop souvent adoptée dans la littérature secondaire, d’un groupe de musulmans éclairés aux prises avec un groupe de musulmans conservateurs voire archaïsants ; la réalité sociale est sans nul doute bien plus complexe.

³⁹ Zi Heng (pseud.) [Ding Shiyuan], 1987:14.

⁴⁰ Isaac Mason donne cette description du petit ouvrage: « Wu Kêng Yueh 五更月 “The five watches of the Month”, pp. 16. By Liu Chiai-Lian 刘介廉. Portions for the Five watches of the earlier, middle, and latter divisions of the month. (Bound in booklet with “Tsu T’ien Ta Tsan”) ». I. Mason, 1925, « Notes on Chinese Mohammedan Literature », *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 56: 172-215 (n° 310 & 70). Nous allons revenir dans la suite de cette étude sur ce bref ouvrage, que nous traduisons par « Les cinq veilles de la lune ». Une reproduction du *Wugengyue* se trouve en annexe de l’ouvrage de Jin Yijiu, 1999 : 323-324.

Les sources secondaires et les discours hagiographiques du Xidaotang indiquent que l'introduction des *Han kitab* et d'une instruction en chinois dans le curriculum islamique enseigné par Ma Qixi a donné lieu à des attaques virulentes de la part d'autres groupes religieux difficilement identifiables, car qualifiés indistinctement de *laojiao* 老教 (vieil enseignement)⁴¹.

Le courant (*jiaopai* 教派) que Ma Qixi a créé, dès qu'il a vu le jour, a subi le même sort que toute chose nouvelle qui apparaît : il a essuyé les attaques (*feiyi* 非议) et connu l'exclusion (*paichi* 排斥) du monde extérieur, surtout celles des personnalités influentes des autres courants d'alors. Ils se sont violemment opposés à la vision du Maître en invoquant des motifs obscurs et en se bornant à leurs préjugés. Ils ont attaqué le Maître et ont soulevé publiquement le fait qu'en faisant lire des livres chinois aux musulmans et en leur parlant des principes [des pensées] chinois, ce sera très difficile [pour eux] de survivre⁴².

Pour comprendre l'opposition à laquelle Ma Qixi se heurte, il faudrait tout d'abord déterminer la nature de l'enseignement islamique à l'intérieur des madrasas des différents ordres religieux, soufis et non-soufis, à Taozhou, en examinant la place accordée à l'usage du chinois et à l'étude des *Han kitab* dans le cursus islamique. Grâce aux travaux de Zvi Ben-Dor Benite nous savons désormais que les *Han kitab* étaient largement intégrés au cursus islamique des grandes villes de l'Est du pays et au Yunnan. Nous savons également que l'instruction au sein de ce réseau éducatif se faisait principalement en chinois. Or, il faut garder à l'esprit que la composition du tissu social et religieux de Taozhou était sans commune mesure avec celui des musulmans du Jiangnan : là les étudiants appartenaient à la classe lettrée⁴³ et bénéficiaient d'une éducation religieuse de haut niveau. Les sources pour l'instant disponibles ne permettent pas de définir le profil des étudiants en sciences islamiques de Taozhou en cette fin de XIX^e siècle, ni même celui des experts religieux. Avaient-ils reçu une

⁴¹ Dans ce contexte, *laojiao* peut tout autant renvoyer aux adeptes de l'islam dit traditionnel (non-soufi) qu'aux différents sous-ordres de la confrérie soufie Khafiyya, le *menhuan* Beizhuang et le *menhuan* Huasi.

⁴² Zi Heng (pseud.) [Ding Shiyuan], 1986 : 4.

⁴³ Ben-Dor Benite, 2005 : 62-63.

instruction en chinois avant d'entreprendre un cursus en sciences islamiques ? Les *Han kitab* étaient-ils complètement intégrés au curriculum islamique global ? Le vent de fronde qui se lève à l'encontre de l'enseignement religieux proposé par Ma Qixi pose la question de la forme et du contenu des études islamiques généralement admis et institutionnalisés au sein des madrasas locales.

Les plus conservateurs des experts religieux de Taozhou voyaient-ils en l'enseignement de Ma Qixi une menace de « sinisation » de l'islam, comme l'extrait mentionné ci-dessus semble le faire entendre ? La pédagogie proposée par Ma Qixi se heurte-t-elle à un enseignement traditionnel majoritairement dispensé en langue arabe et persane ? En ce début de XX^e siècle, un tel schéma laisse perplexe. À ce sujet Roberta Tontini écrit :

Concretely, the Islamic literature available to Chinese mosques in late-imperial times was a two-fold kind: on one hand, there was an Islamic bibliography in Arabic and Persian, generally dominated by the so-called 'Thirteen Classics'. On the other, there was the presence of a Chinese language Islamica, in the form of the Han Kitab writings. This literature was jointly employed in the curriculum of the Chinese madrasa education, known in Chinese as *Jingtang Jiaoyu* 经堂教育, or 'education of the hall of the scriptures'⁴⁴.

Ma Qixi en introduisant des œuvres en chinois dans sa méthode enfreint-il les conventions religieuses localement admises ? Zhu Gang, après une enquête menée au début des années quatre-vingt, analyse ainsi l'enseignement de Ma Qixi :

Les faits le prouvent, le Maître Ma Qixi utilisait le chinois comme outil et les Han kitab (œuvres islamiques en chinois) comme matériau pédagogique pour prêcher le « Coran » et pour diffuser les préceptes rudimentaires de l'islam, cette mise en pratique [de l'enseignement islamique] a rencontré le succès⁴⁵.

⁴⁴ Tontini, 2011 : 495.

⁴⁵ Zhu Gang 朱刚, 1982, « Zhongguo yisilanjiao Xidaotang xinyang shuping » 中国伊斯兰教西道堂信仰述评 [Description des croyances du Xidaotang, (courant de) l'islam chinois], *Qinghai minzu xueyuan xuebao (shehui kexue ban)* 4 : 65-73, [66]. Les parenthèses et les guillemets sont de Zhu Gang.

Plus loin, il poursuit :

Dans l'histoire de l'islam de Chine, la théorie et la pratique du Maître Ma Qixi ont une signification importante. Il a modifié les normes concernant l'éducation coranique. Il a transformé le [rapport au] Coran qui n'était pas traduit en chinois, de quelque chose que « les gens pouvaient suivre mais ne pouvaient pas connaître⁴⁶ » [...], en quelque chose qu'« il enseignait aux étudiants en ouvrant une école » (*kaiguan shoutu* 开馆授徒) et « en faisant des prêches publics » (*dakai jiangxi* 大开讲席). Non seulement il a transmis le sens des écritures aux fidèles mais à travers ses activités, il a également stimulé leur enthousiasme pour étudier le chinois. Jusqu'aux années trente et quarante, les œuvres majeures des auteurs musulmans comme Wang Daiyu, Liu Jieliang [Liu Zhi], Ma Zhu, ont été diffusées largement depuis les grandes villes comme Nankin et Pékin vers Xi'an puis jusqu'aux provinces du Gansu, Qinghai, Ningxia où une population musulmane est fortement concentrée. De nombreux *ahong* et fidèles des ordres soufis et courants islamiques ont également consciemment ou inconsciemment fait des *Han kitab* des manuels importants pour prêcher et diffuser l'islam et pour enseigner au sein de leur ordre⁴⁷.

Ce qui semble être au cœur de la controverse ne sont pas tant les *Han kitab* eux-mêmes mais plutôt la centralité qui leur est sciemment conférée dans l'interprétation et la transmission des savoirs islamiques. En effet, on peut supposer que les religieux de Taozhou les plus éduqués, influencés par les grands centres islamiques, devaient les lire et en maîtriser le contenu. Outre les innovations pédagogiques introduites par Ma Qixi, deux éléments sont également à prendre en considération pour comprendre les attaques dont il est la cible : un enseignement pour ainsi dire « désinstitutionnalisé », car il a lieu en dehors des petites madrasas, et une bataille de légitimité entre

⁴⁶ Pour souligner l'état d'ignorance dans lequel se trouvaient les musulmans, Zhu Gang reprend la formule « le peuple [musulman] pouvait s'y soumettre mais ne pouvait pas le [le coran] connaître » (*min ke shi you, bu ke shi zhi* 民可使由不可使知) citée à l'origine par Bai Shouyi ; cette expression est commentée par Ben-Dor Benite, 2005 : 69.

