



L'utilisation de l'histoire par les moines taoïstes du temple Wengong en Chine. La question de l'histoire en ethnologie

Adeline Herrou

► To cite this version:

Adeline Herrou. L'utilisation de l'histoire par les moines taoïstes du temple Wengong en Chine. La question de l'histoire en ethnologie. Ateliers d'anthropologie, 2000, Matière à écrire, matières à penser (19), pp.95-144. hal-01660033

HAL Id: hal-01660033

<https://hal.science/hal-01660033>

Submitted on 15 Jan 2018

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.

L'utilisation de l'histoire par les moines taoïstes du temple Wengong en Chine

La question de l'histoire en ethnologie

ADELINÉ HERROU

L'année passée, j'ai soumis à l'atelier d'écriture un texte, rédigé pour l'occasion, qui posait la question de l'utilisation des données historiques en ethnologie. Il s'agissait du synopsis de la première partie de ma thèse consacrée — comme c'est souvent le cas en ethnologie — à la présentation du cadre géographique, historique, politique et culturel de l'étude. Mon intention était de soumettre à de jeunes chercheurs, étudiant des régions du monde très différentes, le douloureux problème que rencontre l'ethnologue qui travaille en Chine : il doit affronter un monstre, l'histoire du pays. La Chine a beaucoup écrit sur sa propre histoire. Et elle revendique haut et fort cette histoire ancienne faite d'une succession de dynasties impériales qui ont chacune rédigé leurs monographies et leurs annales. Lors de l'enquête ethnographique, cette histoire revient sans cesse, tant dans les témoignages oraux que dans les documents écrits.

Comment donc maîtriser ce monstre et quel espace lui accorder ensuite dans la rédaction de la thèse ? Derrière cette interrogation méthodologique, surgit alors une problématique épistémologique : dans quelle mesure l'ethnologue (non historien) peut-il et doit-il intégrer à sa recherche les données historiques qu'il a collectées pour sa propre instruction ? Le passage par l'histoire est certes l'un des détours obligés que l'ethnologue doit faire pour décrypter les références du groupe humain qu'il étudie. Il se retrouve alors immergé dans un monde qui n'est pas le sien. Comment opère-t-il s'il lui incombe de « faire de l'histoire » ? La question se décline en plusieurs interrogations : comment gère-t-il les sources historiques — « l'histoire des historiens » — quand elles existent ? Et quand il ne dispose que de sources primaires, ses méthodes d'investigation lui permettent-elles de défendre une « histoire d'ethnologue » ? Doit-il renoncer complètement à rechercher des « vérités historiques » ? Si pour l'ethnologue il n'y a pas de déterminisme historique, quel rôle peut-il accorder à ces données ? Quelle légitimité donner à l'apport d'éléments historiques à la réflexion anthropologique ? Rappelons-nous le reproche qui fut adressé à Marcel Granet, un des grands noms

de la sinologie et de l'ethnologie chinoise et l'auteur d'une œuvre considérable¹ : avoir accolé des textes de tous ordres sans préciser les « points de collage », ni s'attarder sur l'identité des auteurs. L'ethnologue peut-il se permettre de compléter les discours vernaculaires par des données historiques ou géographiques dont la pertinence n'existe parfois qu'à ses propres yeux ?

La discussion, qui en résulta au sein de l'atelier fut animée. Certains doctorants signifièrent qu'ils n'avaient pas rencontré ce monstre-là sur leur terrain (par exemple dans la société sans écriture des Algonquins du Québec). Pour d'autres le monstre n'en était pas un ; il était considéré comme apprivoisé par tous (ainsi, ceux qui étudient notre société s'adressent implicitement à un lecteur qui en partage l'histoire). D'autres encore soutinrent qu'il n'était pas de notre ressort de s'attaquer à la bête et qu'on pouvait purement et simplement la contourner (en étudiant un groupe uniquement dans son existence présente, sans s'encombrer de « ces premières parties purement historiques que personne ne lit jamais »). Les commentaires de nos directeurs d'études, à qui nous avons fait écho de ce débat, ont montré que, difficiles à cerner, les rapports entre l'ethnologie et l'histoire restent sujets à polémique au sein même du corps des ethnologues.

Le débat s'est poursuivi au cours des séances suivantes de l'atelier car, entre temps, le monstre était réapparu, dans les recherches de chacun, sous différentes formes. La question de l'histoire semble surgir inmanquablement dans tous les travaux d'ethnologie (et pas seulement dans les sociétés à écriture ou dans les groupes à forte érudition) dans des termes aussi divers que « changement social », « temporalité », « filiation », « genèse », « mythe », « historicité », « contexte politique », « passé », « transmission », « enracinement de l'identité », « origine des traditions », « migration de population », « mémoire collective », « société en mutation », etc. Ce qui s'est dégagé de cette série de discussions sur les rapports que l'ethnologie entretient avec l'histoire, c'est d'abord que, dans tous les cas, l'ethnologue ne fait pas de datation au carbone 14 ni ne se contente de compiler les données historiques que d'autres lui ont fournies. Il ne s'intéresse pas non plus à la causalité chronologique des faits étudiés. Et pourtant il est amené à dater les événements, à ouvrir des parenthèses ou donner des explications historiques, à souligner la récurrence de certains phénomènes ou comportements. Pour ce qui est du savoir historique minimum des gens qu'il étudie, l'ethnologue ne peut se contenter d'une histoire. Il doit adopter une approche résolument ethnologique en utilisant des éléments de la diachronie au sein de sa perspective synchronique. Il lui revient de traiter de la manière dont l'histoire, ou plutôt les multiples histoires sont faites.

En mettant à l'épreuve une de nos façons de faire en ethnologie, cette réflexion collective m'a aidée à combattre mon monstre. En m'amenant à

1. Marcel Granet, historien de formation, se veut avant tout sociologue (dans le sens qu'on lui donnait dans les années 1920), dans la lignée de Marcel Mauss et Émile Durkheim. Bien qu'il n'ait fait qu'un court séjour en Chine (durant lequel il ne serait que rarement sorti de sa chambre d'hôtel), on s'accorde aujourd'hui à considérer ses travaux comme œuvre d'ethnologue. Il a soumis les légendes de la Chine ancienne à une analyse sociologique, à partir d'un corpus de textes historiques, philosophiques et littéraires de la Chine des Zhou (1100-221 av. J.-C.) et du début de l'Empire, ainsi que de rapports de missionnaires et d'ethnologues du début du siècle. Voir à ce sujet MATHIEU 1994 et GOU-DINEAU 1993.

préciser pourquoi l'histoire est l'un des éléments clés pour comprendre le groupe de moines taoïstes qui est l'objet de mon étude, elle m'a permis d'orienter ma recherche sur la manière dont finalement l'histoire, telle que ces moines la font, est constitutive de leur façon de se penser et de s'organiser. Il est alors indispensable de livrer au lecteur les éléments historiques dont il a besoin pour comprendre les discours de la population étudiée — en signalant la provenance de ces apartés —, et de présenter les données historiques fournies par le groupe lui-même — en analysant les significations que les différentes composantes du groupe leur donnent. C'est ainsi que j'ai pu donner sens à l'histoire des moines et du taoïsme en Chine, et que j'ai ainsi abouti à une première partie de thèse bien différente de celle envisagée avant l'atelier. Elle ne porte plus sur le « cadre » de l'étude mais sur les histoires que les moines et les fidèles partagent. Le texte présenté ici en est inspiré. Il a pour but d'analyser la complexité historique de laquelle se réclament les moines aujourd'hui (sans formuler de réponses explicites au problème méthodologique que nous avons posé dans ce préambule), et a pour toile de fond ce monstre que j'ai évoqué et dont il reste encore beaucoup à dire. Je remercie ici les participants à l'atelier d'écriture sans lesquels il n'aurait pu être élaboré.

