



**HAL**  
open science

# “ Family Schools ” in Mainland China and Taiwan: Three Perspectives on a Traditionalist Education

Guillaume Dutournier

► **To cite this version:**

Guillaume Dutournier. “ Family Schools ” in Mainland China and Taiwan: Three Perspectives on a Traditionalist Education. *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 2011, 33, pp.172-210. 10.4000/ex-tremeorient.195 . hal-03983268

**HAL Id: hal-03983268**

**<https://hal.science/hal-03983268v1>**

Submitted on 10 Feb 2023

**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.

## Les « écoles familiales » en Chine continentale et à Taiwan : triple regard sur un traditionalisme éducatif

« Family Schools » in Mainland China and Taiwan: Three Perspectives on a Traditionalist Education

當代中國大陸與臺灣的家庭教育組織——考察傳統主義教育的三個視角

**Guillaume Dutournier**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/extremeorient/195>

DOI : 10.4000/extremeorient.195

ISSN : 2108-7105

### Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

### Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2011

Pagination : 172-210

ISBN : 978-2-84292-334-1

ISSN : 0754-5010

### Référence électronique

Guillaume Dutournier, « Les « écoles familiales » en Chine continentale et à Taiwan : triple regard sur un traditionalisme éducatif », *Extrême-Orient Extrême-Occident* [En ligne], 33 | 2011, mis en ligne le 01 novembre 2014, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/extremeorient/195> ; DOI : 10.4000/extremeorient.195

---

## **Les « écoles familiales » en Chine continentale et à Taiwan : triple regard sur un traditionalisme éducatif**

*Guillaume Dutournier*

S'il arrive qu'une recherche conduite à des seuils – en termes d'objet, de perspective – qu'un souci de cohérence disciplinaire peut dissuader de franchir<sup>1</sup>, cette prudence n'est sans doute plus de bonne méthode lorsqu'on se retrouve en présence d'un phénomène aussi polymorphe et labile que le « renouveau confucianiste » actuel<sup>2</sup>. Sous son intitulé à double entrée, le présent numéro d'*Extrême-Orient, Extrême-Occident* est l'occasion d'aborder ce phénomène d'ensemble sous un aspect à la fois composite et circonscrit : celui des « écoles familiales » d'inspiration confucianiste qui ont vu le jour, en nombre limité mais significatif, au cours des années 2000 en Chine continentale et à Taiwan<sup>3</sup>.

- 
1. La présente recherche intervient en marge d'un travail doctoral (portant sur un lettré néoconfucéen des Song, dans le cadre d'une anthropologie historique de la pratique philosophique chinoise) qu'elle prolonge sans s'y agréger. Je remercie pour leur impulsion décisive les Ateliers Doctoraux de Beijing dirigés par J.-L. Rocca, ainsi que le CEFC et la Fondation Chiang Ching-kuo pour leur soutien financier (dans le cas de cette dernière, au titre du groupe de recherche « The Confucian Revival in Contemporary China » dont cet article constitue l'un des résultats). La première phase de l'enquête doit beaucoup à la collaboration de Wang Yuchen, doctorante en anthropologie à la London School of Economics ; je lui exprime toute ma reconnaissance, ainsi qu'à ceux qui m'ont aidé de leurs conseils et encouragements : Julien Clément, Frédéric Keck, Camille Salgues, Hans Steinmüller, Charles Stépanoff et Florence Weber – les défauts qui demeurent m'étant entièrement imputables. Un premier état de ce travail a été présenté en juin 2008 au département d'anthropologie de la LSE, et en février 2009 au Collège de France dans le cadre du séminaire de Madame Anne Cheng que je remercie pour son soutien.
  2. Pour un panorama des divers enjeux du « renouveau confucianiste », voir les différents articles de Sébastien Billioud et Joël Thoraval.
  3. En l'absence de toute statistique officielle, je m'en remets au discours des acteurs et à ma propre évaluation : le phénomène des « écoles familiales » d'inspiration confucianiste ne concernerait que quelques milliers de familles, en Chine comme à Taiwan. Sur la

Disséminées sur le vaste territoire de la « Chine culturelle », ces cellules d'éducation alternative constituent un réseau d'interconnaissance et d'échanges, évoluant lui-même à la marge d'un « mouvement » autrement plus imposant, dit de « lecture des Classiques par les enfants » (*ertong dujing yundong*)<sup>4</sup>. Tout comme ce dernier, le réseau des écoles familiales – souvent présenté par les acteurs du continent comme une « alliance » (*lianmeng*) – doit son impulsion première, mais aussi nombre de ses traits, à la théorie pédagogique et aux efforts de diffusion d'un universitaire taiwanais, Wang Caigui, disciple du philosophe néoconfucianiste Mou Zongsan et statutairement professeur associé dans une université de Taichung<sup>5</sup>. Le présent article fera toute sa part à l'action et au rayonnement de cet ardent défenseur, depuis 1994, de la « lecture des Classiques » (désormais « *dujing* »), tout en proposant une analyse globale des enjeux et dynamiques du traditionalisme éducatif dont, entre *dujing* intensif et symbolique familiale, le « Professeur Wang » se fait en sus le principal promoteur.

C'est en se réclamant de ce Wang Caigui que, parfois hors de toute légalité, une petite minorité de parents taiwanais et « continentaux »<sup>6</sup> – pour la plupart relativement aisés – entreprennent depuis quelques années de soustraire leurs enfants à l'environnement scolaire, avec pour projet soit d'assumer eux-mêmes leur entière éducation, soit de les confier à des particuliers impliqués dans la même démarche et accueillant d'autres enfants contre rémunération. Pour des motifs à la fois identitaires (la supposée « occidentalisation » de l'enseignement, *xifanghua*) et pédagogiques (la pression scolaire imputée à « l'enseignement axé sur les examens », *yingshi jiaoyu*), les uns et les autres se détournent de l'« enseignement officiel » (*zhidu nei jiaoyu*) pour tenter de renouer, par-delà les ruptures du xx<sup>e</sup> siècle, avec une éducation à domicile et communautaire, fondée notamment sur la lecture-mémorisation des Classiques confucéens. Les enfants concernés ont parfois tout juste quelques années, mais ces « écoles » alternatives accueillent aussi un certain nombre d'adolescents<sup>7</sup>.

---

distinction heuristique que l'on peut faire entre « confucianiste » et « confucéen », cf. Dutournier & Ji, « Expérimentation sociale et confucianisme populaire », p. 71.

4. Voir Billioud & Thoraval, « *Jiaohua* ».

5. Sur le parcours et la pensée de Mou Zongsan, voir Thoraval, « Idéal du sage, stratégie du philosophe » ; Billioud, *Thinking through Confucian Modernity*.

6. La désignation des citoyens des deux entités politiques en présence constitue une question délicate qu'on ne pourra qu'éluder ici en recourant à des appellations conventionnelles.

7. En dépit de son grand intérêt, la question de la réception de cette pratique par ceux qu'elle concerne au premier chef, à savoir les enfants et adolescents impliqués dans les « écoles familiales » de Chine et de Taiwan, n'est abordée qu'à la marge dans cet article, où l'accent est mis sur la perspective des adultes.

Si elle présente en Chine comme à Taiwan un même air de famille, la réinvention à l'écart des systèmes scolaires de cette «tradition» éducative s'identifie de part et d'autre sous des formules et en fonction de contraintes assez largement différentes. En Chine continentale, le phénomène, souvent désigné par le vocable plutôt désuet de *sishu* (qui, sous l'empire, renvoyait parmi d'autres termes au préceptorat des familles lettrées)<sup>8</sup>, est présenté en interne comme «discret» (*didiào*): attribut où transparaissent non seulement l'infraction que constituent les *sishu* au regard de l'enseignement obligatoire<sup>9</sup>, mais aussi les risques personnels que représente, pour les adeptes de ce modèle éducatif, le fait de s'aventurer hors d'une pédagogie «majoritaire» (*zhuliu*) pourtant promue par le robuste monopole d'État en la matière. À Taiwan en revanche, la même démarche doit se soumettre à un certain encadrement légal correspondant au label officiel d'«auto-éducation à domicile» (*zaijia zixue*), lequel implique en principe candidature et procédure d'habilitation. La pratique intensive du *dujing* s'y niche dans des «classes de lecture des Classiques» (*dujingban*) qui accueillent parfois à plein temps, sous couvert de cours du soir, des enfants déscolarisés. Bien entendu, la condition faite à ces deux types d'écoles familiales n'est pas figée, leur statut étant susceptible d'évoluer avec le temps; on verra d'ailleurs que la mutabilité procède des acteurs eux-mêmes, certains décidant de ramener après quelques mois d'expérience leurs enfants dans l'enseignement officiel.

Si Taiwan constitue le foyer théorique de la promotion du *dujing*, l'activisme de Wang Caigui et de la fondation qu'il dirige («Fondation mondiale de Taipei pour une éducation par la lecture des Classiques», *Taibeishi quanqiu dujing jiaoyu jijinhui*) s'est d'emblée formulé en termes suffisamment opératoires pour pouvoir rencontrer une audience de l'autre côté du détroit de Formose. De fait, dans un contexte de remise à l'honneur intéressée mais aussi d'engouement massif pour la «tradition culturelle» en RPC, la «lecture des Classiques» sous toutes ses formes y a rapidement trouvé des relais. Aucune pratique culturelle n'échappait toutefois à son contexte sociopolitique, cette dynamique transterritoriale ne fait

- 
8. Pour une monumentale synthèse sur l'éducation officielle et non officielle en Chine, voir Lee, *Education in Traditional China*; sur la question de l'éducation privée à la fin de l'empire, voir certains des articles édités dans Elman & Woodside, *Education and Society in Late Imperial China* (notamment les trois premiers).
  9. La loi de 1986 établissant l'enseignement obligatoire s'inscrit dans le long et chaotique effort de modernisation scolaire et universitaire entrepris depuis la fin de l'empire; elle n'a été promulguée qu'en 1992. Cf. Pairault, «Emploi et formation en Chine», p. 24, n. 8.

pas du *dujing*, et plus spécifiquement des EF<sup>10</sup>, un phénomène homogène : en dépit du discours unanime qui prévaut de part et d'autre, il y a bien là deux sous-ensembles, à distinguer pour des raisons tant historiques que structurelles.

J'ai consacré à ce double réseau d'éducateurs une enquête de terrain itinérante, en trois séjours d'un à deux mois s'échelonnant de 2007 à 2010<sup>11</sup>. Profitant du bon accueil que me valurent dès la première approche mes études en « philosophie chinoise », j'ai pu pousser plus avant l'investigation jusqu'à être introduit de contact en contact dans une dizaine de *sishu* continentaux (situés à Pékin, à Shanghai et dans les Zhejiang, Hunan et Guangdong) et dans cinq *dujingban* taiwanais (à Taipei et à Taichung). Ce parcours a donné lieu à une série d'entretiens semi-directifs avec une vingtaine d'éducateurs et parents impliqués dans différentes EF, ainsi qu'à la fréquentation, pendant un mois environ, de la personne et de l'entourage de Wang Caigui à Taiwan. Il en résulte une vision d'ensemble, pour ainsi dire kaléidoscopique, de ce *homeschooling* à la chinoise<sup>12</sup>.

## Perspectives

Pour qui a suivi une scolarité française, cette pratique éducative a de quoi dérouter. En toute rigueur, l'école en France n'est pas obligatoire (seulement l'instruction) mais le nombre d'enfants instruits à domicile y est infime. Surtout, ce phénomène y présente peu de traits saillants par rapport à ses équivalents dans d'autres pays occidentaux<sup>13</sup>. Ici en revanche, la première impression est vive – brouhaha assourdissant, dans une salle austère, de vingt petites têtes plongées simultanément dans la lecture imperturbable (à voix haute et précipitée, chaque élève sur une page différente) de textes obscurs et dépourvus de notes : la scène semble tout droit sortie d'une nouvelle ironique de Lu Xun sur les

- 
10. Par commodité, et malgré le caractère inadapté en l'espèce du terme « école », je propose de subsumer la relative diversité des formats et appellations inventoriés au cours de ce terrain sous la catégorie générique d'« école familiale » et, par souci d'économie, sous le sigle « EF ».
  11. La constitution des matériaux dans la première phase de l'enquête aurait été autrement plus difficile sans le concours de Wang Yuchen, laquelle m'a également aidé à formuler un début d'analyse des faits présentés ici.
  12. Compte tenu des limites de cet article, on réserve pour une autre publication le descriptif circonstancié du terrain ainsi qu'un échantillon plus fourni des citations d'entretiens. À la demande de certains informateurs, quelques noms propres ont été modifiés.
  13. En 2006, un service interministériel dénombrait en France 2800 enfants entièrement instruits par leurs parents. Voir à ce sujet Brygo (« Ces familles américaines qui défient l'école publique ») qui donne une présentation rapide des différents types de *homeschooling* occidental (notamment états-unien).

mœurs de l’Ancien monde<sup>14</sup>. Un étudiant en philosophie chinoise m’a conduit là un peu par hasard. Très vite, on m’apprend que tel élève déclamant au premier rang est en réalité l’enfant du professeur qui supervise la lecture sur l’estrade ; que ce noyau familial est indispensable à un « *sishu* » digne de ce nom (nous sommes à Pékin, banlieue nord, dans un appartement assez spacieux acheté par un enseignant démissionnaire du primaire et son épouse) ; que l’échec de l’école officielle vient précisément de ce qu’elle se coupe de la famille d’une part, de la tradition d’autre part ; qu’ici les élèves ne sont d’ailleurs pas des « élèves », mais des « enfants » ; que comme tous les enfants ils sont naturellement dotés, à la différence des adultes, d’une capacité à retenir par cœur des textes qu’ils ne comprennent pas, mais qu’ils comprendront d’autant mieux plus tard, quand leur « potentiel » sera développé, ce qui, en théorie, se produit à partir de treize ans ; que ladite théorie est celle qu’expose le « Professeur Wang » dans ses conférences (ses DVDs et calligraphies figurent en bonne place dans l’appartement), brillantes conférences qui exhument et réactivent la « culture traditionnelle », celle des temps immémoriaux où l’on s’imprégnait quotidiennement de la « sagesse » consignée dans les Classiques – les *Quatre Livres* surtout – par les Saints et Sages de l’Antiquité...