⁴⁷ Zhu Gang, 1982 : 67.

l'expert religieux et le lettré confucéen musulman. Avec Ma Qixi, l'enseignement religieux change de lieu ; il se fait à l'extérieur de l'enceinte de la mosquée et manifestement, selon le biographe Yin Shicai, de façon publique, certainement sous forme de lectures ou prêches ambulants. Ce déplacement a eu de quoi révolter les experts religieux des petites écoles coraniques qui voient en Ma Qixi un dangereux concurrent de leur autorité religieuse, car son enseignement se fonde dans le moule du système éducatif dominant et utilise consciemment la culture chinoise.

Les experts religieux doivent également considérer que Ma Qixi, en tant que lettré confucéen, n'a pas la légitimité requise pour dispenser un enseignement en sciences islamiques. On voit ici une ligne de fracture interne à la société musulmane locale non plus en termes d'appartenance religieuse, mais en termes de catégorie sociale intégrée ou non à la culture chinoise et à son élite lettrée. Les attaques formulées à l'époque pour discréditer son enseignement religieux sont d'ailleurs principalement fondées sur son ignorance supposée de l'arabe et du persan. De son côté, Ma Qixi a dû dénigrer le système éducatif religieux traditionnel essentiellement pris en charge par les experts religieux. Cette opposition reflète, nous semble-t-il, deux visions concurrentes de l'islam chinois à la veille de la chute de l'Empire : l'une s'agrippant aux origines arabes et centrasiatiques, l'autre faisant partie intégrante de la Chine.

L'enseignement de Ma Qixi ne reste pas lettre morte, ce qui signifie qu'une minorité de la société musulmane du nord-ouest est prête à suivre la voie d'un islam transmis à travers le prisme de la culture chinoise ; ces innovations ont également séduit une poignée de Chinois non musulmans bien éduqués, prêts à embrasser un enseignement religieux rendu compréhensible.

Face à l'escalade de la violence⁴⁸, Ma Qixi décide de fuir en se rendant en pèlerinage à La Mecque en 1906. Stoppé par les événements qui secouent l'Empire russe, il séjourne plus d'une année à Samarcande. Avant son départ, il utilise les appellations

⁴⁸ Pour plus de détails sur ces conflits, voir : M.-P. Hille, 2008, « Le Xidaotang : processus de légitimation d'un nouveau courant de l'islam chinois au début du XX^e siècle dans le sud du Gansu », *Études chinoises* 27 : 117-145.

correspondant aux grades des examens impériaux (système pourtant dissout en 1905) pour désigner les disciples qui seront chargés de l'enseignement et de la diffusion de la Voie en son absence : sept *jiansheng* 監生 (étudiants admis à l'université nationale, subventionnés par l'état) et huit *gongsheng* 貢生 (étudiants admis comme nominés d'écoles confucéennes locales)⁴⁹. On assiste ici à un emprunt curieux d'une terminologie issue d'un système éducatif confucéen⁵⁰.

Affirmation de l'héritage spirituel de Liu Zhi et production littéraire

En 1908, Ma Qixi rentre à Taozhou après une absence de près de deux années. La séparation consommée avec son *menhuan* d'origine ne signifie pas pour autant une rupture doctrinale avec l'islam soufi ni un déclin de sa spiritualité. Durant son périple vers l'Ouest, vécu comme une expérience transformatrice, Ma Qixi développe des affinités spirituelles avec la mystique soufie de la Jahriyya. Il semble que, de son vivant, il ait été influencé par Ma Yuanzhang 马元章 (1853-1920)⁵¹, Maître de la 7^e génération de la Jahriyya, une branche de la

⁴⁹ Charles Hucker traduit *gongsheng* par "Tribute Student" (définition p. 294-295) et *jiansheng* par "National University Student" (définition p. 150). Dans sa définition, *jiansheng*, terme générique désignant les étudiants admis à l'université nationale, englobe celle de *gongsheng* (étudiants admis comme nominés des écoles confucéennes locales). C. O. Hucker, 1985, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Stanford, Ca. : Stanford Univ. Press). Benjamin Elman, dans la Charte des examens qu'il propose, traduit ces deux termes par « Tribute Student » pour *gongsheng*, et « State Student » pour *jiansheng*, ce sont deux statuts différents qui permettent d'être éligible aux examens provinciaux (Elman, 2000 : 659).

⁵⁰ Il est difficile de comprendre la distinction que Ma Qixi veut établir avec ces deux désignations. Voulait-il faire une distinction entre les disciples confirmés, capables d'enseigner la Voie du maître, et les aspirants à sa Voie. S'agit-il d'une distinction entre la gestion des affaires séculières et religieuses au sein du *daotang* ? Il est impossible en l'état des connaissances actuelles de donner une explication sur l'emploi de cette terminologie et sur la réalité sociale qu'elle recouvre.

⁵¹ Ma Yuanzhang est une figure emblématique de l'ordre mystique de la Jahriyya en Chine. Il parvient à faire renaître cet ordre soufi de ses cendres, en dépit des massacres, déportations et interdictions d'exister du début de l'ère Tongzhi (1862-1875). À son sujet, voir Aubin, 1990 ainsi que la thèse d'Anthony Garnaut (2010, « The Shaykh of the Great Northwest: The Religious and Political Life of Ma Yuanzhang (1853-1920) », Canberra : Australian National University).

confrérie Naqshbandi introduite en Chine par Ma Mingxin 马明心 au XVIII^e siècle⁵².

Le parcours intellectuel des deux hommes comporte des similitudes : à tout juste vingt ans, ils se distinguent par leur érudition tant dans le domaine des sciences islamiques que dans celui de la pensée traditionnelle chinoise. Comme Ma Yuanzhang, Ma Qixi compose de nombreuses calligraphies pour ses fidèles et ses coreligionnaires (on en trouvera une traduction commentée dans le chapitre 13 du présent volume). La tradition raconte que le fondateur de la Jahriyya, Ma Mingxin, aurait déclaré : « Jielian est la fleur, je suis le fruit » (*Jielian shi hua, wo shi guo* 介廉是花, 我是果)⁵³. Dès son retour de Samarcande, le fondateur du Xidaotang établit son ascendance spirituelle et doctrinale en des termes similaires : « Jielian a semé les graines, Guan Chuan a ouvert les fleurs, je veux les fruits » (*Jielian zhongzi, Guan Chuan kaihua, wo yao jieguo* 介廉种子, 官川开花, 我要结果) : « Jielian » désigne ici Liu Zhi, « Guan Chuan » renvoie à l'une des traditions de la Jahriyya⁵⁴.

Ces déclarations montrent que les deux hommes reconnaissent la place centrale de la pensée de Liu Zhi dans l'établissement de leur Voie. Les termes « graine » (*zhong* 种) et « fruit » (*guo* 果) ont une signification importante dans la mystique soufie : seuls les amis de

⁵² Le maître de Ma Mingxin au Yémen était un certain Zayn qui avait eu lui-même un maître Naqshbandi fort influent, Ibrāhīm b. Hasan al-Kūrānī (1616-1690) un des principaux fondateurs du groupe d'érudits de Médine. J. F. Fletcher, 1995, « Central Asian Sufism and Ma Ming-hsin's New Teaching », in Joseph F. Fletcher (Beatrice Forbes Manz, ed.), *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, [Aldershot : Variorum] : 75-96. Voir également : Ye Fudong 冶福东 (ed.), 2009, *Naigeshibandiye de yuan yu liu* 乃格什班底耶的源与流 [Origine et développement de la Naqshbandiyya] (Hong Kong : Yisilan wenhua xiehui chuban). Cet ouvrage préfacé par Zhang Chengzhi 张承志 contient une traduction chinoise de certains travaux de Fletcher.

⁵³ Cité par Jin Yijiu, 1999 : 339.

⁵⁴ Guanchuan est la circonscription dans laquelle Ma Mingxin, le fondateur de la Jahriyya, demeure le plus longtemps. C'est pourquoi, des générations plus tard, son enseignement sera connu comme la « tradition Guanchuan ». Une autre tradition celle de Lingzhou 灵州 (actuel Lingwu 灵武) verra également le jour dès la troisième génération (Aubin, 1991).