*
* *

L'étude des moines² qui vivent dans l'enceinte ou aux alentours du temple Wengong (*Wengong ci*), monastère taoïste érigé dans la ville de Hanzhong, en Chine (au sud de la province du Shaanxi), nous a amenée à construire une perspective diachronique au sein de notre recherche ethnologique. Les personnes qui participent à la vie du temple, que ce soient les moines d'aujourd'hui (installés depuis 1993), les moines d'autrefois (d'avant la Révolution culturelle³, et qui n'y sont pas revenus ensuite), les adeptes (très souvent présents au temple), les pèlerins (d'ici ou d'ailleurs et qui le visitent ponctuellement)⁴, les voisins du temple, les historiens locaux, les représentants de l'État et de la municipalité, etc., ont autant de points de vue sur le passé du temple. Ils se réfèrent tous à l'« Histoire » (*lishi*) de leur pays ou de leur groupe, mais leurs propos donnent, en fait, à entendre une multiplicité d'histoires. Pour certains, le temple Wengong date de 1993. Il s'agit des habitants de Hanzhong, voisins, fidèles ou moines d'aujourd'hui qui, en raison de leur âge ou de leur date d'arrivée dans la ville, ne connaissent le

2. Nous ne distinguerons que lorsque cela sera nécessaire les moines des moniales. En l'absence de précision, l'appellation moine vaut, de façon générique, pour les deux sexes.

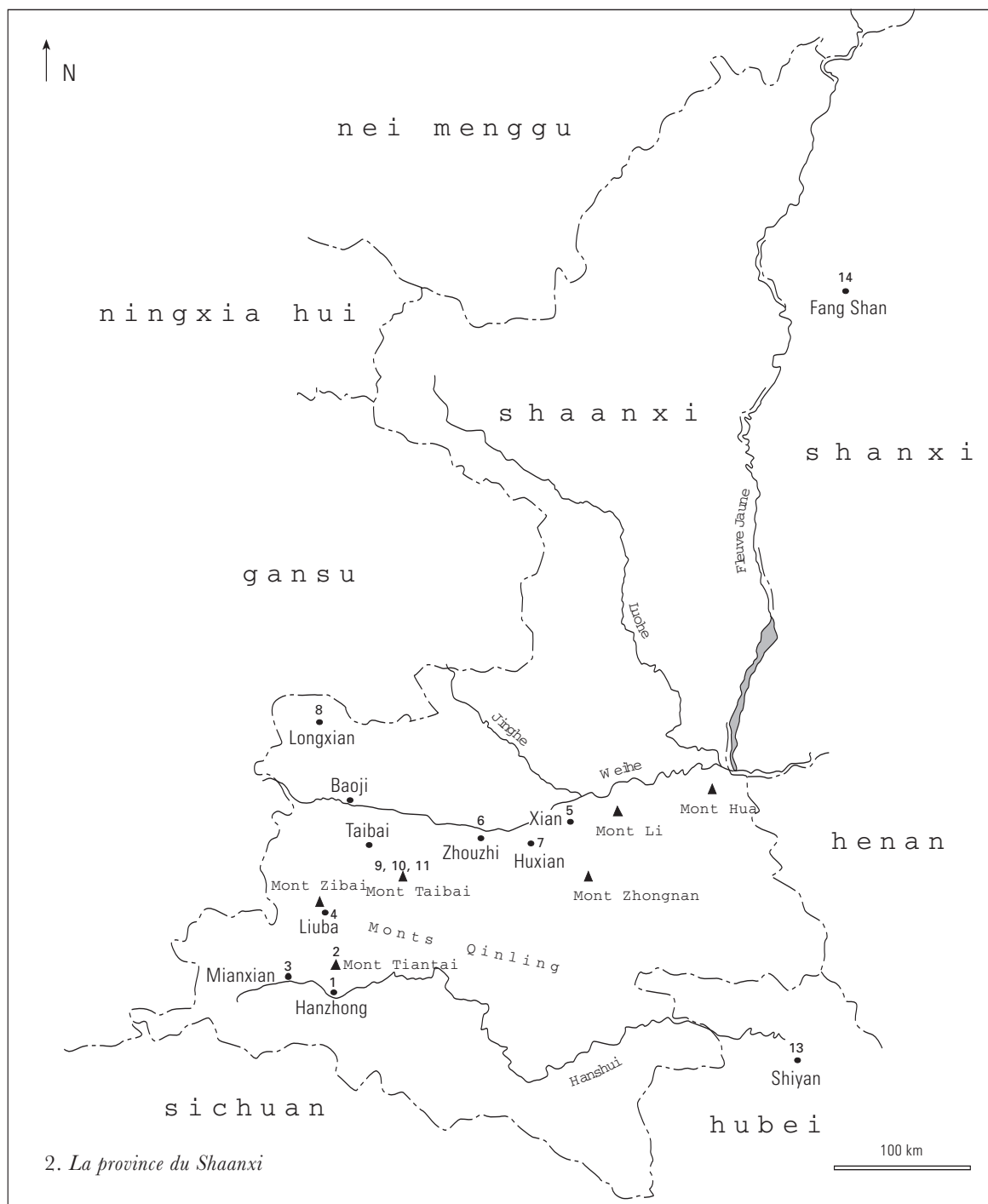
3. Les historiens s'accordent pour faire commencer la Révolution culturelle en 1965 (attaques contre certains écrivains, destitution du maire de Pékin et du ministre de la Culture) et pour la clore en 1976 (mort de Mao). Quand les moines et les fidèles du temple Wengong parlent de la « Grande Révolution culturelle » (*Wenhua dageming*), il s'agit plus largement de la période de prohibition du taoïsme qui dura une vingtaine d'années, de 1958 à 1978 (du « Grand Bond en avant » au retour des réformateurs au pouvoir, derrière Deng Xiaoping).

4. Parmi les fidèles du temple, c'est-à-dire l'ensemble des laïcs qui viennent y rendre un culte aux divinités et/ou solliciter les services des moines taoïstes, nous distinguons les véritables adeptes du taoïsme (qui ont un maître et ont donc reçu un enseignement mais moins approfondi que celui des moines) du commun des pèlerins. Rappelons que le taoïsme est une religion qui n'est pas vouée au prosélytisme. Il se transmet de maître à disciple.