Cette scène, le discours qui prétend l’illustrer, l’absorption des enfants, la détermination des adultes, tels sont les sujets d’étonnement qui ont motivé cette enquête. La première difficulté est venue d’une hésitation sur la marche à suivre : la compréhension de ce qui *se joue*, mais aussi de ce qui *fonctionne* ici – les rôles que s’attribuent les divers acteurs, les *places* qu’ils occupent de fait dans des ensembles plus vastes – requiert-elle au premier chef les lunettes du sinologue ? Les perspectives du spécialiste en sciences politiques ou sociales ne sont-elles pas plus adaptées ? C’est qu’il y a deux façons également légitimes d’envisager le phénomène. Dans le cas où l’on pose, avec Durkheim, que nulle marginalité éducative n’échappe au « type régulateur d’éducation » d’une société donnée<sup>15</sup>, les singularités au premier abord si frappantes des *sishu* et des *dujingban* (leurs présupposés quant au savoir et quant aux modalités pratiques de son acquisition, « par cœur » et brouhaha inclus) finissent par se rabattre sur le vieux « fond institutionnel de la pensée chinoise »<sup>16</sup> que le sinologue se donne parfois pour tâche de débusquer jusque dans les manifestations les plus extrêmes de la modernité. Selon une telle approche, ces écoles familiales ont beau procéder d’un rejet de l’école et se conformer aux « normes » d’un confucianisme revisité (sous la forme de règles d’étude et de règles communautaires), elles n’en demeurent

---

14. Cf. « Cong Baicaooyuan dao Sanwei shuwu ».

15. Cf. Durkheim, *Éducation et Sociologie*, p. 45-46.

16. Cf. Vandermeersch, « Préface », III.

pas moins informées par des « schèmes » implicites (qui modèlent également le système officiel) et, dans une certaine mesure, par les « fins » qui orientent les pratiques éducatives majoritaires<sup>17</sup>. Autrement dit, et pour reprendre un récent et stimulant effort de réflexivité sur les « études chinoises »<sup>18</sup>, dans cette première hypothèse l'ensemble « Chine » (avec son histoire, ses inerties) constitue le *cadre* d'intelligibilité des EF de culture chinoise – ce qui renvoie effectivement à des compétences et à un champ scientifique constitutifs de la discipline sinologique. Mais regardons maintenant ailleurs – en « Extrême-Occident » puisqu'on nous y invite – et considérons le développement (antérieur à celui des *sishu* et des *dujingban*, où il est donné en exemple) des *homeschooling communities* qui prospèrent aux États-Unis dans les familles religieuses de certains États, et parfois dans le milieu de la gauche anti-institutionnelle<sup>19</sup> : l'air de famille qu'on leur découvre alors avec les EF sino-taiwanaises conduit cette fois à formuler le problème tout autrement, soit en termes politiques (de rapport à l'État, de pluralisme idéologique, en un mot de société civile), soit en termes de sociologie de l'éducation (d'investissement parental, de stratégie scolaire, ou encore de concurrence entre modèles éducatifs) ; ce qui revient à ne plus voir dans les entités « Chine continentale » et « Taiwan » que les *contextes* de logiques hétéronomes, mais dont chacune peut trouver son homologue ailleurs.

Ce balancement au seuil de l'analyse – entre « différentialisme » et « banalisation de la Chine » en somme<sup>20</sup> – sera mis à contribution, mais ici en vue d'une articulation du générique et du spécifique. L'intitulé de ce numéro en fournit le ressort, par la combinaison heuristique qu'il suggère entre l'éducatif et, pour reprendre un langage weberien, les « biens de salut ». L'enjeu ne sera pas d'apposer une hypothétique qualification religieuse aux EF<sup>21</sup>, mais, par-delà les réductions toujours possibles, de prendre la mesure de la radicalité d'une démarche et de la densité symbolique d'un idéal d'éducation singulier. Pour ce

---

17. Sur la distinction entre « norme » et « schème », voir l'analyse faite par Bourdieu (*Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 250) des différents usages de la notion de « règle » en sciences sociales. Appliquée à l'éducation, la notion de « fin » renvoie quant à elle à l'idée durkheimienne selon laquelle « chaque société se fait un certain idéal de l'homme, de ce qu'il doit être tant au point de vue intellectuel que physique et moral », cet idéal « à la fois un et divers » constituant selon Durkheim le « pôle de l'éducation » ; cf. Durkheim, *op. cit.*, p. 50.

18. Voir Salgues (« La Chine, entre cadre et contexte »), à qui j'emprunte les concepts de « cadre » et de « contexte ».

19. Voir Brygo, *ibid.*

20. Cf. Salgues, *op. cit.*, p. 180, citant Rocca, *La Condition chinoise*.

21. Sur la question du confucianisme moderne comme religion, voir notamment Goossaert, « Les mutations de la religion confucianiste ».



faire, trois voies d'accès seront empruntées – ici forcément schématiques – en vue de distinguer trois *dimensions* du phénomène : celle du politiste (la question du *domaine*), celle du sociologue de l'éducation (la question du *champ*), celle de l'historien-anthropologue (la question du *temps*).

### **Réseau traditionaliste et système scolaire : un domaine éducatif entre légitimité et précarité**

Il revient à l'école durkheimienne d'avoir mis en lumière, par rapport aux autres institutions, la « vie propre » et l'« évolution relativement autonome » de la sphère éducative<sup>22</sup> ; dans le cas présent, cette autonomie fonctionnelle se double d'une démarche plus ou moins ouverte d'autonomisation. En effet, si la décision de fonder une EF (ou d'en solliciter le service) s'appuie en général sur une certaine aisance matérielle<sup>23</sup>, elle présuppose aussi une prise de distance par rapport au « système » qui coïncide avec la rencontre et l'adoption d'une forme de réflexivité pédagogique. Pour les adultes concernés, cette réflexivité puise au passé confucéen, mais la quasi-totalité d'entre eux estiment devoir sa redécouverte à Wang Caigui, dont les prises de parole et les publications se voient attribuer un effet déclencheur<sup>24</sup>. D'une EF à l'autre, cette influence se manifeste chez les acteurs dans une même volubilité critique et méthodologique, où de vastes questions (l'échec du système scolaire, le destin de la culture chinoise) se mêlent à des problèmes très techniques (le rythme communautaire de l'EF, la cadence appropriée pour la lecture collective des Classiques...). L'impression de récurrence discursive qui s'accroît au fil du terrain n'est-elle qu'un effet

---

22. Cf. Halbwachs, « Préface », p. 2.

23. Sur le continent, les *sishu* accueillent des enfants parfois pour plusieurs mois d'affilée : le lieu de résidence suffisant rarement à cet usage, les responsables recourent souvent à la location ou à l'achat d'un appartement supplémentaire, voire (comme à « Mengmutang », *sishu* situé dans une banlieue cossue du sud-ouest de Shanghai) d'une villa dotée d'un jardin. Les frais demandés se situent généralement autour de 15 000 ou 20 000 RMB par enfant pour une pension complète à l'année – une somme importante, mais que la plupart des parents interrogés estiment justifiée, en tout cas supportable. Les frais demandés à Taiwan sont également élevés, mais il ne semble pas qu'on y pratique la pension complète. Si la plupart des responsables d'EF se disent ouverts à la possibilité de moduler les tarifs en fonction du revenu des parents, je n'ai inventorié qu'un seul *sishu* de Chine continentale réclamant des frais modiques, le *sishu* à vocation rurale de Zhang Zhiyong (dans le Hunan) qui se distingue des autres EF par un certain nombre de traits que j'évoque ci-dessous.

24. Les nombreuses productions écrites de Wang Caigui demanderaient une étude en soi ; citons simplement ici le dernier ouvrage en date : *Jiaoyu de zhihuixue* (Sagesse de l'éducation).

d'optique lié à la provenance lointaine du visiteur ? Toujours est-il que derrière cette homogénéité relative, en amont même de l'influence personnelle de Wang Caigui et du respect parfois mimétique dont ce dernier fait l'objet, se signale très vite la prégnance d'un réseau, celui que le professeur taiwanais a initié tout en se félicitant des initiatives spontanées qui en émanent. De ce réseau, la capacité réflexive des acteurs est tributaire à plus d'un titre.

En effet, comme dans les phénomènes de « contagion d'idées » décrits par l'anthropologue Dan Sperber<sup>25</sup>, la diffusion du *dujing* – et, partant, des EF – en tant qu'idée pédagogique ne passe pas seulement par des structures organisationnelles (comme la fondation de Wang ou l'entreprise Shaonan wenhua fondée à Xiamen par un couple de disciples) et par des supports matériels (les Classiques édités ad hoc, ainsi que les DVDs des conférences de Wang qui sont reproduits à grande échelle sur le continent<sup>26</sup>), mais aussi par l'apposition à cet ensemble d'une même grille d'interprétation indigène. En termes sperberiens, les « représentations publiques » que constituent ces diverses médiations se présentent régulièrement dans le discours des informateurs sous le jour d'une certaine « représentation culturelle »<sup>27</sup> dont la prégnance dans le monde chinois ne date pas d'hier : à savoir la catégorie d'« espace du peuple » (*minjian*), notion traditionnelle faisant pendant à celle d'« officialité » (*guanfang*)<sup>28</sup>. Si cette notion possède ici un ancrage objectif – l'extériorité fonctionnelle quasi totale du réseau des EF à la sphère gouvernementale<sup>29</sup> –, son usage procède avant tout d'une dynamique d'auto-affirmation qui postule à la fois un certain degré d'autonomie normative par rapport aux instances gouvernementales, et la légitimité pour qui que ce soit de se réclamer, en vertu de pratiques déterminées, d'une certaine continuité « populaire » : se revendiquer du « *minjian* », c'est faire de sa conduite particulière l'exemplification d'une vitalité diffuse et immémoriale dont la valeur collectivement admise n'appelle aucune validation officielle. Autrement dit, pour le cas qui nous occupe, l'assimilation des fonctions d'instruction

---

25. Voir Sperber, *La Contagion des idées*.

26. La copie de ces DVDs étant autorisée par la fondation de Wang (sous la forme d'une mention expresse figurant sur les articles), le chiffage de leur diffusion est difficile à établir ; il est manifestement considérable.

27. Cf. Sperber, *ibid.*, p. 49 et sq.

28. J'emprunte à Thierry Pairault la traduction du terme *minjian*, qui renvoie selon lui à un « espace de régulation autonome » ; cf. <http://www.pairault.fr/ehess/presem.html> (consulté le 15 avril 2011).

29. Le *sishu* shanghaien « Mengmutang » est la seule EF continentale à avoir pu bénéficier un temps de l'aide financière de la très officielle « Fondation nationale Confucius » ; mais ce lien a été rompu, de sorte que les membres de ce *sishu* sont fondés à se dire désormais « purement *minjian* ».

et d'éducation qui fait la marginalité éducative des EF ne conduit pas ceux qui s'y risquent à un repli exclusif sur la cellule familiale ; bien au contraire, leur démarche est bénéficiaire, mais aussi productrice de liens extérieurs à l'institution, par exemple dans l'acte de confier ses enfants à une EF, ou dans l'échange de techniques pédagogiques, voire dans la circulation d'enfants d'une « école » (et d'une « famille ») à l'autre. Par conséquent, pas plus que leurs homologues états-uniennes<sup>30</sup> nos EF ne sont « abandonnée[s] totalement à l'arbitraire des particuliers » – une hypothèse à laquelle, précisément, Durkheim déniait toute consistance<sup>31</sup>. La rupture avec le « système » est ici inséparable d'une socialisation spécifique qui ouvre de proche en proche, non pas sur un « mouvement » à proprement parler mais sur une mouvance, laquelle est supposée exprimer les intérêts de la société dans son ensemble<sup>32</sup>. Dans cette perspective, le réseau des EF équivaut malgré ses dimensions réduites à une véritable instance de légitimation : s'il peut apporter dans certains cas un soutien fonctionnel effectif, sa valeur vient surtout pour les acteurs de ce qu'il donne sens à une démarche individuelle, aussi locale soit-elle. Aussi, en Chine populaire, la justification de l'existence des EF en dépit de leur absence de statut légal met-elle souvent en œuvre des formes de « montée en généralité »<sup>33</sup>, comme ici dans les propos de la responsable d'un *sishu* de Shanghai :

Quand un père épris de Confucius achète un exemplaire des *Entretiens* à son enfant et le parcourt avec lui, c'est un très bon début. Tout homme capable de comprendre les tendances profondes de la société parvient tôt ou tard à toucher la veine de notre culture chinoise, et fait alors lire les Classiques à son enfant. C'est toute la société, et pas seulement [notre *sishu*], qui œuvre dans ce sens<sup>34</sup>.

Face aux spécificités de cette dynamique de réseau, l'analyse des EF doit-elle – pour reprendre la distinction mentionnée plus haut – se formuler dans le *cadre* d'une cohérence chinoise, ou plutôt en termes de *contextes* sino-taiwanais<sup>35</sup> ? Certes, la légitimation par le *minjian* hérite d'un certain nombre de traits liés au passé impérial : elle rappelle notamment l'autonomie relative du magistère idéologique, en particulier éducatif, dont se prévalurent localement les lettrés dès

---

30. Voir Brygo, *ibid.*

31. Cf. Durkheim, *op. cit.*, p. 59.

32. Lorsqu'on le trouve appliqué aux *sishu*, le terme « *yundong* » (ici « mouvement ») semble plutôt émaner d'observateurs extérieurs au phénomène.

33. Voir Boltanski & Thévenot, *De la justification*.

34. Propos de Lü Liwei, recueillis dans le *sishu* shanghaien « Mengmutang » le 16 octobre 2007.

35. Salgues, *ibid.*

l'époque prémoderne<sup>36</sup>; par ailleurs, la non-transparence de la plupart des *sishu* de Chine populaire interdit de voir les EF continentaux comme relevant d'une « société civile » au sens strict<sup>37</sup>. L'approche sino-centrée a donc sa pertinence, historique et conjoncturelle. Néanmoins, et au risque de voiler momentanément l'idiosyncrasie du phénomène, il peut paraître légitime de recourir à une catégorie transversale pour identifier ce qui est en jeu, politiquement, dans cette contestation de fait du monopole d'État sur l'éducation. À Taiwan en effet, nul ne contestera que les EF participent d'une société civile au plein sens du terme; en RPC, il faudrait certes plutôt parler de « société tout court », une notion restrictive qui, à la différence du concept de société civile, n'implique pas encore la possibilité pour les initiatives d'en bas de s'institutionnaliser elles-mêmes<sup>38</sup>. Toujours est-il qu'en termes de sociologie politique, les EF des deux zones s'inscrivent dans un processus somme toute assez classique de modernisation politique: parallèlement à quantité d'autres phénomènes, ils participent d'une double dynamique de « socialisation de l'État », qui s'affirme au sortir d'une séquence d'« étatisation de la société »<sup>39</sup> engagée de longue date en Chine comme à Taiwan (quoique selon des rythmes et des intensités autoritaristes décuplés depuis 1949). On a donc bien affaire, dans ces deux cas comme dans d'autres situations comparables, à l'émergence d'un *domaine* d'activité revendiquant sa légitimité face à la légalité étatique – un domaine encore fragile en RPC, mais que les juristes contribuent peu à peu à baliser<sup>40</sup>.