Dieu (*wo-li* 卧里 [ar. *walī*]) peuvent être désignés par le terme « fruit »⁵⁵. En ce qui concerne Ma Qixi, de tels propos indiquent qu'il reconnaît la mystique soufie et les *Han kitab* comme étant les deux éléments fondateurs de son mouvement religieux. Par la même occasion, Ma Qixi ancre sa doctrine religieuse dans une chaîne de transmission identifiable pour apporter la preuve de son orthodoxie⁵⁶. De son vivant, Ma Qixi a calligraphié des sentences parallèles pour répandre les préceptes islamiques, sa doctrine religieuse, mais aussi une morale islamo-confucéenne. L'islamologue Jin Yijiu voit dans ces sentences parallèles « la réitération et la réémergence de la pensée de Liu Zhi »⁵⁷. En 2004, à l'occasion du 90^e anniversaire de la mort de Ma Qixi, un ouvrage intitulé *Estimer les sentences poétiques de Ma Qixi à leur juste valeur*⁵⁸ présente les créations littéraires du Saint fondateur. Il réunit dix-huit contributions dont dix essais d'interprétation de ces sentences, deux biographies critiques et six articles sur son héritage intellectuel. Les calligraphies y sont qualifiées de « sentences poétiques » (*shilian* 诗联). Ce terme est vraisemblablement tardif, voire inventé pour l'occasion, car en 1938

⁵⁵ Wang Daiyu dans son *Qingzhen daxue* 清真大学 [The Great Learning of the Pure and Real] fait référence à ces deux notions:

“At this moment you will know that the Non-Ultimate belongs to the before-heaven and it is the time of the first planting of the seed. Since this is from the above to the below, it is called “descending”. This is the original seed, and it is the beginning of no-bearing-witness. The Human Ultimate belongs to the afterheaven, and it is the time of cultivation. Since this is from the below to the above, it is called “ascending”. This is the root cause for producing fruit. A tree is hidden in a seed, and the fruits become manifest according to the tree. In the final analysis, the fruit is the seed and they are not two, but in fact, there has been an increase in profit.” (traduction de Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light*, 2000 : 99-100).

⁵⁶ À ce sujet, voir les réflexions de Roberta Tontini sur le raisonnement légaliste de l'islam sunnite et ses développements concernant le thème de la tradition et de la transmission. Tontini, 2011 : 496-497.

⁵⁷ Jin Yijiu, 1999 : 330. Dans le chapitre 12, l'auteur analyse les éléments de la pensée de Liu Zhi que Ma Qixi réinterprète et transmet dans ses sentences poétiques.

⁵⁸ Min Shengguang 敏生光 [Muhammad Nūr al Dīn] (ed.), 2004, *Ma Qixi shilian shangshi* 马启西诗联赏识 [Estimer les sentences poétiques de Ma Qixi à leur juste valeur] (Pékin : Zhonghua shuju).

l'historien Wang Shumin 王树民 parle de « sentences parallèles » (*duilian* 对联) quand il fait référence aux calligraphies de Ma Qixi :

Le maître de la confrérie Ma Qixi a écrit une dizaine de sentences parallèles que l'on retrouvait dans le Xidaotang ou dans la mosquée. Nombre d'entre elles ont péri dans la destruction de la mosquée survenue en 1929. Mais, par chance, au sein du *daotang*, il reste toujours le « recueil de sentences parallèles » qui donne un aperçu de la construction de cette pensée [...]⁵⁹.

Les calligraphies, exposées dans les espaces religieux et profane, ont pour objectif de guider les fidèles sur le chemin de la Voie et sont destinées à être apprises par cœur, c'est pourquoi elles sont très didactiques. Une seule des sentences originales écrites par Ma Qixi, la seizième, a pu être conservée jusqu'à aujourd'hui. Les quinze autres sentences ont été transmises oralement, ce qui explique les divergences dans leur notation d'une source à l'autre.

Le recueil dont parle Wang Shumin semble avoir été compilé en 1934 par Ding Zhengxi 丁正熙 (1911-1968) lorsqu'il écrit pour la première fois l'histoire du Xidaotang. Nous ne savons pas si leur classement respecte la chronologie de leur création, c'est pourquoi la période et l'ordre d'écriture de ces calligraphies sont difficiles à déterminer, même si on peut supposer qu'elles ont été mises par écrit entre 1908 et 1914.

Les thèmes contenus dans les seize sentences poétiques⁶⁰ peuvent être classés selon trois catégories. Les sentences poétiques de la première catégorie indiquent les règles de conduite que le croyant doit adopter envers les hommes et les affaires de ce monde, les règles de savoir-vivre nécessaires pour vivre en communauté, les recommandations

⁵⁹ Wang Shumin 王淑民, 1949, « Xidaotang – Xin shehui de moxing » 西道堂——新社会的模型 [Le Xidaotang—un nouveau modèle de société], *Xibei shiji* 4 (8) : 9-10, [10].

⁶⁰ Nous reprenons ici, en partie, la grille de lecture proposée par Zhou Xiefan 周燮藩, 2004, « Ma Qixi shilian jiedu » 马启西诗联解读 [Lecture critique des sentences poétiques de Ma Qixi], in Min Shengguang 敏生光 (ed.), *Ma Qixi shilian shangshi* 马启西诗联赏析 [Estimer les sentences poétiques de Ma Qixi à leur juste valeur] (Pékin : Zhonghua shuju), 94-112.

pour forger son caractère personnel et les préceptes moraux qu'il convient de suivre. Cette catégorie s'apparente à l'*ādāb*, un code de politesse spirituelle qui régit à la fois l'attitude intérieure et le comportement extérieur du croyant.

La deuxième catégorie regroupe les sentences poétiques qui insistent sur la nécessité d'avoir une foi sincère, sur l'accomplissement des actes méritoires pour parvenir à l'union mystique, sur la pratique des rites pour purifier le cœur et rectifier le corps, sur le franchissement des différents paliers qui mènent à la connaissance de Dieu.

La troisième catégorie rassemble les sentences poétiques qui expliquent et interprètent la pensée soufie à travers des concepts comme *daming* 大明, *miaobi* 妙笔, *xinghai* 性海, *linggen* 灵根, *yuanzhu* 元勋, *shouming* 首命, pour exprimer le Un, l'Unique comme manifestation de la réalité de Dieu.

	Numéro des sentences poétiques ⁶¹							
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
1 ^{ère} catégorie			X					
2 ^e catégorie	X	X			X			
3 ^e catégorie				X		X	X	X
	Numéro des sentences poétiques							
	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI
1 ^{ère} catégorie		X	X					X
2 ^e catégorie	X			X	X	X	X	
3 ^e catégorie								

L'examen approfondi de ces sentences poétiques dépasse le cadre de la présente étude. D'ailleurs, le classement proposé ci-dessus, quelque peu arbitraire, ne rend pas compte de la pluralité des thèmes qui traversent les sentences parallèles. Pour aboutir à un résultat satisfaisant, il faudrait mener une analyse sémantique des calligraphies, en les mettant en regard avec l'ensemble des textes dont Ma Qixi s'est inspiré, afin de limiter les interprétations hasardeuses. Cette création littéraire, qui n'est ni un essai théologique ni un

⁶¹ Ici, nous avons respecté l'ordre de présentation des sentences adopté dans l'ouvrage *Ma Qixi shilian shangshi* (2004).

commentaire de textes religieux, constitue une trace limitée de la pensée de Ma Qixi tant par leur forme que par leur contenu. Elle indique néanmoins la façon dont Ma Qixi s'est réapproprié et a intériorisé la terminologie confucéenne et les concepts islamiques utilisés par les auteurs des *Han kitab* pour façonner sa propre pensée religieuse. Les calligraphies indiquent également que la morale, les rites et la mystique soufie étaient au cœur de ce procédé de transmission et constituaient un pivot pour régir la vie religieuse en communauté.

Dans l'ouvrage paru à l'occasion du 90^e anniversaire de la mort de Ma Qixi, les auteurs qui se sont essayés à expliquer les sentences parallèles en livrent des interprétations très différentes selon qu'ils se réfèrent aux œuvres de Wang Daiyu, de Liu Zhi ou des penseurs confucéens. Cela prouve, d'une certaine manière, que la prépondérance accordée à l'influence de Liu Zhi sur la pensée de Ma Qixi reste à la discrétion de l'auteur qui interprète les sentences parallèles.