Temples taoïstes cités dans le texte :

- | | |
|--|---|
| 1. Temple Wengong (à Hanzhong) | 9. Porte céleste du Sud (sur le mont Taibai) |
| 2. Mont Tiantai (près de Hanzhong) | 10. Grand temple Wengong (sur le mont Taibai) |
| 3. Cité de Zhang Lu (à Mianxian) | 11. Petit temple Wengong (sur le mont Taibai) |
| 4. Temple Zhang Liang (sur le mont Zibai, près de Liuba) | 12. Mont Emei, abritant le temple Jinnding (au Sichuan) |
| 5. Ermitage des Huit Immortels (à Xian) | 13. Mont Wudang (près de Shiyan, au Hubei) |
| 6. Belvédère Louguan (près de Zhouzhi) | 14. Mont Wudang du Nord (près de Fangshan, au Shanxi) |
| 7. Palais de Chongyang (près de Huxian) | 15. Temple des Nuages blancs (à Pékin) |
| 8. Grottes de la Porte du Dragon (près de Longxian) | 16. Belvédère des Pins noirs (à Hong-Kong) |



Page ci-contre :

1 — *Vues du temple Wengong en reconstruction en 1993, 1997, 1998. À droite (au sud), pavillon dédié à l'Empereur de Jade en cours d'édification.*

5. Le « dieu du Lieu » (*Tudi gong*) de la religion populaire (continuateur du « dieu du Sol » *she* de l'Antiquité) est une sorte de garde champêtre de chaque village ou de chaque quartier urbain (nous y reviendrons dans le cours de l'article). Celui du temple du Lieu de Hanzhong serait resté anonyme, c'est-à-dire non personnifié, jusqu'à l'arrivée de Han Yu.

6. L'appellation « Maître du Dao » ne distingue pas les officiants réguliers des séculiers. Par souci de précision, nous nommons « moines » ceux qui sont engagés dans la religion et vivent entre eux, dans des monastères. L'usage de ce terme requiert toutefois de se défaire du sens que nous lui attribuons habituellement : « moine » en France sert à désigner « les religieux chrétiens vivant à l'écart du monde » (*Le Petit Robert*). Les moines taoïstes ne vivent pas à l'écart du monde. La montagne constituant un site de prédilection pour les ermitages, les moines habitent souvent en des lieux reculés. Mais même dans les hauteurs les plus difficiles d'accès, les moines sont très souvent visités et restent en contact avec la population des alentours et aussi parfois avec des personnes ou des groupes d'individus venus de très loin pour les rencontrer.

7. Sur ce sujet, nous renvoyons à l'étude de la manière dont les autorités locales, au début du siècle, s'accommodaient, voire patronnaient les « associations » (*hui*) que constituaient les communautés religieuses étudiées par SCHIPPER (1997) à partir d'une

temple que depuis cette époque récente. Ils n'ont pas connu le temple Wengong d'autrefois, celui qui a été détruit dans les années 1960, sur les fondations duquel un temple neuf mais de même appellation a été reconstruit au début des années 1990. Pour les autres, le temple n'a fait que renaître alors. Sa fondation date de l'Antiquité où il aurait été un petit sanctuaire appelé « petit temple du Lieu » (*Xiao Tudi miao*) dévolu, comme son nom l'indique, à la plus courante des divinités chinoises : le « dieu du Lieu »⁵. Mais c'est seulement en 1743 qu'il est devenu un lieu saint spécifiquement taoïste, quand des moines s'y installèrent ; l'on y rend désormais un culte à Han Yu, l'oncle d'un des Huit Immortels (*Baxian*), figures essentielles de la mythologie taoïste. C'est pourquoi l'on entend simultanément dire à Hanzhong que le temple Wengong date de la dynastie des Han (de 206 av. J.-C. à 220 ap. J.-C.), de la dynastie des Qing (1644-1911) et de la période post-révolutionnaire. Selon Claude Lévi-Strauss, « très peu d'histoire (puisque tel est, malheureusement, le lot de l'ethnologue) vaut mieux que pas d'histoire du tout » (1985 : 23). Mais que faire quand le lot de l'ethnologue est d'avoir trop d'histoire(s) ?

Dans la période de transition qui est celle de la reconstruction du temple, les moines s'attachent, comme cela se fait actuellement partout en Chine, à rédiger l'histoire du temple. Ils ont écrit plusieurs fascicules de présentation du monastère avec l'intention, à terme, de publier une monographie sur le sujet. Cette histoire officielle se propose de légitimer la place du sanctuaire dans la ville où il est érigé, mais aussi d'asseoir les relations entre les moines du monastère même comme avec ceux des autres monastères taoïstes de Chine. Fédérés d'abord au sein des différentes régions de la province puis à l'échelle du pays, ceux que l'on appelle les « Maîtres du Dao » (*Daoshi*), c'est-à-dire les officiants taoïstes, qu'ils mènent une vie civile ou monacale⁶, sont en relation. Ils participent à un vaste système de reconnaissance mutuelle mêlant solidarité, entraide et échanges divers. Ils sont aussi regroupés au sein de l'Association taoïste (*Daojiao xiehui*), mise en place par le gouvernement communiste à la fin des années 1950⁷. Cette organisation nationale dont les ramifications territoriales sont calquées sur le découpage administratif du pays (la branche provinciale chapeaute les subdivisions régionales, etc.), réunit les principaux acteurs de la résurgence des cultes taoïstes : les officiants et les fidèles, sous le



observation de Pékin effectuée par Gamble en 1921. Sur le lien entre le pouvoir impérial et les religions chinoises, voir aussi LÉVI 1989.

8. Cette organisation est présentée par ses membres comme un cadre d'action et de réunion autour du taoïsme local, et comme une chaîne de solidarité au niveau du territoire national, chacun des participants étant, où qu'il aille, pris en charge par ses confrères des autres temples. Il s'agit surtout d'une structure contrôlée par l'État et « c'est le revers de la médaille » signifient les moines. Les officiants sont sous la tutelle du gouvernement qui est averti de leurs déplacements, à qui il faut rendre des comptes et dont tous se doivent de suivre les directives. Du point de vue des autorités locales, l'Association taoïste sert à contrôler la religion de l'intérieur.

9. Dans chaque sanctuaire de la religion (polythéiste) taoïste, sont exposées les effigies d'un certain nombre de divinités choisies parmi les grandes divinités taoïstes et les dieux locaux, formant un mini-panthéon. Au sein de celui-ci, nous appelons « divinité principale » celle qui y est en premier lieu consacrée et qui donne généralement son nom au temple.

10. Nous nous tiendrons, dans cet article, à cette distinction entre temple, monastère et sanctuaire. Nous discuterons ailleurs des définitions plus complexes.