C'est d'ailleurs de manière tout aussi classique que la délimitation d'un tel domaine donne lieu à des tensions. Celles-ci portent la marque de contextes sociopolitiques différents, mais proviennent dans les deux cas de forces connexes, à la fois extérieures aux réseaux et s'inscrivant dans leur dynamique propre.

- 
36. Pour un panorama de l'histoire de l'éducation en Chine, voir la synthèse de Lee, *ibid.*; sur la dialectique entre impulsions étatiques et initiatives privées en matière d'éducation (surtout à partir des Ming), voir notamment Woodside, « The Divorce Between the Political Center and Educational Creativity »; Schneewind, *Community Schools and the State in Ming China*.
  37. Voir Ding Xueliang, « Institutional Amphibiousness and the Transition from Communism », p. 293-294, qui limite le concept de société civile à quatre critères définatoires (civilité, association, autonomie et ouverture): en toute rigueur, le quatrième de ces critères ne s'applique pas au cas des EF de Chine populaire, dans la mesure où, de l'aveu même des acteurs, ces dernières se trouvent contraintes à une « discrétion » plus ou moins effective selon les cas.
  38. Je remercie Paul Charon pour cette précision conceptuelle importante.
  39. Ces notions sont empruntées à Habermas, *L'Espace public*, p. 150.
  40. Parmi les publications de juristes que suscite l'apparition des *sishu* dans la Chine actuelle, voir notamment Zhang & Jiang, « Xiandai sishu "Mengmutang" nengfou jianrong yu fazhi ».

### Promouvoir le *dujing* (et davantage) en terre « taiwanisée »

À Taiwan, où la démocratisation n'en est plus à ses débuts, l'entreprise de Wang participe d'un jeu de lobbying concurrentiel face à d'autres intérêts sociaux et politiques, qui constituent autant de limites à son influence ; mais elle porte aussi un projet d'institutionnalisation du *dujing* qui la place dans une situation ambiguë vis-à-vis de la sphère officielle. Il faut rappeler que la question éducative est depuis des décennies sur l'île un sujet idéologiquement sensible entre tous<sup>41</sup>. Dans les années soixante, l'école était au cœur de la propagande du régime nationaliste, avec la mise en avant dans les programmes des *Quatre Livres* destinés à l'apprentissage par cœur : à l'heure de la Révolution culturelle en RPC, il s'agissait d'entretenir le mythe panchinois d'une République de Chine préservant dans son repli insulaire l'essence de la « culture chinoise » pour mieux légitimer la perspective d'une reconquête du continent. C'est naturellement à un renversement de cette politique que conduisirent la libéralisation politique et l'affirmation identitaire de Taiwan. Une réforme éducative entreprit ainsi en 1996 de promouvoir, au grand dam des réunificateurs, une « conscience taiwanaise » qui reposait notamment sur la revalorisation conjointe de la diversité ethnique de l'île et des apports de la période japonaise<sup>42</sup>.

Grevée par ce passé encore largement en débat, la situation des EF taiwanaises présente donc un aspect nettement politique. Le contexte de l'enquête s'y prêtant peu, on ne m'a fait part d'aucune allégeance partisane, mais les mesures éducatives prises au nom de la « désinisation » (*quzhongguohua*) par le Minjindang entre 2000 et 2008<sup>43</sup> semblent faire l'unanimité contre elles parmi les adultes concernés<sup>44</sup>. Exemple est à ce titre l'attitude de Wang Caigui lui-même,

---

41. Sur la politique éducative du Guomindang, voir Chun, « From Nationalism to Nationalizing ». Je remercie Franck Muyard et Damien Morier-Genoud pour leurs éclairages dans la première phase de ce terrain taiwanais.

42. Cette réforme éducative se concrétisa entre autres par la publication de nouveaux manuels intitulés *Connaître Taiwan (Renshi Taiwan)* qui s'affranchissaient du prisme han en matière d'histoire taiwanaise ; voir Corcuff, « L'introspection Han à Formose ».

43. Voir Duchatel, « Une politique active de "désinisation" ».

44. Précisons que le rejet de la « désinisation » semble fédérer au-delà du groupe des descendants de la vague d'immigration historiquement liée au Guomindang (*waishengren*). J'ai ainsi constaté que l'entourage de Wang Caigui comprend une majorité d'individus se définissant comme « originaires de Taiwan » (*benshengren*) ; c'est le cas de Wang lui-même, qui vient d'une famille rurale du district de Tainan. Par ailleurs, la valorisation de la langue classique chinoise ne conduit pas ici à déprécier les langues vernaculaires : les langues taiwanaises (*taiyu*) sont même parfois mises en avant pour leur plus grande fidélité à la prononciation ancienne – une façon certes sino-centrée de concéder un mérite au particularisme taiwanais. Au passage, mentionnons

qui n'est jamais à court de piques dans ses conférences contre l'ex-président Chen Shuibian ou contre Li Yuanzhe, promoteur de la réforme éducative et véritable bête noire du professeur<sup>45</sup>. Mais si la perspective du politiste ne peut que souligner le conservatisme implicite des options pédagogiques de Wang, elle montre aussi que ces dernières se formulent dans une certaine normalité revendicative, au sein d'un processus de démocratisation qui n'est en l'espèce jamais remis en cause<sup>46</sup>. En ce sens, la démarche de Wang se situe au même niveau que toute autre entreprise militante s'inscrivant dans ce processus : sur un plan purement fonctionnel, on pourra par exemple légitimement l'assimiler aux mouvements « revivalistes » de défense des langues vernaculaires<sup>47</sup>. Sous ce rapport, quoique fort critique vis-à-vis du « système » (scolaire ou politique), la fondation de Wang joue le jeu ordinaire des acteurs de la société civile taiwanaise.

Financée en partie par un industriel, cette fondation a pour siège à Taipei un local d'enseignement et de formation baptisé « Académie Huashan » (*Huashan shuyuan*) où se trouve également une maison d'édition<sup>48</sup>. Un riche éventail d'activités a été forgé au fil des années, imprimant aujourd'hui un rythme soutenu à l'emploi du temps de Wang qui préside à nombre d'entre elles tout en assurant hebdomadairement ses cours à Taichung<sup>49</sup>. Pour se limiter au contexte taiwanais (des séjours sur le continent étant assez fréquemment organisés), viennent d'abord les séances collectives de *dujing*, qui se déroulent tous les samedis à l'Académie pour un public d'habitué ; puis les « ateliers

---

le cas d'un sociologue de l'Université Nanhua, Ran Benrui (Jai Ben-ray), qui mobilise dans ses travaux la méthode de Wang Caigui dans une perspective de préservation des langues aborigènes. D'une manière générale, le rejet de la politique du Minjindang n'équivaut pas, semble-t-il, à accorder un blanc-seing au président (Guomindang) Ma Yingjiu. J'ajoute que lors de nos échanges, les acteurs ont contesté tout parallèle entre la méthode prônée par Wang Caigui et l'usage qui fut fait des Classiques confucéens lors de la mise au pas idéologique des années 1960-1970.

45. Wang est également engagé dans l'« Alliance pour le sauvetage de l'enseignement de la langue nationale » (*Qiangjiu guowen jiaoyu lianmeng*) qui conteste la réduction, voulue par le Minjindang, de la part de la langue classique dans l'évaluation des lycéens.
46. Wang Caigui est en cela fidèle à sa formation intellectuelle, effectuée à Taiwan et à Hong Kong au sein du courant d'universitaires en exil (le « néoconfucianisme contemporain ») auquel appartenait son maître Mou Zongsan, lui-même partisan revendiqué des principes démocratiques.
47. Cf. Klöter, « Vers une société multilingue ? », p. 62.
48. La fondation de Wang Caigui comptait un petit nombre de salariés en 2008, à quoi s'ajoutaient quelques bénévoles plus ou moins occasionnels.
49. Le « Professeur Wang » a pris sa retraite de l'Université des sciences de l'éducation de Taichung depuis juin 2010 ; son activité de promotion du *dujing* n'en paraît désormais que plus intense.

pour personnel enseignant » (*shizi yanxihui*), qui ont lieu périodiquement dans différentes villes de l'île et proposent aux professionnels une familiarisation avec la méthode de Wang ; enfin le « Concours national des Classiques » (*Quanguo jingdian zonghuikao*) qui se déroule annuellement sur différents sites, tout en ayant bénéficié jusqu'à récemment de subsides gouvernementaux<sup>50</sup>. Si une volonté d'institutionnalisation transparaît dans ce troisième type d'activité, cette volonté préside aussi à la tentative récente d'instiller une dose de *dujing* dans les écoles publiques : une visite officielle a été obtenue à cette fin auprès de Ma Yingjiu en 2009 (sans résultat notable selon les membres de la fondation), tandis qu'au niveau local, la stratégie consiste pour Wang à démarcher certains chefs d'école afin de les inciter à négocier auprès de leurs autorités de district l'obtention d'un statut expérimental autorisant l'inclusion d'une dose de *dujing* dans les programmes<sup>51</sup>.

La fréquentation des acteurs révèle cependant que cet effort localisé d'institutionnalisation ne va pas sans une part de ruse vis-à-vis des autorités scolaires. Car si l'on peut distinguer, comme ci-dessus, trois *publics* dans les activités de la fondation, ce sont en réalité à chaque fois deux types de *destinataires* qui sont implicitement visés par le discours de Wang<sup>52</sup> : d'un côté, le tout-venant des auditeurs disposés à adopter le *dujing* comme pratique éducative complémentaire ; de l'autre, une portion de fait beaucoup plus restreinte de l'audience que Wang cherche à convertir au « système à temps plein » (*quanri zhi*) – lequel renvoie en fait aux EF. Lors des conférences qu'il donne à Taiwan, cette adresse aux plus déterminés se signale par l'exposé, selon les circonstances voilé ou insistant, des expédients permettant de contourner les lourdeurs de la procédure en vigueur<sup>53</sup>. Ainsi se dessine le projet d'une éducation traditionaliste

- 
50. Le récent désengagement du gouvernement vis-à-vis de ce « concours » passe aux yeux de l'entourage de Wang pour un forfait caractérisé de la politique de « désinisation ».
  51. C'est le cas de l'école élémentaire Longtan du district de Yilan (canton de Jiaoxi), dont le chef d'établissement s'est laissé convaincre par Wang Caigui de faire systématiquement commencer les cours par quelques minutes de *dujing*.
  52. Wang Caigui fait montre d'une capacité certaine à s'adresser à des publics différents, en vue d'objectifs qui demeurent en revanche obstinément les mêmes, y compris parfois en contradiction avec l'horizon d'attente de ses prises de parole. J'ai ainsi pu constater, pour avoir suivi durant quelques semaines à Taichung les séminaires du « Professeur Wang » à l'université, que la thématique du *dujing* y parasitait fréquemment le contenu de son enseignement statutaire d'histoire de la philosophie chinoise.
  53. Le système dit d'« auto-éducation à domicile » (*zaijia zixue*) autorise depuis 1999 les Taiwanais à retirer leurs enfants du système scolaire, à condition qu'ils rédigent un projet éducatif correspondant aux programmes officiels de la scolarité sur neuf ans. Ils doivent également se plier (selon des modalités variables d'un district à l'autre) à un « rapport de résultat » (*chengguo baogao*) soumis annuellement aux autorités. De l'aveu

à deux vitesses, qui verrait un petit nombre d'enfants bénéficier sur un mode plus ou moins familial d'un enseignement d'excellence prodigué ailleurs par saupoudrage institutionnel – un élitisme paradoxal en somme, car assimilant en dehors de toute validation officielle les très confidentielles EF à la forme reine du *dujing*.

### **Les *sishu* entre précarité institutionnelle et stratégies de reconnaissance**

En Chine continentale en revanche, le domaine où tentent d'évoluer les EF est marqué par une précarité certaine, quoique peu surprenante pour une organisation non officielle en RPC. Le flou institutionnel contraint ici à la prudence, et naturellement à une neutralisation de la question politique. Les membres des *sishu* doivent en effet constamment arbitrer entre leur nécessaire discrétion et la recherche d'un public, même limité à une poignée d'enfants. Cette situation n'empêche pas l'entreprise Shaonan wenhua, en laquelle Wang Caigui a trouvé un relai commode à ses idées, de connaître une certaine prospérité. C'est par son intermédiaire que sont publiés les livres – largement diffusés au sein du *dujing* continental – qui servent de supports dans les *sishu*. C'est également elle qui, jusqu'à une date récente, organisait chaque année en juillet une sorte de colloque de promotion. La tenue de cette rencontre semble cependant avoir connu quelques difficultés : afin d'éviter d'attirer l'attention des autorités, les organisateurs ont dû en modifier l'intitulé initial qui contenait un « *sishu* » jugé trop explicite<sup>54</sup>. Ce type de camouflage, signe de la défiance des acteurs envers les autorités, se retrouve dans la plupart des EF continentales : la stratégie peut consister à conserver une ancienne identité professionnelle<sup>55</sup> ou à dissimuler le

---

même des parents qui font usage de ce droit, une dimension de ruse intervient souvent à deux niveaux : d'abord dans le fait que les enfants autorisés à étudier intégralement à domicile sont en réalité souvent placés dans un établissement pratiquant le *dujing* intensif, alors que les directives excluent que l'enseignement soit autre que familial ; ensuite dans la rédaction du rapport lui-même, qui le plus souvent minore la part réelle du *dujing* par rapport aux autres disciplines (notamment scientifiques), qui sont quant à elles en général réduites à la portion congrue.