Toutefois, pendant la période républicaine (1912-1949), les œuvres de Liu Zhi étaient très répandues dans la société musulmane du Nord-Ouest de la Chine ; faciles à comprendre, certains passages de ses œuvres étaient recopiés sous forme de rouleaux horizontaux ou de sentences parallèles dans les mosquées, les salles de la Voie ou même dans les foyers de musulmans érudits⁶². Il n'est pas rare de voir ainsi reproduit dans sa totalité le *Wugengyue* [Les cinq veilles de la lune]. Signalons ici que, lorsque l'historien Gu Jiegang 顾颉刚⁶³ (1893-1980) visite le Xidaotang en juin 1938, dans le cadre de son enquête sur l'éducation dans le Nord-Ouest, les religieux, à l'occasion de la commémoration de l'anniversaire de la mort de Ma Qixi, lui

⁶² Ma Weiliang 马维良, 1995, « Linxiashi qingzhensi, gongbei wenmo jilu » 临夏市清真寺、拱北文墨辑录 [Compilation des écrits dans les mosquées et mausolées de Linxia], *Gansu Musilin* n° 4 de 1995 : 34-36.

⁶³ Schneider, Lawrence A, 1971, *Ku Chieh-kang and China's New History. Nationalism and the Quest for Alternative Traditions* (Berkeley : Univ. of California Press). Complété par Tze-ki Hon, 1996, "Ethnic and Cultural Pluralism. Gu Jiegang's Vision of a New China in his Studies of Ancient History", *Modern China* 22/3 : 315-339.

demandent de calligraphier le *Wugengyue* dans sa totalité sur un rouleau horizontal :

J'ai passé la journée d'aujourd'hui dans les appartements privés du Xidaotang à mettre au propre [le texte] destiné à être gravé. Il y a en tout 24 colonnes de 50 caractères, j'ai transcrit en grands caractères et en sigillaire [ceux] destinés au frontispice. Cela m'a pris une journée de travail⁶⁴.

Les religieux décident de faire reproduire le *Wugengyue* de Liu Zhi, car ce bref ouvrage de 795 caractères est une œuvre poétique ; sa forme et son contenu imagé en facilitent la mémorisation. Ce même texte, souvenons-nous, est récité par cœur par les prisonnières du Xidaotang à Hezhou en 1914. Il présente un aspect de la mystique soufie en décrivant les cinq modifications de la lune, divisées chacune en trois périodes (début, milieu, fin). Ainsi, quinze paragraphes donnent une description, par le biais d'une terminologie confucéenne, des différentes étapes de la création de l'univers et de celles que le fidèle doit franchir sur le chemin de la perfection pour retourner à Dieu.

Les quinze paragraphes peuvent être résumés ainsi : les première, deuxième, troisième, quatrième et cinquième veilles divisées chacune en trois états décrivent respectivement : 1/ la création du monde à partir du vide primordial, [Au début de la première veille, la lune naît ; au milieu de la première veille, la lune débute ; à la fin de la première veille, la lune s'élève 一更初, 月正生 ; 一更中, 月正新 ; 一更未, 月正高], 2/ la création du monde d'après et celle des hommes [Au début de la deuxième veille, la lune est délicate ; au milieu de la deuxième veille, la lune est complète ; à la fin de la deuxième veille, la lune est brillante 二更初, 月正娇 ; 二更中, 月正圆 ; 二更未, 月正辉], 3/ l'essence des hommes et les étapes pour parvenir à la connaissance de Dieu [Au début de la troisième veille, la lune est distincte ; au milieu de la troisième veille, la lune est brillante ; à la fin de la

⁶⁴ Gu Jiegang 顾颉刚, 2000 (1938), *Xibei kaocha riji* 西北考察日记 [Journal d'enquête du Nord-Ouest], (Lanzhou : Gansu renmin chubanshe), 230. Je remercie le calligraphe André Kneib de m'avoir aimablement aidée dans la traduction de ce passage.

troisième veille la lune est régulière 三更初, 月正清 ; 三更中, 月正朗 ; 三更末, 月正端], 4/ le chemin de la perfection pour retourner à Dieu [Au début de la quatrième veille, la lune s'incline ; au milieu de la quatrième veille, la lune est à l'ouest ; à la fin de la quatrième veille, la lune est pleine 四更初, 月正偏 ; 四更中, 月正西 ; 四更末, 月正盈], 5/ le retour à Dieu et l'Unité divine [Au début de la cinquième veille, la lune fait défaut ; au milieu de la cinquième veille, la lune est submergée ; à la fin de la cinquième veille, la lune déchoit 五更初, 月正缺 ; 五更中, 月正淹 ; 五更末, 月正落]⁶⁵.

Dix ans plus tard, le Xidaotang réimprime une autre œuvre de Liu Zhi, le *Wugong shiyi* 五功释义 [Explication des cinq mérites (de l'islam)], préfacée par le quatrième chef religieux Min Zhidao 敏志道 (1880-1957) à Lanzhou :

Préface

L'ouvrage *Explication des cinq mérites [de l'islam]* écrit par le sage, Maître Liu Yiqi [Liu Zhi], en allant du plus facile à comprendre au plus mystérieux, guide les personnes vertueuses sur la Voie [de la perfection] et permet aux plus sages d'entre elles d'atteindre le palier de l'approche de Dieu.

Cependant, le plus difficile à atteindre dans ce monde c'est la Voie (*dao* 道), le plus difficile n'est pas d'accéder à la Voie, mais de l'observer avec sincérité une fois atteinte, c'est cela la vraie difficulté. En islam seuls sont louables ceux qui ont atteint la Voie avec une sincérité parfaite.

Le Maître Liu Jielian [Liu Zhi] a atteint la Voie avec la sincérité la plus parfaite, et ainsi il a accédé au monde [à l'état] des hommes parfaits (*zhiren zhi yu* 至人之域). Son œuvre *Explication des cinq mérites [de l'islam]*, offre une compréhension parfaite [de l'islam]. Elle montre aux descendants comment accéder au chemin de la Voie [de la perfection] et au palier de l'approche de Dieu.

Même pour ceux qui ont embrassé la Voie, parvenir à la sincérité du cœur reste difficile ; pour ceux qui ont atteint la

⁶⁵ Pour plus de détails concernant le *Wugengyue* de Liu Zhi voir : Wu Jianwei 吴建伟 (ed.), 2010, *Huizu diancang quanshu zongmu tiyao* 回族典藏全书总目提要 [Aperçu général des œuvres musulmanes classiques] (Yinchuan : Ningxia renmin chubanshe), 19.

Voie, préserver la sincérité du cœur, l'est tout autant. Par ailleurs, ceux qui ne sont pas entrés sur le chemin [de la perfection] s'éloignent de la Voie de jour en jour. Ce n'est qu'en s'appuyant réellement sur le sens des écritures transmises par les sages [/les prophètes] et en s'y soumettant, que l'on retournera à Dieu.

J'espère que les personnes vertueuses de ma religion qui ont cette aspiration, l'accepteront [l'œuvre de Liu Zhi], et que grâce à elle, elles atteindront la Voie, et qu'elles seront capables de préserver la sincérité du cœur une fois qu'elles l'auront atteinte. Ainsi, il leur sera possible d'accéder à la Voie [de la perfection] et de s'approcher de Dieu.

Écrit à Lanzhou la 37^e année de la République [calendrier lunaire], par Min Zhidao de Lintan

La préface écrite par Min Zhidao présente Liu Zhi comme un sage ayant atteint l'unicité divine et faisant partie de la catégorie des hommes parfaits. Son œuvre s'apparente à un manuel guidant le croyant sur le chemin de la perfection pour atteindre la connaissance de Dieu. La publication de l'ouvrage *Explication des cinq mérites [de l'islam]* par le Xidaotang en 1948 montre que même à une époque tardive, après le mouvement de la nouvelle culture musulmane, sa pensée est encore très répandue parmi les communautés musulmanes du Nord-Ouest et que ces dernières sont prêtes à financer la réimpression de ses œuvres. Dans sa préface, Min Zhidao fait implicitement référence aux trois paliers initiatiques qui mènent à la connaissance de Dieu et qui sont désignés de façon indifférenciée par le terme *dao* 道, Voie de la perfection en islam.

Si les écrits de Liu Zhi ont indéniablement fait l'objet d'une attention particulière, certainement en raison de leur facilité d'accès et de leur qualité pédagogique, l'exclusivité qu'on leur accorde dans les récents travaux oblitère l'ensemble des œuvres qui composent cet héritage culturel islamique : en 1956, le Xidaotang possédait une bibliothèque en sciences islamiques de 3000 volumes⁶⁶. Il convient donc de se demander pourquoi l'historiographie concernant le Xidaotang accorde une telle prépondérance à l'éminent Liu Zhi au détriment, parfois, des

⁶⁶ Zi Heng, 1987: 50.

autres auteurs des *Han kitab*. Liu Zhi a-t-il fait réellement l'objet d'une vénération au sein du Xidaotang ou la primauté de sa pensée au sein du Xidaotang est-elle un simple effet de loupe favorisé par une production historiographique ancrée dans des contextes politiques particuliers ? Les études récentes, en se focalisant sur le lien intellectuel entre la pensée de Liu Zhi et l'enseignement du fondateur du Xidaotang Ma Qixi, ont tendance à occulter les diverses composantes de la dynamique intellectuelle et les autres formes d'expression de la vie religieuse.