11. Terme introduit dans le vocabulaire anthropologique en 1920 par LOWIE ([1936] 1969 : 243).

contrôle des instances de l'État⁸. Étant donné l'ambiguïté qui, de longue date, caractérise les relations entre le taoïsme et le pouvoir en place, l'Association taoïste succède à d'autres formes de subordination des temples taoïstes à l'État.

Le temple Wengong a ainsi au moins une triple vocation qui renvoie à différents types de réseaux : c'est un « temple », c'est-à-dire un édifice religieux érigé sur un territoire et donc inscrit dans un certain rapport à la municipalité et à l'État qui administrent ce territoire. C'est aussi un « sanctuaire » dédié à une divinité principale (Han Yu)⁹. Il est enfin un « monastère » dans le sens où il est habité par des moines appartenant à une certaine « obédience » (*pai*) du taoïsme datant du XII^e siècle et, d'une manière plus générale, de l'histoire des Maîtres du Dao qui remonte au moins au V^e siècle avant notre ère, époque au cours de laquelle aurait vécu le père fondateur du taoïsme : Laozi. Ces trois identités du lieu saint¹⁰ correspondent à différents registres de relations qui s'entremêlent. L'histoire se pose comme l'une des clés de ce fonctionnement interactif, tous registres confondus. Autrement dit, chacune des histoires du temple Wengong le lie aux autres temples de la région et du pays à travers des réseaux politique, cultuel et d'enseignement entre individus.

Pour aborder ces liens entre les temples sous un angle sociologique, nous dirons que les moines et les moniales, réunis par l'activité liturgique taoïste, vivent en « association », pour reprendre le terme qui, en ethnologie, désigne « toutes les unités sociales qui n'ont pas pour base le facteur de parenté »¹¹, c'est-à-dire dont les membres ne sont liés ni par l'alliance, ni par la consanguinité. L'association des moines est ancrée à la fois au cœur — par leur rôle rituel — et en marge — par leur situation hors de la parenté — de la société chinoise. Les membres sont célibataires et sans descendance. Ils perpétuent leur association par un lien de maître à disciple. Les moines du temple Wengong s'affirment comme les descendants spirituels du fondateur de leur obédience (un certain Qiu Chuji, qui a vécu aux confins des XII^e et XIII^e siècles) et se réclament également de la postérité de Laozi. Par ces références historiques, ils dessinent des ponts entre les différents temples du territoire chinois sur lequel ils posent donc la marque d'une géographie bien à eux. Cette histoire qui leur est propre leur sert également à situer les dieux qu'ils honorent et qui sont, dans leur grande majorité, des

personnages historiques divinisés. Elle leur permet aussi d'inscrire les moines dans un vaste arbre généalogique et de les réunir dans un décompte générationnel. Comment ce rattachement temporel des moines les uns aux autres cimente-t-il leur association et l'ancre-t-il de façon pérenne dans le territoire chinois? Quelle relation entretient-il avec la temporalité du politique qui, comme au cours de la Révolution culturelle, influe sur les affaires religieuses au point de commander la destruction des temples et la prohibition des cultes? Et finalement, comment un temple qui a fait l'objet de transformations successives peut-il se dire nouveau et ancien à la fois? Ou comment un bâtiment neuf peut-il être classé parmi les antiquités?

Les histoires du temple Wengong peuvent être appréhendées comme autant de récits de fondation. Dans un premier temps, nous considérerons en quoi l'actuel temple Wengong, nouvellement reconstruit, se réclame d'une histoire ancienne. Dans un second temps, nous étudierons la fondation du temple de 1993, à laquelle nous avons pu assister, et qui nous a permis de réfléchir à la mutation que le temple a connue entre la fin des années 1950 et la période actuelle. En comparant leur temple d'aujourd'hui à celui d'autrefois, les moines et les fidèles laissent transparaître une vision très particulière de leur lieu saint ainsi que du temps qui passe et de ses traces : la transformation du temple Wengong expliciterait la conception taoïste suivant laquelle la pluralité d'histoires, plus que la matérialité du temple, assure l'identité du lieu saint et sa perpétuation.

L'ancienneté du nouveau temple

Le temple Wengong est situé dans le quartier de Dongguan qui fait aujourd'hui partie de la vieille ville de Hanzhong¹². Le toponyme du lieu où il a été construit lui vaut d'ailleurs d'être également appelé « Pont-du-Moulin » (*Mozi qiao*)¹³, nom sous lequel il est même davantage connu de nombre de fidèles. Comme c'est souvent le cas, la plupart n'en connaissent pas la divinité principale; ils y viennent exprimer des requêtes aux divinités en général ou à certaines en particulier. Ils s'y rendent parce que c'est le seul temple taoïste de la ville ou bien parce qu'il est situé dans le quartier où ils vivent ou qu'ils fréquentent à l'occasion. Pour les moines, la reconstruction actuelle n'est pas

12. Au sud-est de Hanzhong, la vieille ville est un quartier populaire relativement pauvre constitué d'anciennes maisons en bois à un seul étage, actuellement en cours de rénovation et de modernisation.

13. À cet endroit, se tenait autrefois un moulin avec les pierres duquel a ensuite été érigé un pont permettant de franchir le canal qui irrigue les cultures environnantes (le temple étant à la limite entre la ville et la campagne).

14. Voir les documents écrits mais non publiés de l'Association taoïste de Hanzhong (HANZHONG DAOJIAO XIEHUI 1993 et 1994). Ces écrits ne citent pas leurs sources. Il semblerait toutefois que les auteurs de ces documents (ces moines d'aujourd'hui et érudits locaux) se fondent essentiellement sur les restes des stèles d'autrefois (une pierre plate sur laquelle étaient gravées l'histoire du temple et la liste de ses donateurs et qui, bien qu'ayant été brisée, aurait été déchiffrée, ainsi qu'un pan de mur conservé jusqu'à nos jours sur lequel sont sculptés les trois idéogrammes du nom du temple, entourés d'une frise mettant en scène des personnages légendaires. Ils s'appuient aussi sur l'histoire orale rapportée par le voisinage du temple, et éventuellement sur les monographies locales de la région de Hanzhong. Dans les monographies locales de la dynastie des Ming (de 1544) et de celle des Qing (de 1656) qui sont toutes deux antérieures à 1743, il n'est pas fait état d'un temple Wengong. Son prédécesseur d'avant 1743 apparaît toutefois, dans la plus récente des monographies, sous la désignation de temple du Lieu du quartier de Dongguan (*Hanzhong dizhi*, 1544, 1656).

15. Il s'agit des deux seuls moines du temple d'avant la Révolution culturelle encore vivants aujourd'hui. Cependant, ayant repris une vie civile après la destruction du monastère où ils officiaient alors, ils ne sont pas revenus au temple après sa reconstruction.