54. Aux dires des membres du réseau, l'intitulé « Lecture des Classiques et *sishu* contemporain » a été modifié en « Éducation par la lecture des Classiques et éducation familiale ».
55. C'est ainsi que Chen Yide, du *sishu* « Chen shi jiashu » (Hunan), s'est senti tenu de mentionner dans la dédicace d'un livre offert en témoignage de bienvenue son rattachement au « Département de politique et de droit de l'Institut des humanités du Hunan », où il fut enseignant par le passé, et qui l'autorise encore à conserver virtuellement son poste.



fonctionnement du *sishu* derrière un organisme fantoche<sup>56</sup>, voire encore (comme ce fut le cas pour l'auteur de cet article) à utiliser la venue d'un visiteur étranger à des fins d'affichage<sup>57</sup>.

Il faut mentionner ici un épisode particulier, qui est présenté dans l'ensemble du réseau comme un tournant décisif dans la condition institutionnelle des EF du continent. En 2006, leur existence fait l'objet d'une mise en cause directe de la part des pouvoirs publics, avec l'interdiction en juillet par le Bureau local de l'éducation, pour cause d'illégalité, du *sishu* shanghaien « Mengmutang ». Ce *sishu* devient alors jusqu'à Taiwan le symbole de la cause des EF : comme dans d'autres affaires ayant agité ces derniers temps une opinion publique chinoise de moins en moins docile, un mouvement de protestation s'organise parmi les professeurs et parents pour réclamer le droit d'enseigner à domicile. Après plusieurs mois de négociation, avec les autorités<sup>58</sup>, c'est finalement la requalification juridique des *sishu* que ces derniers obtiennent, et ce au niveau national<sup>59</sup>. Or, si cette résolution s'apparente à une forme d'alibi gouvernemental<sup>60</sup>, elle n'en est pas moins interprétée par les acteurs comme une reconnaissance de fait de l'existence des *sishu* en Chine populaire (beaucoup parlent depuis d'« autorisation tacite », *moxu*)<sup>61</sup>.

---

56. C'est le cas de « Lepanlin », *sishu* de Shanghai à présent fermé, qui se réclamait d'un « Réseau "Lepanlin" d'éducation des enfants par les Classiques » dont la page Internet ne contenait que quelques indices sur le thème général des *sishu*.

57. Les responsables du *sishu* « Jundeyuan » de Zhuzhou (Hunan) n'ont pas hésité, moins d'un mois après ma visite, à mentionner sur un forum Internet le passage présenté comme très protocolaire d'un « professeur français » venu spécialement échanger sur des questions d'enseignement, ce à l'initiative d'un « Programme d'échange franco-chinois de la Section culturelle » pour le moins fantaisiste ; cf. <http://bbs.zhuzhouwang.com/viewthread.php?tid=4566> (consulté le 22 janvier 2008).

58. Soulignons notamment l'intervention de Xie Qida, juriste et femme politique taïwanaise d'une certaine renommée.

59. En novembre 2006, lors d'une simple conférence de presse, le ministère de l'Éducation autorise les « écoles ne relevant pas de l'enseignement obligatoire » à se porter candidates, selon la procédure qui s'impose aux écoles « gérées par le peuple » (*minban*), à l'autorisation de mener des activités d'enseignement ; cf. [http://news.xinhuanet.com/video/2006-11/30/content\\_5410867.htm](http://news.xinhuanet.com/video/2006-11/30/content_5410867.htm) (consulté le 25 avril 2007).

60. De toute évidence, les *sishu* actuels sont, tant du point de vue de leur infrastructure rudimentaire que de l'organisation des cours, incapables de satisfaire à ces réquisits gouvernementaux.

61. Le déroulement des événements est détaillé par Feng, « Mengmutang : jiating he xuexiao de jiaoyu boyi ». En devenant à la fois un objet du débat public et un des pôles d'identification du réseau des EF, « l'affaire Mengmutang » peut s'apparenter, pour l'institution éducative (mais dans des proportions moindres), au processus de politisation issu de la mise en débat d'une tout autre institution, celle des Lettres et visites ; voir

Cette « affaire Mengmutang » et sa conclusion ambiguë sont remarquables à plus d'un titre. On y retrouve les deux logiques posées en introduction : la lutte typique d'un groupe social se mobilisant pour l'extension du domaine de ses droits, lutte pouvant survenir dans d'autres circonstances mais située ici dans le contexte d'une Chine autoritaire ; et, simultanément, la rémanence d'un cadre idéologique à l'armature plus spécifique, qu'on pourra qualifier d'unanimiste, et qui pousse toute démarche hétérodoxe à se réclamer d'un intérêt supérieur consensuel. Ces deux logiques simultanées – d'autonomie par rapport au « gouvernement » (*zhengfu*), de convergence avec le « pays/État » (*guojia*) – transparaissent dans cette justification d'une responsable de *sishu* :

Pourquoi notre objectif et celui des slogans du gouvernement sont-ils identiques ? Parce que les décideurs vivent aussi dans cette époque, qu'ils sont aussi à même de réfléchir. Eh bien c'est aussi notre cas ! Il suffit de réfléchir profondément : nos réflexions, par des chemins différents, conduisent au même résultat. Donc, nul besoin que le gouvernement parle. Notre époque est celle où l'ensemble du peuple prend conscience des enjeux<sup>62</sup>.

Selon les partis-pris du politiste, le croisement de ces deux logiques pourra donner lieu soit à une insistance sur les stratégies de légitimation, soit à une analyse en termes d'alliance objective. Mais laissons ce débat ouvert, pour envisager à présent une autre voie d'accès possible.

### **Le champ de l'éducation authentique : les Classiques et le territoire**

Extorquant bon an mal an leur domaine d'existence aux pouvoirs publics, les EF sont également aux prises avec des enjeux distincts, qui ont trait à une économie matérielle et symbolique de la concurrence et de la rivalité. *Sishu* et *dujingban* sont en effet, dans des sphères séparées mais symboliquement imbriquées au sein de la « Chine culturelle », assez nettement constitutifs d'un *champ* au sens de Pierre Bourdieu : un microcosme à l'autonomie relative, possédant des règles irréductibles à celles qui prévalent dans d'autres champs, et distribuant inégalement un capital spécifique entre divers agents qui luttent pour se l'approprier, ou le redéfinir à leur avantage<sup>63</sup>. Cette seconde *dimension*

---

l'approche pragmatiste développée à ce sujet par Thireau & Hua, *Les Ruses de la démocratie*, p. 325-331.

62. Propos de Zhou Yingzhi, recueillis à Shanghai dans le *sishu* « Mengmutang » le 15 octobre 2007.

63. Cette définition synthétique du concept bourdieusien de « champ » est inspirée de Lahire, « Le champ et le jeu ». La perspective de « sociologie de l'éducation » que j'adopte ici

des EF est certes estompée par les liens d'interconnaissance que j'ai pu constater et qui sont censés manifester, comme on me l'a répété partout, le «partage d'une même cause» (*zhitong daohe*). Mais elle est consubstantielle à la dynamique d'un réseau qui, en Chine comme à Taiwan, prétend à la légitimité culturelle en dépit de sa précarité institutionnelle, et dont les différents acteurs visent bien entendu aussi à la viabilité économique. Là encore, il faut distinguer les territoires d'emprise de ce double champ.

À la différence des EF continentales, que leur grande marginalité cantonne quasiment à un fonctionnement en vase clos, le champ des EF taiwanaises est surdéterminé par celui de l'éducation privée et confessionnelle. Les *dujingban* côtoient en effet, face à un même public potentiel, des établissements d'éducation expérimentale d'inspiration occidentale (écoles Montessori ou Huadefu), mais aussi des structures développant un rapport privilégié à des «Classiques» – que ce soit au nom du bouddhisme, du protestantisme ou encore du Yiguandao. Ces structures sont objectivement concurrentes sur le marché de l'éducation privée, même si une communauté d'intérêts face au système officiel en fait aussi des partenaires.

Le cas du Yiguandao occupe une place à part dans ce champ éducatif<sup>64</sup>. Wang aime à dire que les adeptes de ce mouvement sont des inconditionnels de ses conférences, allant jusqu'à occuper la moitié de ses auditoriums ; en fait, ses activités de promotion dépendent pour partie de la bienveillance de ce mouvement religieux qui leur préexiste<sup>65</sup>. Mais si le professeur concède que le Yiguandao a toujours promu la lecture des Classiques auprès de ses adeptes, c'est pour aussitôt faire ressortir la spécificité de sa propre méthode. Une logique d'affirmation contrastive est ici à l'œuvre, non seulement à l'égard des pratiques du Yiguandao, mais également de la récitation des soutras bouddhiques (*nianjing*), de même que des formes alternatives de *dujing* relevant de la mouvance confucianiste actuelle (par exemple la méthode de Maître Jingkong, moine bouddhiste d'une certaine renommée qui préconise une lecture intensive

---

concerne uniquement la question du champ de l'éducation alternative, et non les aspects non moins essentiels – mais exigeant l'analyse de données encore en cours d'exploitation – de la stratégie scolaire et de l'investissement parental.

64. Sur le Yiguandao, je renvoie à l'article de Sébastien Billioud dans le présent volume.
65. Les salariés de l'Académie Huashan savent qu'ils peuvent compter sur le soutien logistique de certaines écoles privées lorsque leurs activités prennent place en dehors de Taipei. Ainsi en est-il à Gaohsiung de la vaste «Académie des Classiques pour enfants Hongyuan» (*Hongyuan you'er jingdian shuyuan*), de coloration Yiguandao.

du *Dizigui*<sup>66</sup>) – le tout dans une dynamique de dépassement, Wang affichant pour l’essentiel une attitude bienveillante à l’endroit de ces méthodes voisines.

Dans le champ des EF du continent, les ressorts de la distinction se situent ailleurs, en particulier dans l’usage de la notion susmentionnée de *minjian*. Le terme passe ici de la dimension extra-institutionnelle à un ordre rivalitaire où il revêt une valeur stratégique, permettant « à ceux qui l’utilisent de valoriser leurs propres activités ou de dévaloriser celles d’autres groupes sociaux »<sup>67</sup>. Le fait de s’attribuer la qualité de *minjian* n’est en effet jamais anodin, et présuppose un espace gradué d’identifications où se dispute un rapport plus ou moins direct à l’authenticité. Ainsi, les acteurs revendiquent leur extériorité aux activités non *minjian* (où figurent en première place l’« école », *xuexiao*), mais aussi aux groupes *minjian* qui se seraient rendus dépendants de la sphère officielle<sup>68</sup>. Cette identification distinctive s’exprime également dans une défiance vis-à-vis de « l’académique » (*xueshu*) et de l’héritage universitaire du XX<sup>e</sup> siècle, un trait – plus anti-scolastique que véritablement anti-intellectuel – que les EF partagent avec d’autres manifestations actuelles du phénomène confucianiste<sup>69</sup>. Aux yeux des acteurs, l’usage des Classiques, pris comme outils de « culture de soi » (*xiuyang*) et non comme matière à commentaires, prend ici valeur de critère.

Une autre logique de différenciation propre au continent tient à l’aspect territorial. Si l’origine taiwanaise du phénomène équivaut pour le continent à un processus de réimplantation, le territoire même de la Chine constitue une ressource qu’il est parfois possible de valoriser comme caution légitimante. C’est ainsi que l’un des *sishu* que j’ai fréquentés s’est d’abord installé dans le nord-est du Hunan, non loin du village où un vieil homme récemment décédé, Zhu Zhizhong, est réputé localement avoir perpétué dans le secret l’enseignement d’un *sishu* traditionnel sur plus d’un demi-siècle. En baptisant son EF « Nouveau *sishu* de Wufeng », le continuateur, Zhang Zhiyong<sup>70</sup>, ne proclame donc pas

---

66. Un débat – resté assez confidentiel – a eu lieu entre le Wang Caigui et le moine Jingkong sur les implications pédagogiques et morales du choix de tel ou tel Classique pour le *dujing*. Sur le parcours de Jingkong, voir Dutournier & Ji, *op. cit.*, p. 73-75.

67. C’est ainsi que Marianne Bastid-Bruguière et Thierry Pairault précisaient à l’occasion d’une journée d’étude le sens de la notion ; cf. <http://cecmc.ehess.fr/document.php?id=274> (consulté le 02 janvier 2008).

68. Par exemple, Lü Liwei, du *sishu* « Mengmutang » (Shanghai), souligne le contraste entre son *sishu* et « Sihai », organisme privé de diffusion culturelle basé à Beijing. D’après elle, la visibilité de ce « Centre d’enseignement de la lecture des Classiques pour les enfants » ainsi que son caractère « structuré » ne le placent pas dans une situation de supériorité par rapport aux *sishu*. Entretien du 15 octobre 2007.

69. Cf. Billioud et Thoraval, « *Jiaohua* », p. 8 et sq.

70. Le cas de ce professeur de *sishu* originaire d’une lignée de lettrés du Fujian appelle une étude à part. Après avoir été enseignant puis homme d’affaire à Shanghai, Zhang

seulement la renaissance du concept éducatif de *sishu*, mais bien la reviviscence d'une tradition locale. Cette démarche lui vaut d'ailleurs une certaine adhésion des autorités du district, comme il s'en félicite lui-même :

Je m'appuie sur ce qu'il y a de spécifique dans la culture locale de Pingjiang (district du Nord-Est du Hunan). En 2004, je suis arrivé de Shanghai pour m'installer ici. C'est extraordinaire que ce *sishu* ait pu se maintenir si longtemps : cela montre qu'il y a véritablement quelque chose, une force qui réside à l'intérieur. Ici, avec tous ces généraux, tous ces talents qui sont sortis de Pingjiang, les gens ont toujours veillé à conserver un maximum d'activités émanant du peuple<sup>71</sup>.

Si l'on tient compte de la double particularité de ce *sishu* – qui ne fait aucune référence à Wang Caigui, et pratique donc ses activités dans une totale transparence – il devient alors commode de distinguer deux modalités de rattachement au *minjian*, correspondant à des instances de légitimation distinctes mais aussi à des modes différents de sélection d'un public et d'insertion dans la sociabilité locale. Dans le cas où le *minjian* est rabattu, comme dans les *sishu* « Mengmutang » (à Shanghai) et « Chen shi jiashu » (dans la périphérie d'une ville moyenne du Hunan), sur la seule symbolique familiale, une telle conception va de pair avec la réduction au minimum de l'insertion locale. Cela se traduit par une fermeture au voisinage immédiat et dans le même temps par une connexion à la mouvance des EF à l'échelle nationale, voire transnationale : le public est constitué de parents d'élèves issus des milieux aisés, pour lesquels les tarifs demandés n'ont rien de rédhibitoire et qui comptent en leur sein des Chinois d'outre-mer soucieux de transmettre une « culture chinoise » à leurs enfants. On est là dans une logique d'échanges déterritorialisés, qui autorise une relative mobilité des enfants d'une EF à l'autre, mais aussi des EF elles-mêmes (certaines déménageant sans dommage pour leur activité<sup>72</sup>). Dans le cas où, à l'inverse, le *minjian* est conçu comme l'expression de la vitalité culturelle d'un territoire – ce qui peut aller de pair avec l'affirmation d'un caractère rural comme

---

Zhiyong change radicalement de vie en fondant dans le nord-est du Hunan le « Nouveau *sishu* éducatif et scientifique de Wufeng » (*Wufeng kejiao xin sishu*), dont la visibilité locale tranche avec la discrétion des autres EF continentales.