Quelques réflexions sur la prépondérance accordée à Liu Zhi dans l'historiographie du Xidaotang

Après nous être interrogés sur la réception et l'usage particuliers des *Han kitab* au sein du Xidaotang et leurs répercussions sur la société musulmane locale, nous voudrions examiner, en dernier lieu, la place accordée à la figure et à l'œuvre de Liu Zhi dans l'historiographie de ce groupe religieux. En 1942, un article intitulé « Brève histoire du courant islamique Xidaotang à Lintan, Gansu » paraît dans la revue *Huijiao qingnian* [Jeunesse musulmane] sous le pseudonyme de Jie Min 子民. L'auteur de cet article est Ding Zhengxi, un intellectuel du Xidaotang, diplômé de l'Université de Pékin en 1933 (département des Lettres), très prolifique dans les années 1930-1940. Rédacteur du *Gansu minguo ribao* 甘肃民国日报 [Journal de la République au Gansu], organe du Guomindang, en 1935, il est très engagé et actif dans le mouvement de la culture islamique qui veut réformer l'éducation des musulmans, faire d'eux les acteurs d'un État moderne et les sensibiliser à la propagande nationaliste. Au sein du Xidaotang, il bénéficie de toute l'estime du Maître religieux Ma Mingren 马明仁, car il incarne la réussite d'une politique éducative moderne que ce dernier mène depuis la fin des années 1910⁶⁷ à Lintan. L'article,

⁶⁷ Ding Zhengxi fait partie de la première promotion de l'école privée (*sishu xuetang* 私塾学堂) fondée par Ma Mingren en 1919 : École primaire de Puci à Lintan (*Lintan Puci xiaoxue* 临潭普慈小学). Il y reçoit une instruction moderne intégrant le programme national complété par l'apprentissage des classiques chinois confucéens et de l'arabe. Puci 普慈 est l'appellation populaire de Ma Mingren. Le

publié en 1942, a en réalité été rédigé bien plus tôt, en 1934, lorsque Ding Zhengxi se voit confier par Ma Mingren, la tâche d'écrire l'histoire officielle du Xidaotang. Cette initiative historiographique, datant du milieu des années trente, répond à une prise de conscience de la part de l'élite religieuse et intellectuelle du Xidaotang : la nécessité d'écrire l'histoire de leur confrérie, une histoire destinée aux observateurs extérieurs, de plus en plus nombreux à faire des enquêtes dans le Nord-Ouest de la Chine. Il faut donc distinguer cette production historique, voulue et contrôlée par l'élite religieuse, d'un autre type d'écriture, les hagiographies retraçant la vie des saints, qui restent circonscrites à un usage interne. Des bribes de cette histoire écrite en 1934 se retrouvent dans les journaux d'enquête de Fan Changjiang 范长江 (1936) et Wang Shumin 王树民 (1938). Ding Zhengxi y décrit la place qu'occupe l'œuvre de Liu Zhi dans la doctrine religieuse de Ma Qixi ainsi :

Il [Ma Qixi] a entrepris une recherche minutieuse concernant la pensée du lettré musulman originaire de Nankin, Liu Jielian [Liu Zhi]. Puis, il a utilisé la pensée confucéenne pour exalter les préceptes islamiques. En rendant lumineuse la vraie nature de l'islam, il a favorisé la compréhension mutuelle entre Han et Hui. Alors, les fidèles qui croyaient en lui, respectaient les œuvres de Jielian et ont fondé le Xidaotang islamique. La 28^e année de l'ère Guangxu [1902] est le moment où il a transmis son enseignement avec, en particulier, comme principe fondamental de diffuser les préceptes [développés par] Liu Zhi et aussi d'observer [les règles de] ceux qui ont fondé la religion⁶⁸.

Dans l'extrait mentionné ci-dessus, la place centrale accordée à l'œuvre de Liu Zhi dans l'établissement de la Voie, l'usage conscient de la pensée chinoise dans l'enseignement et la volonté d'aboutir à une compréhension mutuelle entre musulmans et non musulmans ne sont pas anodins. Ding Zhengxi a pour mission de façonner une

directeur de l'école est Lü Fanggui 吕芳规, un Han qui a passé les examens mandarinaux à la fin de l'empire des Qing.

⁶⁸ Jie Min 子民 (pseud.) [Ding Zhengxi 丁正熙], 1942, « Gansu Lintan—Qingzhen Xidaotang zhi shilüe » 甘肃临潭—清真西道堂之史略 [Brève histoire du courant islamique Xidaotang—Lintan, Gansu], *Huijiao qingnian* 4 (4-5) : 11-12, [11].

histoire consensuelle et officielle, la seule apte à être révélée au lecteur de la presse musulmane. L'anonymat de l'auteur, qui n'est de mise pour aucun autre de ses articles, peut d'ailleurs être ici interprété comme un souci d'objectivité ou de scientificité. Cette version de l'histoire rendue publique répond aux attentes d'une élite religieuse et intellectuelle du Xidaotang qui, depuis la chute de l'empire, a la volonté politique de participer à la construction d'un État moderne et de défendre la place des musulmans dans le projet national. Il faut donc lire, dans l'extrait mentionné ci-dessus, où la place centrale de la pensée de Liu Zhi dans la doctrine religieuse du Xidaotang est complètement assumée, voire revendiquée, l'emblème de l'adéquation possible entre l'islam et la culture chinoise dominante ou le symbole d'un courant de l'islam intégré à l'ensemble chinois.

Une entreprise historiographique n'est jamais neutre : elle s'inscrit toujours dans un contexte politique, culturel, religieux particulier. Contrairement aux matériaux hagiographiques qui mentionnent comme source d'inspiration du Maître plusieurs œuvres des *Han kitab*, sa biographie publiée dans la revue musulmane *Huijiao qingnian*, ne cite, certainement par souci de simplification, que celles de Liu Zhi. Cet article qui a pour vocation de présenter le Xidaotang au monde extérieur, met l'accent sur la figure de Liu Zhi au détriment des autres penseurs dont Ma Qixi s'est nourri intellectuellement. Dès les années 1930, l'héritage intellectuel du Xidaotang, pris dans ce processus de publicisation et de simplification, subit en quelque sorte un nivellement dû à la place centrale que l'on accorde désormais à la figure de Liu Zhi. La maîtrise de la culture chinoise, incarnée par l'usage des œuvres de Liu Zhi, devient la preuve de l'intégration culturelle de l'islam à l'ensemble chinois et de la pleine légitimité des musulmans à participer au destin de la nation.

Dans ce cas précis, on peut considérer que Ding Zhengxi fait un usage politique de l'héritage intellectuel du Xidaotang : l'objectif n'est pas de rendre compte de sa richesse et de son dynamisme, mais plutôt d'établir un lien originel entre l'enseignement de Ma Qixi et la pensée de Liu Zhi. L'interprétation et l'intention de l'auteur orientent la production historique dans laquelle il est engagé ; elles peuvent constituer les chausse-trapes d'une historiographie ancrée dans son

temps historique et participant, dans le cas du Xidaotang, à un effet de loupe concernant l'influence intellectuelle de Liu Zhi.

On retrouve un phénomène similaire, motivé par des desseins différents, dans les années quatre-vingt, et plus encore dans les années quatre-vingt-dix, lorsque le « cas » du Xidaotang est érigé comme un exemple de l'adéquation entre la religion et le modèle de société socialiste prôné par le gouvernement. Liu Zhi constitue, là encore, une heureuse coïncidence pour illustrer l'adéquation entre l'islam et la culture chinoise. Les chercheurs sont même allés jusqu'à qualifier le Xidaotang de « Hanxuepai » 汉学派 (Courant/faction des études chinoises), terme inventé de toute pièce par le milieu académique. D'ailleurs, considérant qu'il gomme toute appartenance à l'islam, ce terme, qualifié de péjoratif, est rejeté par les membres de la communauté.