16. Le « partage de l'encens » rend la nouvelle communauté ainsi créée tributaire du temple mère. C'est un système qui associe les temples au sein de structures économiques et liturgiques complexes (SCHIPPER 1985, 1990).

la première transformation effectuée sur le temple. Ils savent qu'il y en eut une autre, au milieu du XVIII^e siècle. À cette époque, le temple connaît en effet une double mutation : il devient un chaînon du culte à Han Yu et, dans le même temps, il est aménagé en monastère. En fait, il aurait déjà été reconstruit sur les ruines d'un autre temple datant de l'Antiquité.

La fondation du sanctuaire autour d'un culte, au dix-huitième siècle

Selon les moines d'aujourd'hui et quelques fidèles, érudits locaux, le temple Wengong de Hanzhong a été érigé en 1743. À cette date, un temple populaire — le petit temple du Lieu —, est consacré à Han Yu. C'est sous le titre honorifique *Wengong*, « Suprême de la littérature », que le personnage historique et mythique Han Yu devint la divinité éponyme du petit sanctuaire local, dès lors baptisé *Wengong ci*, « temple Wengong »¹⁴. Dans le contexte chinois, le culte à une divinité personnifiée évoque systématiquement l'histoire. En effet, la plupart des dieux sont, dans le taoïsme, des personnages humains divinisés et leurs cultes se propagent sur le territoire en associant les temples qui y participent, autour de l'histoire même de cette diffusion.

Les moines d'aujourd'hui font remonter la transformation du temple en monastère taoïste au règne de l'empereur Qian Long (de 1736 à 1796), sans plus de commentaire. Deux moines d'autrefois¹⁵ expliquent le changement survenu au XVIII^e siècle (sans être aussi précis sur sa date) : c'est un moine venu d'un des temples du mont Taibai (*Taibai shan*) de la région de Baoji à une centaine de kilomètres au nord de la ville de Hanzhong, dans la même province du Shaanxi, qui aurait fait édifier un temple de plus grande envergure que celui dont il prenait la place. Il en aurait fait un sanctuaire taoïste dédié à la divinité principale du temple duquel il provenait : Han Yu. On retrouve là le mode de fondation « en chaîne » des temples taoïstes. La création d'un temple résulte généralement de la propagation d'un culte dans une région (voire sur l'ensemble du territoire national et parfois depuis un pays voisin). Kristofer Schipper note qu'à Taiwan et dans le sud de la Chine ce système d'affiliation des temples les uns aux autres est appelé « partage de l'encens » (*fenxiang*), la nouvelle branche du culte se créant à partir de cendres prélevées dans le brûle-parfum du temple mère¹⁶. À Hanzhong, les moines ne parlent pas de « partage de l'encens ».



2 — *Statue de Han Yu.*

Pourtant la façon dont le temple du quartier de Dongguan est devenu un maillon du culte à Han Yu ressemble à ce mode d'affiliation. D'ailleurs, en nous rendant au mont Taibai, nous avons appris qu'il existe effectivement deux monastères consacrés à Han Yu, un « grand temple Wengong » (*Da Wengong miao*) et un « petit temple Wengong » (*Xiao Wengong miao*)¹⁷. En outre, on y parle de l'existence d'autres ramifications de ce culte taoïste dans la région.

Il faut savoir que le culte à cette divinité est peu répandu en Chine. La place allouée à Han Yu dans le panthéon taoïste n'est pas très connue hormis dans le sud du Shaanxi. Cette divinité a différentes facettes et, de ce fait, illustre le processus classique de divinisation en Chine. C'est un personnage « historique » chinois, un illustre poète qui a vécu à la charnière du VIII^e et du IX^e siècle, sous la dynastie des Tang¹⁸. Ce lettré orthodoxe, défenseur des valeurs confucéennes, s'éleva contre le transfert

17. Ces monastères sont situés dans les hauteurs de la montagne. Ils ne sont accessibles que durant les mois d'été, pendant la période de fonte des neiges. Détruits pendant la Révolution culturelle, ils n'ont pas encore été reconstruits.

18. Le grand Han Yu (768-824) est présenté dans les livres d'histoire chinois et français comme « le plus grand prosateur chinois après Sima Qian ». (Sur sa diatribe, DEMIÉVILLE 1970 : 1284; GERNET 1990 : 257.)

19. Ce dieu ancestral du Lieu a sous ses ordres toute une série de dieux du Lieu moins importants. Il apparaît ainsi dans les ouvrages populaires chinois répertoriant les divinités du pays (MA Shutian, 1992 : 408). Han Yu a été notamment le dieu du Lieu de l'Académie, *Hanlinyuan*, à Pékin, sans pour autant être le dieu ancestral du Lieu de la capitale (MASPERO 1971 : 127). Il fut celui de plusieurs lieux, notamment de Chongqing, la grande ville du Sichuan, où il aurait commandé à une trentaine de dieux du Lieu des environs (PIMPANEAU 1999 : 133).

20. La plupart des livres qui parlent de Han Xiangzi citent Han Yu qui a grandement contribué à l'éducation de son neveu. L'existence historique de Han Xiangzi est même souvent réduite à son enfance auprès de Han Yu (par exemple dans le « Grand Dictionnaire du taoïsme », ZHONGGUO DAOJIAO XIEHUI 1994 : 902).

21. L'Empereur de Jade est, pour les moines, la divinité la plus haute du panthéon taoïste.

22. D'après les légendes il aurait été choisi comme divinité de Hanzhong, du fait qu'il y serait passé lors de son exil de Xian à la province du Sichuan. On lui attribue des exploits comme celui d'avoir fait fuir les crocodiles du sud de la Chine. Aujourd'hui les moines du temple Wengong présentent avant tout Han Yu de la même manière qu'on le fait dans toute la région du sud du Shaanxi comme le dieu de la Porte céleste du Sud.

23. Le temple du Lieu est un type de sanctuaire très important en Chine. Chaque village, chaque hameau, chaque quartier urbain voire chaque rue de chaque ville en a — ou en avait — au moins un, et parfois même plusieurs. Les campagnes sont également parsemées de ces petits temples édifiés parfois au milieu des champs. Ils sont dédiés au dieu du Lieu local

des reliques du Bouddha au palais impérial, déplorant que les classiques soient délaissés depuis le triomphe du bouddhisme. Sa diatribe de 819 lui valut d'être déchu de ses fonctions et exilé de la capitale par l'empereur; elle lui valut aussi une grande célébrité. Il a été par la suite honoré d'un culte, devenant une divinité de la mythologie populaire, et non la moindre puisqu'il a le titre de « dieu ancestral du Lieu » (*tudi ye*)¹⁹. Dans la mythologie taoïste, il est connu pour être l'oncle ou du moins un parent de la célèbre divinité Han Xiangzi, l'un des Huit Immortels²⁰. Il est aussi doté d'une renommée personnelle locale pour avoir été désigné par l'Empereur de Jade (*Fuhuang dadi*)²¹ comme le dieu gardien de la « Porte céleste du Sud » (*Nantian men*), la passe stratégique entre ciel et terre. C'est sous ce dernier titre, vertueux et assurément taoïste, que les moines du temple Wengong présentent aujourd'hui leur divinité principale²².