71. Ces propos de Zhang Zhiyong (du *sishu* hunanais « Wufeng kejiao xin sishu ») ont été tenus le 26 octobre 2007 dans le bourg voisin de Nanjiangqiao, en présence du principal du collège local. J'ai également assisté, en juin 2010, à une entrevue de Zhang avec le chef du district de Pingjiang, auprès de qui l'éducateur a tenté de défendre l'idée d'une institutionnalisation locale de sa pédagogie du « nouveau *sishu* ». Cette pédagogie se distingue des idées de Wang Caigui par le rôle restreint (essentiellement d'alphabétisation) qu'elle attribue aux Classiques confucéens.

72. Ainsi, les *sishu* « Mengmutang » (Shanghai) et « Chen shi jiashu » (Hunan) ont chacun procédé à un déménagement au cours des dernières années.

dans ce dernier exemple –, la prégnance symbolique du noyau familial passe alors au second plan, tandis que le public provient essentiellement du voisinage, ce qui peut conduire à une certaine modération dans la contribution financière demandée, mais aussi au pari d'une visibilité assumée<sup>73</sup>.

### **Permanences, trajectoires, épreuves : la dimension du temps**

Avec ce dernier cas, nous voici au seuil d'une troisième *dimension* des EF, la plus singularisante sans doute. Car si la territorialité revêt ici une certaine importance, c'est qu'intervient à un autre niveau la notion d'antériorité, le lieu tirant sa valeur de ce qu'il porte témoignage d'une tradition ancienne. Cette valorisation de l'antériorité se manifeste d'abord à travers la rivalité sereine qui anime le réseau. Par exemple, Chen Yide, au Hunan, jouit d'un prestige particulier parmi les EF pour le simple fait d'avoir fondé son *sishu* antérieurement à la promotion du *dujing* intensif par Wang Caigui. Si cet exemple peut sembler anodin, il reste que la dimension temporelle informe aussi en profondeur les présupposés épistémiques de la pédagogie des EF. Ainsi, la mémorisation enfantine des Classiques vaut ici à la fois en tant que legs de l'antiquité chinoise et en tant qu'amorce du développement souhaitable de l'individu, comme par une analogie latente entre les premiers temps de la culture et les premières années de l'enfant<sup>74</sup>. À travers cette importance du schème temporel dans les EF, c'est tout un ordre de réalité qui se fait jour, un ordre que ne recouvrent manifestement pas les notions de domaine institutionnel ou de champ rivalitaire. Il y va pourtant de la compréhension de ce qui véritablement *fonctionne* ici – et qui tient à la relative permanence de différents « idiomes » éducatifs et charismatiques – mais aussi de ce qui, plus ou moins obscurément, *s'y joue* – à travers le risque de « trajectoires » individuelles et collectives<sup>75</sup>. C'est donc sur un double aspect temporel que se

---

73. Cette brève typologie ne vaut naturellement que par les nuances qu'elle permet de faire ressortir sur des cas précis. En l'occurrence, je n'ai pour l'heure inventorié qu'un cas (le « Wufeng kejiao xin sishu » au Hunan) permettant d'illustrer le *minjian* dans cette seconde modalité.

74. À l'instar de Wang Caigui, tous les responsables d'EF insistent sur l'avantage qu'il y aurait à commencer le plus tôt possible la pratique intensive du *dujing*. Certaines EF accueillent des enfants dès l'âge de deux ans.

75. La perspective développée ici est inspirée de Thireau & Hua (*Disputes au village chinois*, p. 79-80) qui, pour sortir de l'opposition entre approches continuistes et discontinuistes en matière de « retours de la tradition », préconisent d'étudier la façon dont différentes strates de passé sont mobilisées dans les élaborations normatives contemporaines. La notion d'« idiomes » (empruntée à Goossaert, « Mapping Charisma ») correspond aux substrats discursifs et pratiques qui, dans les EF et autour d'elles, sont plus ou moins consciemment mobilisés comme autant de ressources, ce qui inscrit le phénomène

conclura ce triptyque : d'une part la stratification dans le phénomène qui nous occupe de « différents passés »<sup>76</sup>, d'autre part l'expérience multiple de ce qui « se passe » à travers leur mobilisation. Il s'agit en définitive de montrer que si les deux perspectives développées jusqu'ici ont bien leur pertinence – et indéniablement leur autonomie – pour l'explication des conditions d'existence des EF, le souci d'une compréhension véritablement « générique et génétique »<sup>77</sup> du phénomène impose de l'envisager parallèlement sous l'angle des différentes *temporalités* qui en lui se chevauchent, mais aussi des diverses *temporalisations* qui le travaillent d'un acteur à l'autre.

### Un traditionalisme en quête d'incarnation

Depuis les années 1990 en RPC, le rapport à la « tradition » se caractérise par l'affirmation de pratiques délibérées, dans lesquelles on peut voir une tendance générale à la « sortie de la muséification »<sup>78</sup>. Si ce nouveau « régime d'historicité » correspond à un mode spécifique de temporalisation collective, l'éclosion des EF sur le continent invite à en préciser la modalité affective, à savoir un sentiment générationnel et individuel de retard ou d'urgence<sup>79</sup>. On a pu parler, pour la génération passée au premier plan dans la période post-maoïste des années 1980, du paradoxe d'un « anti-traditionalisme en quête d'une tradition »<sup>80</sup> ; la tension propre des adultes impliqués dans les EF des années 2000 serait plutôt celle d'un traditionalisme en quête d'incarnation. En effet, le phénomène se construit sur une véritable dissymétrie cognitive, avec pour professeurs des « maîtres ignorants »<sup>81</sup> s'employant à recréer pour leur progéniture les conditions d'une intimité quotidienne avec la « culture traditionnelle », alors que pour beaucoup d'entre eux celle-ci était encore assimilée dans leur enfance à un repoussoir. Si ce déséquilibre se fait moins sentir à Taiwan, il reste que, dans les deux cas, le modèle des EF représente pour ses adeptes aussi bien une aventure éducative qu'un

---

dans des temporalités variables, confucéennes mais aussi post-maoïstes. Les idiomes concernés ne prennent cependant consistance qu'en s'incorporant à des « trajectoires », concept à la fois historiographique (Will, « L'Histoire n'a pas de fin », p. 40) et socio-anthropologique (Passeron, « Biographie, flux, itinéraires, trajectoires », p. 20-22) qui permet pour chaque cas de situer le recours à la méthode des EF dans sa plausibilité sociale et subjective.

76. Cf. Thireau & Hua, *ibid.*, p. 80.

77. Cf. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p. 1400.

78. Cf. Billioud, « « Confucianisme », « tradition culturelle » et discours officiels », p. 68.

79. Sur le concept de « régime d'historicité », conçu comme la mise en tension propre à une époque des trois dimensions temporelles, voir Hartog, *Régimes d'historicité*.

80. Cf. Thoraval, « La tradition rêvée », p. 146-147.

81. Je me réfère ici à l'ouvrage de Rancière, *Le Maître ignorant*.

enjeu plus général de survie culturelle. Que cette survie, comme tout phénomène de réinvention de la tradition, soit comme dit Bourdieu « sélective »<sup>82</sup>, n'empêche pas dans bien des cas la force de l'investissement subjectif. Ainsi, l'assimilation de la pratique intensive du *dujing* à une méthode d'éveil intellectuel et physique (y compris à un moindre degré pour les adultes)<sup>83</sup>, de même que la mobilisation en la personne des enfants d'un pouvoir de mémorisation supposé à l'abri des atteintes de l'âge, tout cela agit, pour ainsi dire par procuration, comme autant de réparations du hiatus corporel et mental qui transparait dans le rapport des adultes à leur propre revendication d'appartenance. Le fait que cette expérience du manque soit un ressort de la démarche pédagogique elle-même se perçoit bien dans les propos suivants :

Réciter est fondamental dans l'éducation. Sans ce maillon, la transmission de la culture chinoise est impossible. Nous autres adultes, quand nous lisons les Classiques, nous comprenons tout, mais d'une compréhension cérébrale. Or celle-ci ne suffit pas pour devenir une pratique, car la récitation ne mobilise pas le cerveau, mais le corps. La bouche récite, la langue s'agite, et le cœur s'ouvre quand, par la suite, on se trouve aux prises avec le réel. Or, entre le cœur et la pratique, il y a toute une culture<sup>84</sup>.

Dans ces propos affleure une tension symbolique qui, loin de se réduire aux seules dimensions de la critique de l'institution ou du calcul scolaire, impose de voir dans la pratique des EF un équivalent éducatif de celles que Weber décrivait dans l'ordre religieux comme « d'abord recherché[e]s pour la valeur affective immédiate qu'[elles] posséd[ent] *en tant que tel[les]* s aux yeux des croyants »<sup>85</sup>. Il y a là une dynamique autotélique qui donne tout son sens, par exemple, à la prégnance du schème familial dans cette démarche éducative : la continuité culturelle ne s'opère pas seulement par le truchement de la famille, c'est le sens familial lui-même qui devient un contenu essentiel de la transmission. Dans l'expérience des EF, l'itinéraire familial se double et se nourrit délibérément d'une perspective de reconstruction culturelle, en une démarche qui n'est pas tant de calcul, que d'espoir – les promoteurs les plus actifs de la méthode se projetant d'ailleurs souvent au-delà de toute vérification quantifiable<sup>86</sup>.

---

82. Cf. Bourdieu, *Méditations pascalienues*, p. 253.

83. Billioud & Thoraval, « *Jiaohua* », soulignent que l'implication des familles dans les démarches d'éducation confucianiste concerne souvent aussi bien les parents que les enfants.

84. Propos de Du Bing, recueillis dans le *sishu* pékinois « *Guihua shuyuan* » le 16 novembre 2007.

85. Cf. Weber, *Essais de sociologie des religions* I, p. 37.

86. « C'est une recherche en cours : rien n'est encore complètement établi, mais au moins je considère que c'est une direction, une faille qui commence à s'ouvrir. Ce sera un long



Pour Wang Caigui en particulier, ce raccordement de la tradition au plus vif de la jeune génération s'inscrit au sein d'une dynamique biographique dont il faut souligner le lien objectif à la problématique fondamentale de son maître Mou Zongsan. Précisons ici que le parcours académique de Wang (auteur d'une thèse de doctorat) ne l'a pas empêché de fréquenter longtemps un lettré retiré de la région de Tainan, Zhang Mumin, dont il narre, dans un récit autobiographique faisant écho à celui de Mou, l'influence tout aussi décisive sur sa formation intellectuelle, mais aussi sur son tropisme pour l'activisme pédagogique<sup>87</sup>. Le « Professeur Wang » (« Wang *jiashou* »), en tant que figure institutionnellement et culturellement légitime, fait donc fond simultanément sur deux instances de légitimation individualisées et, à travers elles, sur les ressources symboliques conjointes du *xueshu* et du *minjian*. Or, dans une perspective analytique – autrement dit sur un plan sans doute opaque à la plupart des acteurs – on peut dire que le passage du discours philosophique à l'engagement culturel s'apparente, *mutatis mutandis*, à la transposition dans l'ordre empirique du problème de la raison pratique et de la spontanéité morale que travaillait Mou Zongsan dans l'ordre spéculatif<sup>88</sup>. À travers le corps docile des enfants et l'éclosion « naturelle » de leurs facultés, c'est en quelque sorte – au sein d'un autre jeu de langage, mais selon une homologie formelle manifeste – la « contradiction performative » constitutive, d'après Joël Thoraval, de la philosophie confucianiste contemporaine, qui trouve sa résolution pratique<sup>89</sup>.

---

processus, on ne verra le résultat que dans des dizaines d'années » (propos de Zhang Zhiyong, recueillis dans le *sishu* hunanais « Wufeng kejiao xin sishu » le 26/10/2007). Wang Caigui lui-même se refuse à tout chiffrage précis sur les résultats potentiels de sa méthode. Dans un texte en vers libres que l'on peut lire sur un site Internet lié à sa fondation, il élude toute considération de court terme en une vision aux accents prophétiques : « On change de professeur au bout de deux ans tout au plus/On change d'école au bout de six ans tout au plus/Cinq à dix ans, et les idées changent/Au maximum douze ans, et c'est le système scolaire qui change/Mais ton enfant, lui, vivra quatre-vingt, cent ans/Notre peuple vivra mille ans, dix mille ans/Le genre humain vivra cent milliards d'années » ; cf. <http://blog.xuite.net/dachinghome/wang/5154076> (consulté le 10 janvier 2011).