Au début des années quatre-vingt, le chef religieux actuel du Xidaotang, Min Shengguang 敏生光, dans un copieux article écrit en 1989 à Lintan et intitulé « La pensée de Liu Zhi et le Xidaotang »⁶⁹, inscrit Ma Qixi à la suite de cet héritage de création intellectuelle :

C'est en recevant l'influence des auteurs précédemment cités, surtout Liu Jieliang [Liu Zhi], que Ma Qixi a fondé le Xidaotang. Les héritiers du fondateur du courant de la Jahriyya, Ma Mingxin, ont eux aussi vénéré les œuvres de Liu Jieliang, les fidèles se sont habitués à elles et les ont respectées comme les écritures. On peut en déduire que si les conditions historiques n'avaient pas été réunies pour que soient rendues publiques ces œuvres, je crains que dans la partie du Nord-Ouest du pays « la revigoration de la Voie du Prophète, la promotion de notre religion » n'aient été repoussées de plusieurs années⁷⁰.

⁶⁹ La version originale de ce texte, « Liu Zhi sixiang yu Xidaotang » 刘智思想与西道堂 [La pensée de Liu Zhi et le Xidaotang], écrit le 3 septembre 1989 à Lintan, a été rééditée dans un recueil regroupant les principaux écrits de l'actuel chef religieux : Min Shengguang 敏生光, 2007, *Xinyue zhi guang* 新月之光 [La lumière du croissant de lune] (Lanzhou : Gansu minzu chubanshe), 74-101. Une version allégée de ce texte a été publiée en 1991 dans la revue *Huizu yanjiu* n°4 de 1991 : 19-30.

⁷⁰ Min Shengguang, 2007 : 77.

Pour en quelque sorte replacer dans une perspective historique cet héritage intellectuel, Min Shengguang dresse un parallèle intéressant entre le Xidaotang et la Jahriyya, ce qui permet de montrer le rôle que ces musulmans érudits du Nord-Ouest, dont Ma Qixi faisait partie, ont joué non seulement dans la transmission de cette littérature musulmane mais aussi dans la revivification de l'islam dans le Nord-Ouest.

Il termine son article avec cette injonction :

Nous espérons que lorsque les spécialistes et les universitaires étudieront la place indéniable qu'occupent l'histoire de l'islam, l'histoire de la pensée islamique et de la culture musulmane dans le trésor culturel de la nation chinoise, ils puissent évaluer le Xidaotang conformément à la réalité. Nous espérons également que dans leur étude sur la pensée et les œuvres de Liu Jieliang, les chercheurs prêteront une attention particulière à l'existence de cette forte influence que la pensée de Liu Zhi a exercée sur le Xidaotang⁷¹.

La reconnaissance de Ma Qixi comme héritier de cette transmission intellectuelle est un enjeu important pour les responsables religieux du Xidaotang : cela signifie que leur courant s'inscrit dans une continuité et une tradition islamique garantes de leur orthodoxie.

Pour conclure

L'originalité de Ma Qixi ne réside ni dans le fait d'avoir fait un usage pédagogique des *Han kitab* – nous l'avons vu, à la fin du XIX^e siècle, cette littérature musulmane en chinois était utilisée au sein des madrasas du Nord-Ouest –, ni dans celui d'avoir vénéré la figure du lettré néo-confucéen Liu Zhi – de nombreux musulmans, soufis et non soufis, respectaient l'éminent Liu Zhi bien avant lui. Elle réside certainement dans la centralité que Ma Qixi accorde aux *Han kitab* et à la culture chinoise dans son enseignement islamique. Ce point doit être examiné, nous semble-t-il, à l'aune de deux phénomènes particuliers. Tout d'abord, Ma Qixi n'obéit pas au schéma d'initiation classique jusqu'alors généralement admis en islam chinois. Il n'a pas été initié à la Voie mystique sous la conduite spirituelle d'un Maître soufi de renom duquel il aurait obtenu la licence (*ijāza*) pour guider

⁷¹ Min Shengguang, 2007 : 101.

les autres. Il s'est plutôt perfectionné, intellectuellement et spirituellement, dans l'isolement au terme de longues retraites. Dans le cas du Xidaotang, bien que Ma Qixi soit issu d'un lignage soufi, il ne semble pas avoir été initié spirituellement par son grand-père maternel. Cette non-initiation par un maître pose également la question de la *silsila*, une généalogie de la transmission maître-disciple qui remonte au prophète Muhammad⁷². Il n'a pas non plus été l'introducteur en Chine de nouveaux textes religieux qui auraient pu constituer le fondement doctrinal de son nouvel enseignement. Pour façonner sa doctrine religieuse, il se nourrit de ce qu'il possède à portée de main – le vivier littéraire musulman chinois transmis depuis le XVII^e siècle ainsi que les textes liturgiques et classiques islamiques utilisés par les autres ordres soufis. L'originalité de Ma Qixi demeure certainement dans l'usage pleinement conscient et assumé de cet héritage intellectuel islamo-confucéen. En se plaçant dans cette chaîne de transmission des savoirs, Ma Qixi prouve sa légitimité à devenir *shaykh*.

Les sentences écrites par le maître montrent que l'usage des *Han kitab* ne se limite pas à la sphère éducative du Xidaotang : leur forme et leur contenu sont intériorisés et remodelés pour guider les croyants de façon pragmatique dans leur vie quotidienne, sous forme de maximes. Ce que Ma Qixi a, en revanche, bien perçu c'est l'essoufflement d'un modèle éducatif islamique qui avait besoin, selon lui, d'une traduction et d'une interprétation chinoise pour se régénérer. C'est peut-être en cela que la vision de Ma Qixi est moderne, car dans ce dernier quart du XIX^e siècle, le mouvement de renouveau de la culture musulmane n'avait pas encore pénétré le sud du Gansu et le Coran n'avait pas encore fait l'objet d'une traduction chinoise.

Par ailleurs, son rapport à la culture chinoise est directement lié à la biographie du Maître, et plus précisément à son éducation qui s'est faite dans un cadre confucéen institutionnalisé. Ma Qixi est indéniablement le produit d'une époque où, à la fin du XIX^e siècle, par le biais de l'éducation, de nombreux lettrés musulmans font

⁷² Sur ce sujet voir l'article de Nakanishi (2007, « The Logic of Succession in the case of Chinese Muslims during the Qing period », *Orient* 42 : 55-70) ; l'auteur décrit le soufisme dans la Chine de l'Est durant la période des Qing et la difficulté pour les lettrés musulmans d'être rattachés à une *silsila* des ordres soufis.

désormais partie intégrante de l'élite locale. Les préoccupations nationales, en termes d'éducation, résonnent déjà dans leur esprit et se manifestent par leur volonté d'ouvrir des écoles et d'éduquer les musulmans. L'usage que Ma Qixi fait des *Han kitab* est donc également lié à cette expérience sociale qui lui permet de concilier les traditions islamique et chinoise : il se pensait simultanément comme un érudit confucéen et comme un musulman orthodoxe, et il a trouvé dans l'usage des *Han kitab* un moyen de faire concorder les deux engagements. De plus, l'introduction des *Han kitab* comme matériau pédagogique et l'accent mis sur la langue et la culture chinoises jettent les bases de ce qui deviendra, dès 1919, une entreprise éducative moderne au sein du Xidaotang avec la création d'écoles séculières où sont proposés, en option, des cours de langue arabe et de culture islamique.

L'influence des *Han kitab* sur la pensée religieuse de Ma Qixi doit être envisagée dans toute sa dynamique et dans toute sa complexité, car elle a eu un impact sur les pratiques sociales et religieuses au sein du Xidaotang. Ma Qixi a tiré de ces œuvres un substrat sous une forme familière pour transmettre aux croyants un message religieux empreint de mystique soufie, pour leur inculquer une conduite morale et pour les guider dans les pratiques rituelles. Il a fait un usage pragmatique des *Han kitab* et a permis la vulgarisation des œuvres de Liu Zhi au sein de sa communauté religieuse. Toutefois, la prépondérance accordée à la figure de Liu Zhi dans l'historiographie du Xidaotang a bien souvent, par le passé comme dans le présent, un motif politique. Si l'influence de Liu Zhi sur la pensée de Ma Qixi mérite toute notre attention, elle ne doit pas occulter les autres formes d'expression religieuse qui se manifestent au sein du Xidaotang. Nul besoin pour le chercheur d'adopter une vision sino-centrée qui qualifie cet ordre religieux islamique d'autochtone et qui réduit sciemment sa dimension soufie à sa seule expression intellectuelle.