Le prédécesseur du temple Wengong était un « temple du Lieu », c'est-à-dire un temple dédié au dieu protecteur de la parcelle de territoire avoisinant le temple²³. Puis le quartier de Dongguan est passé des mains de cette divinité gardienne ordinaire, cet anonyme dieu du Lieu sans véritable histoire, à celles du dieu ancestral qui préside à tous les dieux du Lieu de Chine et qui, de surcroît, a la charge de l'interface entre le ciel et la terre, la Porte céleste du Sud. On dit aussi qu'à partir de cette date, Han Yu personnifie la petite divinité anonyme; il est devenu « le corps de transformation du dieu du Lieu » (*Tudi gong de huashen*) du quartier de Dongguan. Le bâtiment est alors considérablement agrandi pour accueillir des moines taoïstes. C'est ainsi que le temple taoïste est fondé par son affiliation à un temple du mont Taibai, en prenant Han Yu pour divinité principale. Toutefois, le personnage reste davantage connu en Chine pour la place qu'il a tenue dans l'histoire du pays — sa défense des valeurs confucéennes — que pour son rôle dans la mythologie taoïste. Les moines ont ainsi à justifier de l'appartenance de Han Yu au panthéon taoïste car c'est avant tout la présence de la divinité et le nom du temple qui signifient le rattachement du monastère et de ses moines au taoïsme. Pour ce faire, ils soulignent la relation qu'il a pu avoir avec l'Empereur de Jade et sa fonction de gardien de la Porte céleste du Sud, autrement dit son passage dans la mythologie. Si la divinisation de Han Yu dans la religion taoïste n'est connue que localement et par quelques moines seulement, la notoriété nationale du

personnage contribue aussi en retour à l'aura populaire du sanctuaire. En outre, elle valorise l'érudition des moines qui, eux-mêmes, en colportent la légende par un discours obligatoirement savant²⁴. À travers Han Yu, histoire, traditions populaires et savantes, et mythologie s'alimentent et se renvoient les unes aux autres.

La fondation du monastère autour d'un enseignement, au dix-huitième siècle

En 1743, le moine de Baoji aurait transformé le petit temple du Lieu en temple Wengong et, par le même fait, en un monastère taoïste. Ce dernier est ensuite agrandi par les moines qui vont orchestrer la vie locale autour du lieu saint — alors que le petit temple du Lieu était tenu uniquement par des fidèles. Il se rattache alors à l'« obédience de la Perfection totale » (*Quanzhen pai*).

C'est sous cette appellation que s'est développée la première branche monastique du taoïsme au XII^e siècle. Auparavant les officiants de cette religion vivaient au sein de leur famille. Car les Maîtres du Dao se répartissent historiquement en deux principales obédiences qui coexistent sans s'être opposées ni avoir provoqué de schisme doctrinal (il s'agit de deux grands développements régionaux qui connurent ensuite des différences dans leurs pratiques religieuses) : celle des officiants qui mènent une vie civile et celle des moines qui vivent au monastère²⁵. La présence des séculiers — qui peuvent et même doivent se marier puisque leur charge est héréditaire — est anciennement attestée. Ils appartiennent à l'« obédience des Maîtres célestes » (*Tianshi pai*) dont le patriarche Zhang Daoling aurait vécu au second siècle de notre ère²⁶. Les réguliers — auxquels nous nous intéressons et que nous appelons génériquement les moines — sont apparus plus tardivement, au XII^e siècle. Wang Chongyang (1112-1170) est l'instigateur de cette obédience dite de la Perfection totale, née avec le mouvement nationaliste qui est apparu en réaction à l'invasion mongole et au développement du bouddhisme (venu de l'Inde)²⁷. Ces deux grandes obédiences ont connu chacune des ramifications. L'« obédience de la Porte du Dragon » (*Longmen pai*) — à laquelle appartiennent les moines du temple Wengong — est l'une des subdivisions de l'obédience de la Perfection totale, celle qui fut développée par l'un des sept disciples du patriarche Wang Chongyang : Qiu

qui reste généralement anonyme. Ils ne relèvent pas du taoïsme mais de ce qu'on a coutume d'appeler la religion populaire (en sachant que la frontière entre les deux reste bien souvent perméable; voir STEIN 1979).

24. L'érudition est, du point de vue des moines, un des moyens d'avancer dans la quête de la « voie » (*dao*) poursuivie dans le taoïsme, c'est-à-dire, pour simplifier, celle de l'immortalité.

25. Les deux obédiences que nous citons sont considérées comme les deux principaux courants du taoïsme. Nous n'entrerons pas ici dans le détail des autres écoles moins influentes (voir à ce sujet DESPEUX 1990 : 97-110).

26. La présence en Chine de ceux qu'on appelle moins couramment les officiants de l'« obédience de l'Un et Orthodoxe » (*Zhengyi pai*) est attestée dès la dynastie des Han (206 av. J.-C. à 220 de notre ère). Les Maîtres du Dao dans le civil ont constitué la très grande majorité des officiants de cette religion. Au sortir de la Révolution culturelle, l'obédience des moines a été la première reconnue par les autorités locales en Chine du Nord notamment car les monastères étaient plus facilement contrôlables que des individus dispersés au sein de la société.

27. Utilisant une structure monastique inspirée de celle du bouddhisme pour se développer, ce mouvement a profondément transformé le taoïsme en Chine. De nombreux temples ont été édifiés. Originaire de la province du Shaanxi, en Chine du Nord, cette organisation s'est étendue sur tout le pays durant les XVI^e et XVII^e siècles (ROBINET 1991 : 215-219).

3 — *Les moines d'aujourd'hui. Au centre, le moine centenaire parrain de la résurgence des cultes dans la région de Hanzhong.*



Chuji (1147-1227). Ce dernier est célèbre pour s'être lancé, à la veille de l'invasion mongole, dans une expédition en Asie centrale pour convertir les « barbares ». Il aurait rencontré et convaincu Gengis Khan qui l'aurait investi chef des religieux chinois²⁸. L'histoire de Qiu Chuji, qui prolonge celle de Wang Chongyang, rejoint ici celle de Han Yu dans le sens où elles relèvent d'une valorisation (jusqu'à la divinisation) de personnages qui ont défendu les religions originellement chinoises (le confucianisme et le taoïsme) contre celle venue d'ailleurs (le bouddhisme) et face à l'invasion étrangère. Hier, comme aujourd'hui, le religieux n'était pas séparé du politique en Chine. Alors qu'actuellement le taoïsme sort d'une période d'oppression de la part de l'État, on comprend que les moines soulignent l'identité taoïste d'hommes qui, par le passé, se sont battus pour qu'une plus grande place soit accordée à leur religion sur la scène politique.

28. Les moines mais aussi les livres d'histoire et les ouvrages taoïstes racontent la légende de Qiu Chuji et de son épopée. L'obédience de la Porte du Dragon qu'il a fondée réunit aujourd'hui la plus grande partie des moines qui exercent en République populaire de Chine.