87. Le récit que Wang donne de sa formation auprès de Zhang Mumin mériterait d'être étudié en parallèle à l'autobiographie de Mou Zongsan, *Wushi zishu* (Autobiographie à 50 ans), de manière notamment à interroger la permanence, jusque dans ces narrativisations singulières, des traits distinctifs de l'autobiographie confucéenne tels qu'ils se dégagent par exemple du travail sinologique de Wu Pei-yi, *The Confucian's Progress* ; cf. Wang Caigui, « Zhang laoshi yu wo ».
88. Cf. Thoraval, « Idéal du sage, stratégie du philosophe », p. 40.
89. Voir Thoraval, « Expérience confucéenne et discours philosophique », où le concept de « contradiction performative » est développé. Dans le cas des EF, une analyse pragmatique

Concernant ce transfert d'un ordre discursif et pratique à un autre, et, plus généralement, l'ensemble des trajectoires collectives et singulières qui s'entrelacent dans les EF, il semble que seul le « regard éloigné » de l'anthropologie – conçue comme une branche de l'histoire – donne accès à une compréhension profonde de la portée simultanément symbolique et affective des dynamiques à l'œuvre<sup>90</sup>. En effet, comment comprendre autrement qu'en termes weberiens de « biens de salut » les accents sotériologiques que peut prendre, dans les conférences de Wang (mais aussi dans le discours de certains responsables d'EF), la formulation de ce qui n'est après tout qu'une méthode pédagogique ? Comment comprendre en particulier que Wang le pédagogue apparaisse, si l'on considère son activité effective, finalement moins comme un praticien de la pédagogie que comme un *faiseur de discours* sur la pratique pédagogique – mais de discours souvent perçus comme singuliers par leurs auditeurs, et par lesquels il confie à ses proches vouloir déployer son « *xinfa* » (expression bouddhique renvoyant à la capacité d'influencer autrui non par l'intermédiaire de l'écrit, mais par la seule force spirituelle) ? Enfin, pour prendre un exemple éloquent qui est aussi morceau d'éloquence, comment comprendre que bon nombre des acteurs du réseau disent avoir été bouleversés jusqu'au basculement existentiel à l'écoute de la conférence favorite de Wang Caigui, une conférence prononcée

---

des trajectoires à l'œuvre permet d'éclairer le chemin latent à travers lequel cette contradiction performative se dénoue dans l'expérience éducative. Ainsi, là où Mou Zongsan repensait l'impératif moral de Kant en lui opposant la conaturalité du normatif et de la conscience, Wang Caigui appuie sa critique de la pédagogie occidentalisée sur une conception spontanéiste des facultés cognitives de l'enfant. D'un discours à l'autre, les postulats innéistes sont similaires, mais le schéma actanciel et le jeu de langage où ils s'insèrent changent du tout au tout : on passe d'une discussion à deux agents (entre philosophies opposés) à une proposition pédagogique à trois agents (adressée par des adultes à des adultes, au sujet d'un tiers non adulte) ; et d'un impératif de transformation de soi privé de validation empirique (du fait des limites institutionnelles de la « philosophie chinoise ») à une méthode de transformation d'autrui confirmée quotidiennement dans l'expérience pédagogique.

90. Je retiens de la conceptualisation de la « trajectoire » par Passeron (1989, p. 20-22) ce qui la distingue de la conception (plus strictement bourdieusienne) d'un « habitus » persévérant bon an mal an dans son être au travers des circonstances qu'il rencontre. Pour Passeron, le propre de la « trajectoire » réside dans le fait de « *composer* une force et une direction initiales propres à un mobile avec les champs de forces et d'interactions qu'il traverse » (1989, p. 21). Ainsi, que ce soit au niveau collectif (par exemple les mutations du régime d'historicité) ou à l'échelle individuelle (celle d'un Wang Caigui s'extrayant du discours philosophique pour rejoindre le *minjian*, celle de tel parent se convertissant tardivement à la « culture traditionnelle »), les dynamiques à l'œuvre dans le phénomène qui nous occupe apparaissent comme fondamentalement disruptives, avant d'être éventuellement adaptatives – d'où la part significative de l'aléatoire.

par lui-même et filmée à Pékin en juillet 2001, que certains m'ont affirmé avoir visionnée des dizaines de fois ?

### **La conférence comme moment charismatique**

Cette conférence mérite en effet qu'on s'y arrête<sup>91</sup> : intervention d'un universitaire taiwanais au sein d'une institution continentale prestigieuse (l'Université normale de Pékin), ce discours de près de deux heures, improvisé sur un ton grave mais non sans pointes d'humour, fait figure de point de condensation émotionnelle et de signe de ralliement pour la plupart des membres du réseau des EF, et au-delà pour nombre d'adeptes du *dujing*. Son impact se mesure au fait que bien des auditeurs se narrativisent en référence à ce point et à ce signe, selon une trajectoire de conversion intellectuelle. Cependant, si la valeur d'événement de cette conférence tient sans doute autant au talent particulier de Wang Caigui qu'aux moyens de diffusion contemporains (notamment via les techniques de numérisation), elle illustre également le fonctionnement d'un mode d'autorité composite qu'il convient de raccorder à des substrats symboliques de plus longue durée.

Ici encore, une approche transversale montrera des équivalences, là où une visée particulariste soulignera des singularités. Dans le cas des discours de Wang, on aurait tort de se priver dans une première approche des outils de la réflexion rhétorique occidentale, en particulier de la triade *logos, ethos, pathos*<sup>92</sup>. De fait, au plan argumentatif, la conférence de Pékin se laisse identifier comme un *logos* en tant qu'elle articule un diagnostic de l'institution scolaire à la formulation d'exemples et de preuves censés illustrer les vertus du *dujing* comme pédagogie substitutive<sup>93</sup>. Pour ce qui est de la crédibilité de l'orateur, elle se construit à la fois en fonction du statut et de l'âge du professeur, et à travers la vraisemblance

---

91. Le DVD de cette conférence, largement diffusé par la fondation de Wang qui en autorise la copie, s'intitule *Ertong dujing jiaoyu jiangzuo* (Conférence sur l'éducation par la lecture des Classiques).

92. Pour une synthèse monumentale (mais eurocentrée) sur les théories et les pratiques rhétoriques, voir Lausberg (1990).

93. Parmi les nombreux exemples de réussite pédagogique que Wang Caigui aime à mentionner dans ses prises de parole, la conférence de Pékin cite celui de son propre fils : ayant passé à l'âge de neuf ans une cinquantaine de jours à lire de manière intensive le *Laozi* et le *Lunyu*, celui-ci s'en serait trouvé changé du tout au tout ; l'expérience aurait été une révélation pour Wang lui-même. Dans une moindre mesure, il arrive que ses discours avançant des preuves à prétention scientifique, ou formulent des parallèles entre *dujing* et pédagogies alternatives occidentales (notamment Montessori).

d'un *ethos* de l'engagement indéfectible dans une cause désintéressée<sup>94</sup>. Quant au *pathos*, il correspondrait à la récurrence d'une certaine véhémence du ton, notamment à travers les « remontrances bienveillantes » dont l'orateur parsème ses conférences<sup>95</sup>.

Mais à s'en tenir à ces parallèles techniques, on manquerait toute l'épaisseur symbolique ainsi que le potentiel d'événementialité des prises de parole de Wang Caigui. En effet, dans le discours filmé de Pékin, l'orateur s'appuie sur des instances de légitimation qui justifient sa position de conférencier mais qui, dans le même temps, déjouent l'horizon d'attente universitaire au sein duquel il s'exprime. Cette subversion opérant à plusieurs niveaux, son analyse réclame, au-delà de l'inventaire des procédés formels, une perspective pragmatique sur le moment oratoire lui-même.

De fait, accueilli dans un département d'université pékinoise qui se donne théoriquement pour objet la « science de l'éducation » (il s'agit du « *jiaoyu xi* » de Beishida), Wang s'exprime avant tout, pour reprendre une opposition soulignée par Durkheim, en « théoricien de l'éducation », c'est-à-dire dans son cas, en théoricien certes soucieux de tradition, mais orienté dans ses propositions non « vers le présent, ni vers le passé, mais vers l'avenir »<sup>96</sup> : il y a là un premier écart et une première dynamique d'entraînement. Par ailleurs, si la qualité de professeur d'université et surtout de disciple de « Mou *xiansheng* » (« maître Mou Zongsan ») confère à la parole de Wang le prestige de la haute culture, l'orateur refuse énergiquement la qualité d'« expert »<sup>97</sup>, et ce, non par affectation de modestie, mais parce qu'il prétend parler au nom du bon sens immémorial, supposé accessible à tout un chacun<sup>98</sup>. Or, c'est cette conception exotérique et quasiment naturalisée de la pédagogie correcte qui rend signifiantes la revendication de radicale simplicité du propos, ainsi que sa remarquable

---

94. Wang Caigui a aujourd'hui la soixantaine. S'il lui arrive d'en appeler au soutien financier de ses auditeurs, il ne le fait jamais sans formuler explicitement l'embarras que lui cause cette démarche.

95. « *Kukou poxin* » (remontrance bienveillante) est une expression par laquelle les auditeurs, quand on leur pose la question, qualifient communément l'éloquence de Wang Caigui.

96. Cf. Durkheim, *Éducation et sociologie*, p. 77.

97. Les « *zhuanjia* », les « spécialistes » de l'éducation, sont une des cibles fréquentes de Wang, tant en privé que dans certaines de ses conférences. Comme il aime à la répéter, « *Zhuanjia, zhuanjia... zhuanmen pian renjia* » (« Les spécialistes ? Ils sont spécialistes pour tromper leur monde »).

98. L'amorce de la conférence de l'Université normale de Pékin place d'emblée le propos sur un plan résolument exotérique : « Aujourd'hui, je suis venu vous dire une chose. Une chose à garder en mémoire toute sa vie, chers professeurs. Voici : l'éducation est la chose la plus simple du monde. L'éducation, c'est la détente. L'éducation, c'est simple comme bonjour ».

véhémence de ton : Wang malmène son public au nom du socle d'évidence postulé par son discours. Enfin, venu à Pékin en tant que Taiwanais, Wang Caigui exalte le *dujing* comme une espérance culturelle commune : en quoi on retrouve à la fois la montée en généralité et le schème unanimiste, mais mobilisés dans une perspective sino-taiwanaise d'unification identitaire<sup>99</sup>. La fin du discours fait converger l'ensemble de ces aspects – postulat exotérique, double charisme institutionnel et vocationnel, sollicitation véhémence, construction identitaire – mais avec l'ajout décisif d'une perspective rédemptrice qui se présente comme indissociablement individuelle et collective :

Par conséquent, je vous en prie : ne gâchez pas nos enfants ! Et allez le dire aux autres gens [...] Pourquoi suis-je aussi véhément ? Aussi passionné ? Nous voulons sauver ton enfant ! Nous voulons sauver notre pays ! [...] Je m'arrête là pour aujourd'hui. Mais je vous le redis : je n'ai aucun intérêt particulier là-dedans. Ici (*il montre son cœur*), c'est une conscience d'intellectuel (*zhishifenzi de liangxin*).

À travers ce jeu sur plusieurs tableaux, les séquences oratoires de Wang excèdent les limites du simple exposé, fût-il rhétoriquement brillant, d'une méthode pédagogique : elles se signalent comme un moment éminemment performatif, où s'actualise la qualité magistrale d'un maître et où chaque auditeur est interpellé en disciple virtuel (par exemple à travers la formule «*xin bu xin you ni*», «il dépend de vous de me croire ou pas», qui figure parmi les leitmotifs de l'orateur). Or, c'est seulement en se hissant à ce niveau d'*efficacité symbolique* – toujours potentielle, mais régulièrement confirmée à chaque nouvel engagement individuel – que l'on peut éclairer à la fois la promotion de cette conférence de 2001 comme modèle du genre voué à une large diffusion, et l'impact plus général d'un art oratoire singulier, tel qu'il se déploie au fil des prises de parole du «Professeur Wang».

Cet art est certes le fruit d'une technique et d'un talent particulier. Il tire en outre une partie de son prestige de la multiplicité des trajectoires individuelles qu'il finit par infléchir à force de mises en œuvre : le moment indéfiniment répété des «*yanjiang*» («conférences», «discours») de Wang Caigui joue incontestablement un rôle crucial dans la diffusion à grande échelle du *dujing*<sup>100</sup>, mais aussi dans l'engagement plus radical (de fait beaucoup plus

---

99. «Ce que je voudrais vous apporter aujourd'hui, c'est une révision complète de nos conceptions pédagogiques. Encore une fois, je parle de Taiwan, les problèmes dont je parle sont taiwanais. Mais s'il s'avère que le continent connaît des problèmes similaires, il faudra vraiment y réfléchir... Réfléchir à quoi ? À la chose la plus importante, la plus profonde, la plus élevée : notre attitude par rapport à la culture».

100. Les chiffres – singulièrement difficiles à recouper – de praticiens occasionnels du *dujing* qu'avance Wang Caigui dans ses conférences sont toujours de l'ordre de plusieurs

rare) dans les EF. Cependant, le caractère d'évidence conféré à une puissance oratoire particulière ne saurait tenir ni au simple statut, ni aux seules qualités particulières d'un orateur. Le rôle qu'un individu se donne dans ses prises de parole, celui qu'il finit éventuellement par assumer dans une trajectoire de popularité n'ont pas non plus de vertu explicative suffisante : il faut aller au-delà, et supposer à ses performances une *place* au sein d'un schème d'intelligibilité transindividuel. Ici, l'étonnement de l'observateur étranger devant l'efficacité du dispositif du « *yanjiang* » peut mettre sur la voie. Il incite en effet à prendre du recul, et à envisager ce schème d'intelligibilité comme participant d'un cadre culturel chinois, plutôt que comme le résultat de logiques transversales qui s'appliqueraient sans variation notable dans d'autres contextes socioculturels<sup>101</sup>.

Pour se garder ici de toute généralisation excessive, le recours au savoir sinologique dans sa profondeur historique est indispensable. Ainsi, alors que le passé chinois en sa diversité a bien produit différents arts du discours (dont le plus politique est sans doute lié à l'institution « littérocratique » de remontrance<sup>102</sup>), il reste que, comme le rappelle Christoph Harbsmeier, aucune théorie articulée de la « rhétorique » comme discipline, ni donc aucune pratique discursive identifiable comme telle, ne se sont développées en Chine avant l'influence occidentale<sup>103</sup>. Ce qu'on peut en conclure pour la présente analyse, c'est qu'il n'existe pas d'état brut de la prise de parole en public : le geste oratoire est toujours précédé par des « institutions du sens » qui en conditionnent l'exécution aussi bien que la réception<sup>104</sup>. En l'occurrence, si le « talent oratoire » (*koucai*) de Wang Caigui est dans une certaine mesure tributaire de formatages liés à la modernité technique (comme dans le fait d'être systématiquement filmé) ou à la globalisation contemporaine des us universitaires<sup>105</sup>, il est également façonné par des déterminants historiques et anthropologiques qui impliquent pour l'analyse une tout autre profondeur de champ.

Ainsi, au niveau de l'histoire récente, il semble qu'on puisse paradoxalement tracer une analogie avec la période maoïste, et plus précisément avec la Révolution culturelle. Il faut rappeler en effet qu'à l'instar de Wang Caigui, Mao Zedong se montra un défenseur obstiné de l'autodidaxie et un pourfendeur – de

---

millions, tant pour Taiwan que pour la Chine continentale.

101. Voir Salgues, *op. cit.*

102. Terme forgé par Vandermeersch (« Préface ») en vue de caractériser l'institution chinoise de remontrance (*jian*), où l'enjeu était la persuasion des gouvernants par les lettrés-fonctionnaires.