Bibliographie

ANONYME [MA Fuchun 马富春], 2010

« Xidaotang jiaoshi » 西道堂教史 [Histoire religieuse du Xidaotang], in Ma Tong 马通, Ma Haibin 马海滨 (eds.), *Zhongguo sufei xuepai dianji* 中国苏菲学派典籍 [Textes anciens sur les courants soufis de Chine] (non publié, 2 vols), vol. 2: 639-660.

AUBIN Françoise, 1990

« En islam chinois : quels Naqshbandis ? », in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone (eds.), *Naqshbandis : Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman* (Istanbul : ISIS): 491-572.

AUBIN Françoise, 1997

« L'enseignement dans la Chine islamique pré-communiste (du XVI^e siècle au milieu du XX^e). Entre affirmation identitaire et modernisme », in Nicole Grandin, Marc Gaborieau (eds.), *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique* (Paris : Arguments): 373-401.

AUBIN Françoise, 2005

« Jesus in the Confrontation between Islam and Christianity transposed into China », *op. cit.*: 869-887.

AUBIN Françoise, 2006

« Islam on the Wings of Nationalism, the case of Muslim intellectuals in Republican China » in Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi (eds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World, Transmission, Transformation, Communication*, (London : Routledge): 241-272.

BAI Shouyi 白寿彝, 1985 (réédition)

« Xibei huijiao tan » 西北回教谭 [Discussion sur l'islam du Nord-Ouest], in Li Xinghua 李兴华, Feng Jinyuan 冯今源 (eds.), *Zhongguo Yisilanjiao shi cankao ziliao xuanbian* 中国伊斯兰教史参考资料选编 [Sélection de matériaux de référence

sur l'histoire de l'islam en Chine], (Yinchuan : Ningxia renmin chubanshe), vol. 1: 752-758.

BEN-DOR BENITE Zvi, 2005

The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in the Late Imperial China (Cambridge, MA. : Harvard Univ. Press).

COLLINS Randall, 1998

The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change (Cambridge : Harvard Univ. Press).

DING Shiren 丁士仁, 2008

« 20 shiji Hezhou jingtang jiaoyu de liangci zhongda tupo » 20 世纪河州经堂教育的两次重大突破 [Les deux percées du *jingtang jiaoyu* à Hezhou au XX^e siècle], in Ma Minglian 马明良 & Ding Jun 丁俊 (eds.), *Yisilan wenhua qianyan yanjiu lunji* 伊斯兰文化前沿研究论集 [Recueil d'études avancées sur la culture islamique], (Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe): 583-593.

DING Zhengxi 丁正熙, 1931

« Huijiao yu Zhongguo Ru-Mo zhi bijiaoguan » 回教与中国儒墨之比较观 [Approche comparée de l'islam et (des pensées) chinoises confucéenne et moïste], *Yuehua* 3 (28): 6-10.

ELMAN Benjamin A., 1994

« Changes in Confucian Civil Service Examinations from the Ming to the Ch'ing Dynasty », in Benjamin A. Elman, Alexander Woodside (eds.), *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900* (Berkeley : Univ. of California Press): 111-149.

ELMAN Benjamin A., 2000

A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China (Berkeley : Univ. of California Press).

FENG Jinyuan 冯今源, 2004

« Ma Qixi ping chuan » 马启西评传 [Biographie commentée de Ma Qixi], in Min Shengguang 敏生光 (ed.), *Ma Qixi shilian*

shangshi 马启西诗联赏识 [Estimer les sentences poétiques de Ma Qixi à leur juste valeur] (Pékin : Zhonghua shuju): 214-229.

FLETCHER Joseph F., 1995

« Central Asian Sufism and Ma Ming-hsin's New Teaching », in Joseph F. Fletcher (Beatrice Forbes Manz, ed.), *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* (Aldershot : Variorum): 75-96.

FRANKEL James D., 2005

« Liu Zhi's Journey Through Ritual Law to Allah's Chinese: Conceptual Antecedents and Theological Obstacles to the Confucian-Islamic Harmonization of the *Tianfang Dianli* » (PhD diss., Columbia University).

FRANKEL James D., 2011

Rectifying God's Name. Liu Zhi's Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law (Honolulu: Univ. of Hawai'i Press).

GAO Zhanfu 高占福, 1991

Xibei musulin shehui wenti yanjiu 西北穆斯林社会问题研究 [Étude des problèmes de la société musulmane du Nord-Ouest] (Lanzhou : Gansu minzu renmin chubanshe).

GARNAUT Anthony, 2010

« The Shaykh of the Great Northwest: The Religious and Political Life of Ma Yuanzhang (1853-1920) » (PhD. Diss., Canberra : Australian National University).

GU Jiegang 顾颉刚, 2000 (1938)

Xibei kaocha riji 西北考察日记 [Journal d'enquête du Nord-Ouest] (Lanzhou : Gansu renmin chubanshe).

HILLE Marie-Paule, 2008

« Le Xidaotang : processus de légitimation d'un nouveau courant de l'islam chinois au début du XX^e siècle dans le sud du Gansu », *Études chinoises* 27: 117-145.

HILLE Marie-Paule, 2014

« Le Xidaotang, une existence collective à l'épreuve du politique. Ethnographie historique et anthropologique d'une

communauté musulmane chinoise (Gansu, 1857-2014) », thèse soutenue à l'EHESS, Paris.

HORIIKE Nobuo堀池信夫 (ed.),

Chūgoku no isuramu shisō to bunka 中国のイスラーム思想と文化 [Pensée et culture de l'islam de Chine] (Tokyo : Bensei shuppan)

HUCKER Charles O, 1985

A Dictionary of Official Titles in Imperial China (Stanford, Ca. : Stanford Univ. Press).

JIE Min 子民 (pseud.) [DING Zhengxi 丁正熙], 1942

« Gansu Lintan - Qingzhen Xidaotang zhi shilue » 甘肃临潭—清真西道堂之史略 [Brève histoire du courant islamique Xidaotang - Lintan, Gansu], *Huijiao qingnian* 4 (4-5): 11-12.

JIN Yijiu金宜久, 1999

Zhongguo yisilanjiao tanmi - Liu Zhi yanjiu 中国伊斯兰教探秘—刘智研究 [Explorer les secrets de l'islam chinois - Étude (de l'œuvre) de Liu Zhi] (Pékin : Dongfang chubanshe).

LESLIE Donald D., 1981

Islamic Literature in Chinese (Canberra : Canberra College of Advanced Education).

LESLIE Donald D. & Yang Daye, 2005

« Jesus the Prophet in Chinese Islam », in R. Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, Vol. 3a: 847-867.

LESLIE Donald D, YANG Daye 杨大业 & AHMAD Youssef, 2006

Islam in Traditional China, A Bibliographical Guide (Saint Augustin : Monumenta Serica Institute).

Lintan xian zhi zhailu 临潭县志摘录 [Extraits des Annales du district de Lintan], Manuscrit, non daté.

LIPMAN Jonathan, 2003

« The Xidaotang of Ma Qixi: A Sino-Islamic Collectivist Movement in Southern Gansu », *Études orientales* 19-20: 48-62.

MA Guifen 马桂芬, 2006

« Beizhuang menhuan de lishi yu xianzhuang diaocha baogao »
北庄门宦的历史与现状调查报告 [Rapport d'enquête sur
l'histoire et la situation actuelle du *menhuan* Beizhuang], (Actes
du 16^e Colloque national sur l'étude des Hui, Hebei): 441-453.

MA Tong 马通, 1981

Zhongguo Yisilanjiao jiaopai yu menhuan zhidu shiliie 中国伊
斯兰教教派与门宦制度史略 [Bref historique des courants et du
système des *menhuan* de l'islam en Chine] (Lanzhou : Xibei
minzu xueyuan yanjiusuo).

MA Weiliang 马维良, 1995

« Linxiashi qingzhensi, gongbei wenmo jilu » 临夏市清真寺、
拱北文墨辑录 [Compilation des écrits dans les mosquées et
mausolées de Linxia], *Gansu Musilin*, n° 4 de 1995: 34-36.

MALEK Roman (ed.), 2005

The Chinese Face of Jesus Christ, Vol. 3a (*Monumenta Serica*,
Monograph Series, L / 1-5, Sankt Augustin: Institut Monumenta
Serica and China Zentrum).

MASON Isaac, 1925

« Notes on Chinese Mohammedan Literature », *Journal of the
North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 56: 172-215.