L'histoire des Maîtres du Dao est connue par eux tous, au moins dans les grandes lignes que nous venons d'exposer, à la manière d'une histoire de famille. Les moines du temple Wengong s'affirment comme les descendants de Wang Chongyang par son disciple Qiu Chuji. Leur inscription au sein de l'obédience de la Perfection totale est précise et transparaît

jusque dans leurs noms. En adoptant la vie de moine, le néo-phyte conserve son patronyme mais « change de nom personnel » (*gaiming*)²⁹. Il prend l'« appellation rituelle » (*fahao*) ou « nom personnel taoïste » (*daoming*) que lui donne son maître (sous lequel il est d'ailleurs inscrit dans les registres administratifs étatiques), laissant de côté son « nom personnel laïc » (*suming*). Pour donner un nouveau nom personnel à celui qu'il prend pour disciple, le maître utilise le poème sacré de l'obédience à laquelle il appartient (en l'occurrence, celui de la Porte du Dragon). Le premier idéogramme du nom personnel est tiré de ce poème sacré et c'est précisément celui qui, dans le poème en question, suit l'idéogramme que le maître a lui-même dans son nom personnel; l'éventuel second idéogramme du nom personnel est choisi par le maître pour sa signification.

*Poème de l'obédience de la Porte du Dragon*³⁰

道德通玄静，真常守天清，一阳来复本，合教永圆明。
至理宗诚信，崇高嗣法兴，世景荣惟懋，希微衍自宁。
住修正仁义，超升云会登，大妙中黄贵，圣体全用功。
虚空乾坤秀，金木性相逢，山海虎龙交，莲开现实新。
行满丹书诏，月盈祥光生，万古续仙号，三界都是亲。

Dao de tong xuan jing, zhen chang shou tian qing, yi yang lai xia ben, he jiao yong yuan ming.

Zhi li zong cheng xin, chong gao si fa xing, shi jing rong wei mao, xi wei yan zi ning.

Zhu xiu zheng ren yi, chao sheng yun hui deng, da miao zhong huang gui, sheng ti quan yong dong.

Xu kong qian kun xiu, qin mu xing xiang feng, shan hai hu long jiao, lian kai xian shi xin.

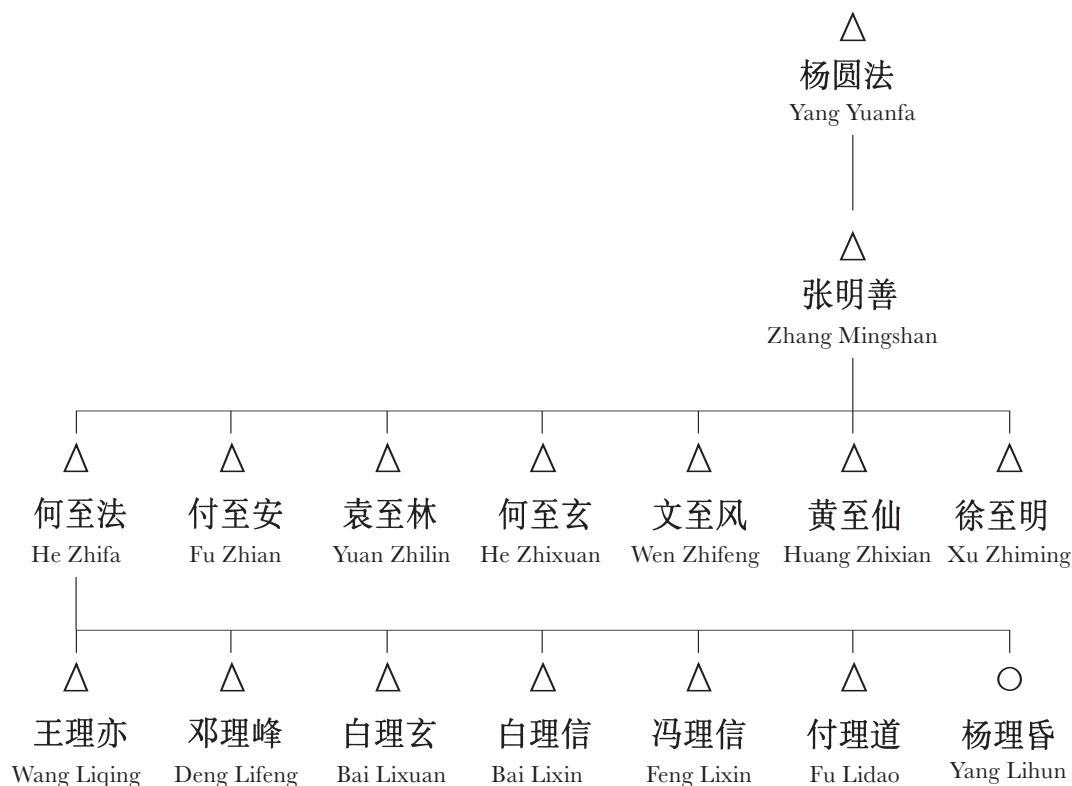
*Xing man dan shu zhao, yue ying xiang kuang sheng, wan gu xu xian hao, san jie dou shi qin.*³¹

Le supérieur du temple Wengong s'appelle He Zhifa. Il porte, en son nom personnel, le 21^e idéogramme du poème, *zhi*. C'est son maître, Zhang Mingshan — lui même porteur du 20^e idéogramme, *ming* —, qui l'a nommé ainsi. Et ce dernier a reçu son nom personnel de son maître Yang Yuanfa — porteur du 19^e idéogramme, *yuan* —, aujourd'hui décédé, qui l'avait pris pour disciple au temple Jinding (*Jinding guan*), sur le mont Emei (*Emei shan*), dans la province du Sichuan. Le moine Zhang

29. La traduction de *ming* par « prénom », admise de longue date par les sinisants, est contestable car le *ming* suit le nom patronymique et ne le précède pas. Nous lui préférons le terme « nom personnel ».

30. C'est parce que ce poème secret a déjà été publié en Chine par ZHU Yueli (1993 : 156) que je me permets de le citer ici.