103. Cf. Harbsmeier, « Chinese Rhetoric », p. 115-118.

104. Voir Descombes, *Les Institutions du sens*.

105. Voir Thoraval, « Expérience confucéenne et discours philosophique ».

plus en plus agissant à la fin de son règne – des « experts » de toutes sortes<sup>106</sup>. Entre ces deux figures que par ailleurs tout oppose, une proximité objective se laisse discerner dans un certain primat intellectuel de la simplicité, ainsi que dans l’affichage d’un rapport critique aux savoirs institutionnalisés. Mais au-delà de cette attitude anti-scolastique commune, le rapprochement concerne plus largement un certain imaginaire éducatif – aspect que, par exemple, la description enthousiaste par tel maophile français des pratiques de lecture au plus fort de la Révolution culturelle peut permettre d’appréhender :

Comme je parcourais la Chine [...] en automne 1971 un de mes étonnements [...] fut d’apercevoir ici et là – on n’était pas sa lecture avec ostentation mais on ne s’en cachait pas non plus – les classiques du marxisme théorique entre les mains des travailleurs les plus modestes et dans les foyers les plus simples. [...] les plus avancés aident les autres, mais [...] tout le monde s’exerce à penser sans distinction d’enseignants et d’enseignés [...]<sup>107</sup>.

Il est frappant de constater que sur des contenus idéologiques radicalement différents s’élaborent, à quelques décennies d’écart, des imaginaires de l’étude singulièrement proches : n’était le *Petit Livre rouge*, la dernière phrase de cette description pourrait notamment très bien convenir à l’idéal pédagogique des *sishu* du continent, où la hiérarchie statutaire entre adultes et enfants ainsi que les écarts entre niveaux doivent constamment être dépassés dans le travail sur soi des petits comme des grands, ainsi que dans la réciprocité de l’entraide. Il va de soi que cette rémanence (certes localisée) de la Révolution culturelle dans la pratique des EF et dans le style intellectuel de leur chantre, si elle peut donc se conclure de l’analyse, ne saurait être assumée comme telle par les acteurs.

Mais il faut remonter plus en amont encore. Car derrière l’ascendance maoïste se dessinent les soubassements culturels des conférences de Wang, qui apparaissent en porte-à-faux avec le schème occidental du discours public à finalité persuasive. Mentionnons ici un autre apport sinologique qui nous aidera à préciser les choses. On constate en effet, dans la culture religieuse chinoise, la permanence à travers les époques d’une pluralité d’« idiomes charismatiques » (*self-cultivation, scholarship, discipleship, leadership*) dont la conjonction partielle ou totale dans certaines individualités ou circonstances peut générer un effet de charisme. D’après Vincent Goossaert qui fournit à ce sujet une synthèse magistrale, cet effet se signalerait chez ses récepteurs, en amont même

---

106. Cf. Andrieu, *Psychologie de Mao Tsé-toung*, p. 66-70.

107. On trouve cette description dans l’avant-propos (rédigé par Michelle Loi) de l’opuscule aujourd’hui quasiment introuvable de Joël Bel Lassen, *Philosophie et conservation des tomates*, p. 1.

du moment charismatique, par une « attente de l'extraordinaire »<sup>108</sup>. Or, si les conférences de Wang ne semblent pas entièrement réductibles au schème de la rhétorique publique, une telle « attente de l'extraordinaire » n'est-elle pas en revanche au principe de l'attention que leur portent leurs nombreux auditeurs ? À chaque fois que ceux-ci vont écouter le « Professeur Wang », ou qu'ils ressortent le DVD de « la » conférence pour la faire découvrir à une connaissance, n'est-ce pas un précipité comparable qui opère, issu de la confluence de différentes instances légitimantes ? Fort des diverses strates de son expérience biographique, conforté dans sa trajectoire individuelle par l'émergence d'un régime d'historicité qui redéploie l'horizon culturel, Wang Caigui finit par se doter d'une autorité cumulative (culture de soi à travers le dévouement pour la cause, excellence oratoire et lettrée, double légitimation académique et populaire, proposition rédemptrice incarnée dans une œuvre collective) qui parle son idiome composite à travers lui. Ainsi, en dépit des options explicitement laïques du promoteur du *dujing* et au-delà du probable inconscient maoïste qui la sous-tend, la plausibilité sociale de « l'effet Wang Caigui » semble bien renvoyer à une temporalité longue du substrat religieux au sens large. C'est dire qu'elle ressortit de plein droit à une anthropologie historique du magistral en Chine.

### Les écoles familiales à l'épreuve du temps

Pourtant, dans le caractère composite d'un tel mode d'autorité se trouve également le principe de sa limite. Il faudrait en effet, pour rendre justice à la part d'aléatoire, insister sur la diversité des points de vue impliqués dans le phénomène des EF, ainsi que sur leur fragilité ; il faudrait montrer en particulier que la trajectoire ici puissamment dessinée dans la mobilisation de différents idiomes charismatiques se révèle, dans la pratique, variable, contradictoire et réversible. De fait, selon le degré d'implication des acteurs, selon les ressources dont ils disposent dans la conversion (souhaitée par beaucoup de parents, mais non anticipée par certains) du capital symbolique acquis au sein des EF en un capital validé par l'institution scolaire, selon enfin la plus ou moins grande acceptation de leur changement de vie par les enfants, les modes de temporalisation et d'anticipation de l'avenir ne seront pas les mêmes pour tous, et varieront du « projet » assumé et calculé à la « protention » plus ou moins attentiste ou hésitante<sup>109</sup>.

---

108. Voir Goossaert, « Mapping Charisma ».

109. Je reprends ici la terminologie de Bourdieu (*Méditations pascaliennes*, p. 248 et sq.) dans sa distinction des modes de temporalisation propres au sens pratique et au calcul rationnel.



Un exemple de friction entre temporalisations difficilement compatibles m'a notamment été donné lors de l'insertion, déjà évoquée, d'une dose de *dujing* dans les programmes de l'école élémentaire de Longtan à Taiwan (discrit de Yilan, canton de Jiaoxi). Validée par les autorités locales, cette politique d'établissement a été adoptée sous l'inspiration de Wang Caigui, mais pas selon l'intégralité de ses vues, si bien qu'une certaine tension était perceptible lors des discussions entre le radicalisme de Wang et la prudence du directeur de l'école, lequel se montrait désireux, malgré l'admiration qu'il professait à l'endroit du « Professeur Wang », d'avancer seulement pas à pas dans l'imposition de sa méthode. Au nombre des tensions se compte également le problème de la passerelle entre les EF et le système officiel pourvoyeur de diplômes : relativement encadrée à Taiwan, la question est envisagée avec confiance sur le continent par ceux-là seuls parmi les parents qui peuvent compter sur des appuis dans l'administration. D'une manière générale, l'intensité de la réception de « l'effet Wang Caigui » chez certains parents est d'autant moins à l'abri des processus d'érosion de l'autorité dont Weber souligne la fréquence dans sa typologie, que l'étincelle charismatique ouvre ici sur la réalité potentiellement dégrisante d'une pratique éducative qui par nature ne peut être que routinière.

C'est ce caractère risqué et différencié de l'engagement dans les EF qui incite en dernière analyse à envisager celui-ci au sens de la sociologie pragmatique : non seulement comme une trajectoire, mais aussi comme une « épreuve »<sup>110</sup>. Reformulée dans les termes de cette approche, l'adhésion à la pédagogie alternative des EF apparaîtra en effet d'abord comme un exemple typique de la possibilité qui s'offre aux acteurs sociaux « de se soustraire à une épreuve et, en prenant appui sur un principe extérieur, [de] contester la validité [de cette épreuve] ou même de retourner la situation en engageant une épreuve valide dans un monde différent<sup>111</sup> ». Dans les EF, l'examen, épreuve constitutive du système scolaire, se voit remplacé par la richesse d'une expérience approfondie de soi qui passe par l'expérience quotidienne de la « culture » au sein d'une petite communauté apprenante. Si cette expérience n'ignore certes pas la hiérarchie et la discipline, son « format d'épreuve » est cependant tout autre. Le changement de format se manifeste par exemple dans la façon – anodine seulement en apparence – dont un exercice courant dans l'enseignement secondaire chinois (le « journal personnel » [*riji*], d'ordinaire traité comme un test d'expression écrite) se voit transformé dans certaines EF en une véritable technique de subjectivation,

---

110. Voir Boltanski & Thévenot, *De la justification*, dont le concept d'« épreuve » permet de préciser comment, dans l'hétérogénéité interne à chaque trajectoire, se construit la validation sociale des actions.

111. Cf. Boltanski et Thévenot, *ibid.*, p. 267.

la correction de la langue par le relecteur adulte passant alors au second plan par rapport à l'incitation à approfondir une qualité d'introspection et à moraliser son rapport aux autres<sup>112</sup>.

Pourtant, si cette épreuve substitutive qu'élaborent les EF par rapport au système scolaire n'est, aux yeux de la plupart des acteurs, pas incompatible avec la perspective de sa rétroconvertibilité selon les critères de l'examen, le jeu sur la pluralité des formats d'épreuve expose également à une forme de précarité qui n'est pas qu'institutionnelle. Bien qu'elle soit exaltée dans le discours des acteurs, l'aventure pédagogique des EF conduit en effet nécessairement aux tâtonnements de l'expérimentation, lesquels peuvent parfois susciter chez certains parents la crainte de transformer leur enfant en cobaye. Or, le fait n'est sans doute pas anecdotique : cette crainte s'est exprimée une fois au cours de l'enquête, au terme d'un entretien et avec quelque embarras, dans le propos d'une mère taiwanaise responsable d'un *dujingban* qui se montrait tout à coup avide d'une opinion extérieure rassurante. Cette faille soudaine dans la relation d'entretien fut une surprise pour moi qui m'étais accoutumé à la force de conviction des acteurs du réseau. Or une telle dissonance, ajoutée aux constats plus généraux des frictions entre temporalisations individuelles ou de l'écart entre formats d'épreuve incompatibles, suffit à rappeler l'usure toujours possible des engagements – en quoi consiste aussi, pour les EF, l'épreuve du temps. Aussi ne faut-il jamais perdre de vue que si les affirmations définitives du « Professeur Wang » trouvent un prolongement dans l'adhésion et l'ardeur volubile de ceux qui se laissent convaincre par sa méthode, cette adhésion et cette ardeur, pour peu qu'on les écoute, peuvent aussi laisser la place – plus spécialement, sans doute, en présence d'une oreille étrangère – à l'inquiétude gênée et au murmure du doute<sup>113</sup>.

Cette étude a consisté à poser des questions d'ordre général sur un cas de pratique éducative en définitive singulièrement limité. Au terme de l'analyse, il apparaît que la marginalité numérique des « écoles familiales » de Taiwan et de Chine continentale, corrélative de l'engagement radical qui les porte, n'en fait pas pour autant un épiphénomène mais que, bien au contraire, celle-ci donne un accès facilité à des enjeux plus larges.

---

112. Ce type d'exercice m'a été présenté comme un complément utile du *dujing* dans le *sishu* hunanais « Chen shi jiashu », où il était proposé essentiellement aux élèves déjà adolescents.

113. Sur les manifestations de l'« embarras » en matière de discours sur la tradition, à la fois au sein de l'entretien ethnographique et à la croisée des perspectives concurrentes sur les différentes strates du passé, voir l'approche stimulante de Steinmüller, « How Popular Confucianism Became Embarrassing ».

Tout au long de cet article, il s'est agi de faire fond sur l'intuition, issue du terrain, qu'en la figure de Wang Caigui convergent à la fois un héritier revendiqué – et à certains égards objectif – des néoconfucéens hétérodoxes des Song et des Ming, et l'équivalent à coloration chinoise d'un John Caldwell Holt<sup>114</sup>. À partir d'un tel « cas d'école », il fallait tenter, autant qu'il était possible dans les limites de ce travail, de tenir ensemble la perspective à tendance singularisante de la discipline sinologique et les approches à vocations plus assimilatrices du politiste et du sociologue, ce afin de faire ressortir à la fois les tendances idiosyncratiques renvoyant à une cohérence chinoise, et les logiques transversales qui ressortissent aussi bien aux acquis irréversibles de la modernité qu'aux accélérations nivelantes d'un monde globalisé.

Si l'ambition pourrait être à terme de mesurer, dans ce phénomène au premier abord pétri d'étrangeté, la part effective du générique et du spécifique – et notamment la place de chacun de ces deux aspects dans un complexe de déterminations réciproques –, force est de constater que cet objectif n'est, pour l'heure, pas entièrement accessible. Tout au plus peut-on ici, en guise de conclusion provisoire, tester les résultats de cette enquête sur l'énoncé tiré d'un article d'Yves Chevrier (un énoncé qui n'épuise en rien la richesse de l'article) : « Le supposé retour des traditions ne peut être la réaffirmation du *jiao* : des deux côtés du détroit [en Chine continentale et à Taiwan], le nihilisme vulgarisé vénère une tradition banalisée »<sup>115</sup>. Formulé en ces termes, ce diagnostic paraît incontestable pour ce qui est de sa première partie. Cette étude l'a assez montré : la mobilisation des idiomes du passé ne prend sens et consistance qu'à travers leur incarnation dans les trajectoires collectives et individuelles – forcément disruptives et aux entrelacs pas toujours harmonieux – du temps présent. Par ailleurs, la diffraction du phénomène dans trois domaines d'effectivité sociale relativement distincts n'est pas qu'un artifice de l'analyse : elle est la manifestation de la différenciation institutionnelle moderne qui structurellement invalide la prétention unitive du *jiao* politico-religieux. Ainsi, en voyant circuler

---

114. Ce promoteur du *homeschooling* américain, également pionnier dans la défense des droits des enfants, a formulé ses idées, fruit de onze années d'enseignement, dans plusieurs ouvrages dont les principaux sont *How Children Fail*; *How Children Learn* et *Escape from Childhood*. Concernant la permanence de schèmes hérités du « confucianisme philosophique » (formule de Jean François Billeter s'appliquant au courant d'idées qu'on désigne aujourd'hui couramment sous le terme de néoconfucianisme), ma recherche en cours devrait mettre en valeur l'émergence, dans les pratiques lettrées de la Chine prémoderne, d'un ensemble de gestes philosophiques et de motifs rhétoriques dont la pratique pédagogique – et dans une certaine mesure psychagogique – de Wang Caigui peut apparaître comme le lointain prolongement.