MATSUMOTO Akio, 2008

« The Sufi Intellectual Tradition among Sino-Muslims », in
Lloyd Ridgeon (ed.), *Sufism: Critical Concepts in Islamic
Studies* (London : Routledge), vol. 2: 101-119.

MIN Shengguang 敏生光 [Muhammad Nūr al Dīn] (ed.), 2004

Ma Qixi shilian shangshi 马启西诗联赏识 [Estimer les
sentences poétiques de Ma Qixi à leur juste valeur] (Pékin :
Zhonghua shuju).

MIN Shengguang 敏生光 [Muhammad Nūr al Dīn], 2007

« Liu Zhi sixiang yu Xidaotang » 刘智思想与西道堂 [La
pensée de Liu Zhi et le Xidaotang], in *Xinyue zhi guang* 新月之

光 [La Lumière du Croissant de lune] (Lanzhou : Gansu minzu chubanshe): 74-101.

MIYAZAKI Ichisada, 1963/1981

China's Examination Hell (original *Kakyo : Chûgoku no shiken jigoku*, 1963, traduit en anglais par Conrad Schirokauer), (New Haven & Londres : Yale Un. Press).

MURATA Sachiko, 2000

Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's "Great Learning of the Pure and Real" and Liu Chih's "Displaying the Concealment of the Real Realm" (Albany : SUNY Press).

MURATA Sachiko, William C. CHITTICK & TU Weiming, 2009

The Sage Learning of Liu Zhi, Islamic Thought in Confucian Terms (Cambridge : Harvard Univ. Press).

MURATA Sachiko, 2010

« Liu Zhi's Neo-Confucian Islam », in Denise Aigle, Isabelle Charleux, Vincent Goossaert & Roberte Hamayon (eds.), *Miscellanea Asiatica, Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin* (Saint Augustin : Monumenta Serica Institute): 345-370.

NAKANISHI Tatsuya, 2007

« The Logic of Succession in the case of Chinese Muslims during the Qing Period », *Orient* 42: 55-70.

NIGO Toshiharu 仁子寿晴, 2009

« Chûgoku shisô to isuramu shisô no kyôkaisen - Ryuchi no 'yû' ron » 中国思想とイスラーム思想の境界線——劉智の「有」論 [Frontière entre la pensée chinoise et la pensée islamique - le concept d'« existence » chez Liu Zhi], in Horiike Nobuo 堀池信夫 (ed.), *Chûgoku no isuramu shisô to bunka* 中国のイスラーム思想と文化 [Pensée et culture de l'islam de Chine] (Tokyo : Bensei shuppan): 61-79.

SATÔ Minoru 佐藤実, 2009

« Isuramu to jyuikyô no kyori » イスラームと儒教の距離 [Distance entre islam et confucianisme], in Horiike Nobuo 堀池信夫 (ed.), *Chûgoku no isuramu shisô to bunka* 中国のイスラ

一ム思想と文化 [Pensée et culture de l'islam de Chine]
(Tokyo : Bensei shuppan): 31-44.

SCHNEIDER Lawrence A., 1971

Ku Chieh-kang and China's New History. Nationalism and the Quest for Alternative Traditions (Berkeley : Univ. of California Press).

SNYDER Calvin F., 1955

« Moslem Converts in West China », *The Alliance Weekly* 90 (12): 9-11.

Taozhou ting zhi 洮州厅志 [Annales de la sous-préfecture de Taozhou], 1970 (1907). Réimpression (Taipei: Chengwen chubanshe).

TZE-ki HON, 1996

« Ethnic and Cultural Pluralism. Gu Jiegang's Vision of a New China in his Studies of Ancient History », *Modern China* 22 (3): 315-339.

TONTINI Roberta, 2011

« *Tianfang dianli: A Chinese Perspective on Islamic Law and its Legal Reasoning* », in Paolo Santangelo (ed.), *Ming Qing Studies* (Rome : Aracne): 491-531.

WANG Jingzhai 王静斋, 1985 (réédition)

« Zhongguo Huijiao jingtang jiaoyu de jiantao » 中国回教经堂教育的简讨 [Discussion sur l'éducation islamique des musulmans en Chine], in Li Xinghua 李兴华, Feng Jinyuan 冯今源 (eds.), *Zhongguo Yisilanjiao shi cankao ziliao xuanbian* 中国伊斯兰教史参考资料选编 [Sélection de matériaux de références sur l'histoire de l'islam en Chine], (Yinchuan : Ningxia renmin chubanshe), vol. 2: 1018-1024.

WANG Shumin 王树民, 1949

« Xidaotang - Xin shehui de moxing » 西道堂—新社会的模型 [Le Xidaotang - un nouveau modèle de société], *Xibei shiji* 4 (8): 9-10.

WANG Yongliang 王永亮, 1987

« Cong jingtang jiaoyu dao xinshi Huimin jiaoyu—Huizu jiaoyu shi shang de juda zhuanzhe » 从经堂教育到新式回民教育—回族教育史上的巨大转折 [Du *jingtang jiaoyu* aux nouvelles formes de l'éducation musulmane—Les grands tournants de l'histoire de l'éducation des musulmans], in *Zhongguo yisilanjiao yanjiu* 中国伊斯兰教研究 [Recherches sur l'islam chinois], (Xining : Qinghai renmin chubanshe): 245-258.

WANG Yongliang 王永亮, 1992

« Jinxiandai Huizu xinwenhua yudong shulüe » 近现代回族新文化运动述略 [Brève description du Mouvement pour la nouvelle culture des musulmans à l'époque moderne et contemporaine], in Ma Tong 马通 (ed.), *Huizu jin-xiandai shi yanjiu* 回族近现代史研究 [Recherches sur l'histoire moderne et contemporaine des Hui] (Lanzhou : Gansu minzu chubanshe): 119-132.

WANG Yongliang 王永亮, 1993

« Huizu jingtang jiaoyu de chansheng ji zaoqi xingtai » 回族经堂教育的产生及早期形态 [Apparition et premières formes de l'enseignement islamique des musulmans], *Huizu yanjiu*, n° 1 de 1993: 88-96.

WOODSIDE Alexander, 1983

« Some Mid-Qing Theorists of Popular Schools. Their Innovations, Inhibitions, and Attitudes toward the Poor », *Modern China* 9 (1): 3-35.

WU Jianwei 吴建伟 (ed.), 2010

Huizu diancang quanshu zongmu tiyao 回族典藏全书总目提要 [Aperçu général des œuvres musulmanes classiques] (Yinchuan : Ningxia renmin chubanshe).

YE Fudong 冶福东 (ed.), 2009

Naigeshibandiye de yuan yu liu 乃格什班底耶的源与流 [Origine et développement de la Naqshbandiyya] (Hong Kong : Yisilan wenhua xiehui chubanshe).

YIN Shicai 尹世彩, 2006 (1924 [?])

« Ma Qixi xiansheng zhuan » 马启西先生传 [Biographie du Maître Ma Qixi], in Yin Zhengxiang 尹正祥, *Xiang qing ji* 乡情集 [Recueil sur mon pays natal] (Minxian : Tianma tushu youxian gongsi chuban): 101-104.

ZHANG Shihai 张世海, 1993

« Lintan Huizu de lishi ji xianzhuang » 临潭回族的历史及现状 [Histoire et situation actuelle des musulmans de Lintan], *Gansu minzu yanjiu*, n° 3 de 1993: 72-77.

ZHOU Xiefan 周燮藩, 2004

« Ma Qixi shilian jiedu » 马启西诗联解读 [Lecture critique des sentences poétiques de Ma Qixi], Min Shengguang 敏生光 (ed.), *Ma Qixi shilian shangshi* 马启西诗联赏识 [Estimer les sentences poétiques de Ma Qixi à leur juste valeur] (Pékin : Zhonghua shuju): 94-112.

ZHU Gang 朱刚, 1982

« Zhongguo yisilanjiao Xidaotang xinyang shuping » 中国伊斯兰教西道堂信仰述评 [Description des croyances du Xidaotang, (courant de) l'islam chinois], *Qinghai minzu xueyuan xuebao (shehui kexue ban)* 4: 65-73.

Zi Heng 子亨 (pseud.) [Ding Shiyuan 丁士元], 1986

« Zhongguo yisilanjiao Xidaotang shilue » 中国伊斯兰教西道堂史略 [Brève histoire du Xidaotang (courant de) l'islam chinois], in *Xidaotang shiliao ji* 西道堂史料辑 [Recueil des matériaux historiques du Xidaotang] (Xining : Qinghai minzu xueyuan minzu yanjiusuo): 1-59.