115. Chevrier, « La démocratie introuvable », p. 491.

un même motif d'un domaine à l'autre (par exemple le *minjian*, qu'on a retrouvé investi successivement par les revendications extra-institutionnelles, par les logiques rivalitaires et par les trajectoires de sortie des apories académiques), on ne s'est pas pour autant mis en mesure de reconstituer à partir d'un tel fil rouge l'omniprésence d'un « fait social total ». En outre, le propre des reformulations identitaires est qu'elles mobilisent dans un passé hétérogène des éléments épars qui se découvrent à l'usage des rôles inattendus, nullement inscrits dans leurs logiques de départ : ainsi en est-il de ces « écoles familiales » vis-à-vis d'un phénomène qui n'a pas été évoqué dans l'article mais auquel on pense forcément en Chine populaire, celui de l'enfant unique, dont les contrecoups négatifs se trouvent quelque peu atténués dans ces « écoles » où beaucoup de parents – et d'enfants – finissent par voir un prolongement de la famille. Ainsi, il se pourrait que les *sishu* et *dujingban* d'inspiration confucéenne deviennent à leur échelle – en concomitance avec la prise de conscience nationale des limites du productivisme scolaire – l'un des creusets d'une nouvelle façon d'envisager en Chine et à Taiwan le développement de l'enfant.

Pourtant, la deuxième affirmation, qui semble suggérer une réduction au même et à l'insignifiance des investissements symboliques, ne rend peut-être pas compte de ce qui frappe aussi dans ces cellules éducatives : à savoir, malgré tout, le potentiel d'événementialité subjective de certains faits repérés par les acteurs comme décisifs, ainsi que les cohérences pratiques et discursives qui se construisent à partir d'eux dans des circonstances diversifiées. D'un côté, il y a la capacité d'entraînement d'un individu et d'un réseau, de l'autre, la certitude pour les acteurs de se raccorder à travers eux à de l'immémorial : là réside sans doute le ressort, à la fois profond et immédiat, de la plausibilité sociale du phénomène. C'est cette plausibilité et ce caractère d'évidence subjective et collective qu'on a tenté d'identifier à travers les notions de rôle et de place.

Le rôle renvoie avant tout à ceux qu'on s'attribue, ou qu'on assigne à d'autres, au sein de règles à valeur communautaire (ainsi des rôles de la relation magistrale) ; dans un second sens, la notion évoque les rôles assumés plus ou moins consciemment par les acteurs au sein de trajectoires qui s'imposent à eux, sans qu'ils se les formulent toujours clairement (comme dans le rôle qui échoit aux enfants de compenser la frustration culturelle parentale). Parallèlement à ces investissements et à ces héritages fortement subjectivés, la notion plus impersonnelle de place vise quant à elle à prendre au sérieux – ce qui n'est pas l'essentialiser – la persistance d'un cadre d'intelligibilité dans les pratiques d'invention de la tradition, un cadre qui permet par exemple de rendre compte des récurrences et des inerties qu'on voit fonctionner, dans le cas de la rhétorique de Wang Caihui, jusque dans la façon de faire événement. Car si l'on repère sans conteste dans les « écoles familiales » sino-taiwanaises un certain nombre

d'éléments flottants et diffractés issus des remous de la modernité globalisée, on y retrouve aussi, à un niveau plus tellurique, un ensemble de fins et de schèmes de temporalité plus longue, dont on peut penser qu'ils demeurent, pour l'heure et à un certain niveau, caractéristiques d'un fait social chinois – jusqu'à de plus amples bouleversements.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDRIEU Jacques, *Psychologie de Mao Tsé-toung*, Bruxelles, Complexe, 2002.
- BILLIQUOD Sébastien, «“Confucianisme”, “tradition culturelle” et discours officiels dans la Chine des années 2000», *Perspectives chinoises* 2, 2007, p. 53-68.
- , *Thinking through Confucian Modernity. A Study of Mou Zongsan’s Moral Metaphysics*, à paraître.
- BILLIQUOD Sébastien & THORAVAL Joël, «*Jiaohua*: le renouveau confucéen comme projet éducatif», *Perspectives chinoises* 4, 2007, p. 5-21.
- , «*Anshen linming* ou la dimension religieuse du confucianisme», *Perspectives chinoises* 3, 2008, p. 96-116.
- , «*Lijiao*: le renouveau des cérémonies confucéennes en Chine actuelle», *Perspectives chinoises* 4, 2009, p. 87-107.
- BOLTANSKI Luc & THÉVENOT Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.
- , «*Comprendre*», dans Pierre BOURDIEU (dir.), *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1998 (1993), p. 1389-1447.
- , *Esquisse d’une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000 (1972).
- BRYGO Julien, «Ces familles américaines qui défient l’école publique», *Le Monde diplomatique*, août 2008, p. 16-17.
- CHEVRIER Yves, «La démocratie introuvable», dans WILL Pierre-Étienne & DELMAS-MARTY Mireille (dir.), *La Chine et la démocratie*, Paris, Fayard, 2007, p. 431-491.
- CHUN Allen, «From Nationalism to Nationalizing: Cultural Imagination and State Formation in Postwar Taiwan», *The Australian Journal of Chinese Affairs* 31, janvier 1994, p. 49-69.
- CORCUFF Stéphane, «L’introspection Han à Formose. L’affaire des manuels scolaires “Connaître Taiwan” (1994-1997)», *Études chinoises* (20) 1/2, printemps-automne 2001, p. 41-84.
- DESCOMBES Vincent, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.
- DING Xueliang, «Institutional Amphibiousness and the Transition from Communism: The Case of China», *British Journal of Political Sciences* (24) 3, 1994, p. 293-318.
- DÛCHATEL Mathieu, «Une politique active de “désinisation”», *Perspectives chinoises* 2, 2007, p. 95-98.
- DURKHEIM Émile, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 1999 (1922).
- DUTOURNIER Guillaume & Ji Zhe, «Expérimentation sociale et confucianisme populaire. Le cas du “Centre d’éducation culturelle de Lujiang”», *Perspectives chinoises* 4, 2009, p. 71-86.
- ELMAN Benjamin & WOODSIDE Alexander (dir.), *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- FENG Yonggang 馮永剛, «Mengmutang: jiating he xuexiao de jiaoyu boyi» 孟母堂：家庭和學校的教育博弈, *Banzhuren zhiyou* 班主任之友 2, 2007, p. 14-15.

- GOOSSAERT Vincent, « Les mutations de la religion confucianiste », dans Flora BLANCHON & PARK-BARJOT Rang-Ri (dir.), *Le Nouvel Âge de Confucius*, Paris, PUPS, 2007, p. 163-172.
- —, « Mapping Charisma among Chinese Religious Specialists », *Nova Religio* (12) 2, 2008, p. 12-28.
- HABERMAS Jürgen, *L'Espace public* (trad. de Launay), Paris, Payot, 1993.
- HALBWACHS Maurice, « Préface », dans Émile DURKHEIM, *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990 (1938).
- HARBSMEIER Christoph, « Chinese Rhetoric », *T'oung pao*, LXXXV, 1999, p. 114-126.
- HARTOG François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.
- HOLT John Caldwell, *How Children Fail*, New York, Pitman, 1964; trad. française: *Parents et Maîtres face à l'échec scolaire*, Paris, Casterman, 1966.
- —, *How Children Learn*, New York, Pitman, 1967.
- —, *Escape from Childhood*, New York, Elsevier North-Holland, 1974; trad. française: *S'évader de l'enfance*, Paris, Payot, 1966.
- KLÖTER Henning, « Vers une société multilingue? », *Perspectives chinoises*, 85, septembre-octobre 2004, p. 60-68.
- LAHIRE Bernard, « Le champ et le jeu : la spécificité de l'univers littéraire en question », dans Jean-Pierre MARTIN (dir.), *Bourdieu et la littérature*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010, p. 143-154.
- LAUSBERG Heinrich, *Handbuch des Literarischen Rhetorik* (1960), Stuttgart, Franz Steiner, 1990.
- LOI Michelle, « Avant-propos », dans BEL LASSEN Joël, *Philosophie et conservation des tomates*, Paris, L'impensé radical, 1971, p. I-V.
- Lu Xun 魯迅, « Cong Baicaooyuan dao Sanwei shuwu » 從百草園到三味書屋, in *Lu Xun quanji* 魯迅全集, vol. 2, Pékin, Renmin wenzue chubanshe, 2005, p. 207-293.
- LEE Thomas H.C., *Education in Traditional China: A History*, Leyde, Brill, 2000.
- PAIRAULT Thierry, « Emploi et formation en Chine: un état des lieux », *Mondes en développement* (34) 134/2, 2006, p. 13-32.
- PASSERON Jean-Claude, « Biographie, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie* (31) 1, 1989, p. 3-22.
- RANCIERE Jacques, *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.
- ROCCA Jean-Louis, *La Condition chinoise. La mise au travail capitaliste à l'âge des réformes (1978-2004)*, Paris, Karthala, 2006.
- SALGUES Camille, « La Chine, entre cadre et contexte. Une recherche sur les enfants de mingong, plusieurs constructions du savoir », *Terrains et travaux* 16, 2009, p. 175-193.
- SCHNEEWIND Sarah, *Community Schools and the State in Ming China*, Stanford, Stanford University Press, 2006.
- SPERBER Dan, *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.

- STEINMÜLLER Hans, «How Popular Confucianism Became Embarrassing: on the Spatial and Moral Centre of the House in Rural China», *Focaal: journal of global and historical anthropology* 58, 2010, p. 81-96.
- THIREAU Isabelle & HUA Linshan (dir.), *Disputes au village chinois. Formes du juste et recompositions locales des espaces normatifs*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2001.
- , *Les Ruses de la démocratie. Protester en Chine*, Paris, Seuil, 2010.
- THORAVAL Joël, «La tradition rêvée. Réflexions sur l'Élégie du fleuve de Su Xiaokang», *L'Infini* 30, 1990, p. 146-169.
- , «Expérience confucéenne et discours philosophique. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain.» *Perspectives chinoises* 71, mai-juin 2002, p. 64-83.
- , «Idéal du sage, stratégie du philosophe», dans MOU Zongsan, *Spécificités de la philosophie chinoise* (trad. Kamenarovic & Pastor), Paris, Cerf, 2003.
- VANDERMEERSCH Léon, «L'institution chinoise de la remontrance», *Études chinoises* (13) 1-2, printemps-automne 1994, p. 31-45.
- VANDERMEERSCH Léon, «Préface», dans Marcel GRANET, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 2005 (1934).
- WANG Caigui 王財貴, «Zhang laoshi yu wo» 掌老師與我, *Guowen tian di* 國文天地 3, 1978, URL: [http://www.cd.org.tw/becute/big5/story/story\\_6.htm](http://www.cd.org.tw/becute/big5/story/story_6.htm) (consulté le 12/06/2011).
- , *Jiaoyu de zhihuixue* 教育的智慧學, Nankin, Nanjing daxue chubanshe, 2009.
- WEBER Max, *Essais de sociologie des religions* I (trad. Grossein), Die, Éditions À Die, 1992.
- WILL Pierre-Étienne, «L'Histoire n'a pas de fin», dans WILL Pierre-Étienne & DELMAS-MARTY Mireille (dir.), *La Chine et la démocratie*, Paris, Fayard, 2007, p. 7-40.
- WOODSIDE Alexander, «The Divorce Between the Political Center and Educational Creativity», in ELMAN Benjamin & WOODSIDE Alexander (dir.), *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 458-492.
- WU Pei-yi, *The Confucian's Progress: Autobiographical Writings in Traditional China*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- ZHANG Bufeng 張步峰 & JIANG Weijun 蔣衛君, «Xiandai sishu "Mengmutang" nengfou jianrong yu fazhi» 現代私塾 “孟母堂” 能否見容於法治, *Faxue* 法學 9, 2006, p. 6-11.



GLOSSAIRE

benshengren 本省人  
Chen shi jiashu 陳氏家塾  
Chen Shuibian 陳水扁  
chengguo baogao 成果報告  
didiao 低調  
Dizigui 弟子規  
Du Bing 杜柄  
dujing 讀經  
dujingban 讀經班  
ertong dujing yundong 兒童讀經運動  
guanfang 官方  
guojia 國家  
Guomindang 國民黨  
Hongyuan you'er jingdian shuyuan 宏遠幼兒經典書院  
Huashan shuyuan 華山書院  
jian 諫  
jiao 教  
jiaoyu xi 教育系  
Jingkong 淨空  
Jundeyuan 君德苑  
koucai 口才  
Lepanlin 樂攀林  
Li Yuanzhe 李遠哲  
lianmeng 聯盟  
Longtan 龍潭  
Lü Liwei 呂麗偉  
Lu Xun 魯迅  
Ma Yingjiu 馬英九  
Mengmutang 孟母堂  
minban 民辦  
minjian 民間  
Minjindang 民進黨  
moxu 默許  
Mou xiansheng 牟先生  
Mou Zongsan 牟宗三  
nianjing 念經  
Qiangjiu guowen jiaoyu lianmeng 搶救國文教育聯盟  
Quanguo jingdian zonghuikao 全國經典總會考  
quanrizhi 全日制  
quzhongguohua 去中國化  
Renshi Taiwan 認識台灣  
riji 日記

Guillaume Dutournier

Shaonan wenhua 紹南文化  
shizi yanxihui 師資研習會  
Sihai 四海  
sishu 私塾  
Taibeishi quanqiu dujing jiaoyu jijinhui 台北市全球讀經教育基金會  
taiyu 臺語  
xifanghua 西方化  
xin bu xin you ni 信不信由你  
xinfaxinfa 心法  
xiuyang 修養  
xueshu 學術  
xuexiao 學校  
waishengren 外省人  
Wang Caigui 王財貴  
Wang jiaoshou 王教授  
Wufeng kejiao xin sishu 五峰科教新私塾  
Xie Qida 謝啟大  
yanjiang 演講  
Yiguandao 一貫道  
yingshi jiaoyu 應試教育  
zaijia zixue 在家自學  
Zhang Mumin 掌牧民  
Zhang Zhiyong 張志勇  
zhengfu 政府  
zhidu nei jiaoyu 制度內教育  
zhishifenzi de liangxin 知識份子的良心  
zhitong daohe 志同道合  
Zhou Yingzhi 周應之  
Zhu Zhizhong 朱執中  
zhuanjia 專家  
zhuanmen pian renjia 專門騙人家  
zhuliu 主流