31. En voici la traduction : « La puissance du *dao* permet d'atteindre la quiétude mystérieuse. La véritable permanence est garante de la sérénité du ciel. Le souffle yang premier retourne à sa racine. [De même] l'enseignement unifié est rayonnement de perfection. / La raison suprême se fonde dans la foi la plus sincère en la vénération des sages fondateurs de la transmission de la loi prospère. Les gloires de ce monde ne méritent pas l'attention. C'est en ce qui est ténu et subtil que l'on retrouve la paix en soi. / Par une ascèse soutenue, bonté et justice trouvent leur expression correcte. Et par la suite on transcende ce monde pour monter au pinacle du ciel. Parmi les grandes merveilles, l'efficacité du centre est la plus précieuse. Notre travail et mérite religieux s'accomplissent dans notre corps de sainteté. / Dans la vacuité ciel et terre se présentent en majesté. Métal et bois se rencontrent naturellement et se complètent. Dans les montagnes et les mers, tigres et dragons s'accouplent. Lorsque le lotus s'ouvre, tout est renouvelé au présent. / Lorsque tous les mérites sont accomplis, vient alors le mandat au caractère de cinabre. La lune dans sa plénitude projette des rayons fastes. Votre appellation d'immortel sera transmise à travers toute l'histoire. Dans les trois mondes, tous les êtres sont apparentés. »



Mingshan a ainsi été initié au Sichuan, avant de faire partie des rares jeunes moines sélectionnés en fonction de leurs mérites pour aller étudier à l'école taoïste de Pékin. Par la suite, il a migré au Shaanxi où il a eu beaucoup de disciples. Parmi ceux-ci, He Zhifa a suivi son enseignement pendant près de dix ans sur le mont Tiantai (*Tiantai shan*), à une vingtaine de kilomètres au nord de la ville de Hanzhong. Son maître, avec l'accord des autorités locales, l'a ensuite désigné pour prendre la tête du temple Wengong de Hanzhong. Il a aujourd'hui une dizaine de disciples (hommes et femmes) qu'il a tous nommés en utilisant le 22^e idéogramme du poème, *li*.

Chaque obédience possède son propre texte sacré (*paishi*, littéralement « poème de l'obédience ») et le chercheur japonais et ancien moine taoïste du temple des Nuages blancs (*Baiyun guan*) de Pékin, Yoshitoyo Yoshioka explique que, « en principe, chaque verset est l'expression fondatrice de l'essence de sa propre édification » (1979 : 231). La langue chinoise permet

une telle utilisation d'un texte sacré : son monosyllabisme se prête au découpage du texte en cent idéogrammes³², chacun servant au marquage d'une génération. Les moines du temple Wengong se réclament ainsi aujourd'hui des 20^e, 21^e, 22^e et 23^e générations, descendants de Qiu Chuji, le patriarche de leur obédience.

Le procédé permet d'identifier un moine en le situant précisément à l'intérieur du groupe. Le nom personnel donne à entendre, à qui connaît le poème sacré, la génération exacte à laquelle le moine qui le porte appartient. Par conséquent, il sert à adopter envers lui les termes d'adresse et de référence requis par sa position relative (un aîné ou un cadet) et les comportements (révérenciels par exemple) qui en résultent.

Les moines tiennent donc un véritable décompte générationnel depuis le fondateur de l'obédience à laquelle ils appartiennent. Avec cette façon de nommer, empruntée à l'organisation de la parenté³³, les moines ordonnent leur groupe en de véritables généalogies : le disciple nouvellement entré au monastère est littéralement inscrit dans une « lignée d'idéogrammes » (*zipai*) au moyen de son nom personnel³⁴. Il s'agit toutefois de généalogies établies sur des liens d'enseignement (et non de parenté). Les générations sont relatives et ne recoupent pas toujours les classes d'âge des moines. Il arrive que deux disciples d'un même maître aient trente ans d'écart, voire qu'un disciple soit plus âgé que son maître.

L'inscription des moines dans une généalogie commune concourt à la cohésion du groupe localement établi. Elle ancre le lien entre maître et disciple dans un schéma ancien reproduit de génération en génération. Elle renforce ainsi la transmission des savoirs et des savoir-faire taoïstes qui se fait sur le mode du secret, exclusivement entre moines. En outre, elle définit la succession des charges, au sein de l'obédience, qui passent généralement du maître à son premier disciple³⁵.

Par ces lignées d'idéogrammes, les moines se voient immatriculés dans la religion taoïste. Ceux du temple Wengong ont leur propre généalogie. Mais celle-ci les inscrit simultanément dans une généalogie plus vaste : celle de l'ensemble des moines du pays. Car les moines sont tous des descendants de Wang Chongyang (père fondateur de l'obédience monacale), répartis en autant de branches qu'il a eu de disciples (c'est-à-dire sept), la plus répandue étant celle de Qiu Chuji.

32. Le chiffre cent est, par ailleurs, un symbole de la totalité (voir GRANET [1926] 1994 : 137, 144).

33. Cette façon de nommer est celle-là même qui est souvent utilisée dans les familles chinoises. Le chef de famille choisit un vers, un poème, une sentence ou tout autre texte court et chargé de sens. Chacun des idéogrammes de cet énoncé sera à inclure dans le nom personnel de tous les individus d'une même génération. Le poème sert ainsi de cadre pour marquer les générations (ALLETON 1993 : 73-97).

34. Précisons que l'utilité du poème sacré n'est pas réduite au décompte générationnel. Il est un texte-mot de passe appris par cœur lors de l'initiation, que les moines doivent pouvoir réciter de mémoire pour prouver leur appartenance à leur obédience taoïste, au même titre qu'ils sont censés savoir déclamer des extraits du « Livre de la Voie et de la Vertu » (*Daode jing*) de Laozi. Le poème sacré de l'obédience de la Porte du Dragon était autrefois conservé par écrit en un seul lieu : le temple des Nuages blancs de Pékin. Il était une formule secrète qui se transmettait oralement entre initiés. Il a été divulgué, entre autres, par le Japonais Yoshioka. Après avoir été moine au temple taoïste de Pékin, cet homme a quitté la Chine au moment de la guerre. À son retour au Japon, il s'est consacré à la recherche. Le poème reste méconnu du grand public car il appartient au domaine des connaissances secrètes des moines taoïstes. Il a toutefois été publié en Chine (cf. n. 30).

35. À l'image de la famille dans laquelle on précise, au sein d'une même génération, le rang de naissance des enfants (l'aîné, le second...), au sein des disciples d'un même maître, on distingue l'ordre dans lequel ils ont été ordonnés. Le premier disciple

prendra la suite du maître dans sa fonction de supérieur du temple, littéralement de « chef de famille » (*dangjia*). Le rang d'arrivée des disciples est connu par tous les moines du temple.

36. Un certain nombre de temples ont une librairie, celle du temple des Nuages blancs de Pékin contient très peu de documents sur les autres temples.

37. Précision historique : Wang Chongyang fut le premier à présenter le célibat comme une règle nécessaire et fonda de nombreux monastères, gouvernés par des règles strictes. Ce n'est qu'à partir de 1183, après sa mort, qu'on commença à donner au courant monacal qu'il avait fondé le nom de Perfection totale, appellation qui lui restera jusqu'à nos jours (ROBINET 1991 : 218). Sur l'histoire de Wang Chongyang, voir aussi GOOSSAERT 1997, DESPEUX 1990.

38. Ce sanctuaire, en cours de réparation, compte parmi les plus grands édifices taoïstes de la région. Il abrite notamment une grande collection de stèles anciennes.

39. D'après le livret de présentation des grottes de la Porte du Dragon, Qiu Chuji aurait quitté les lieux en 1186 pour passer deux ans dans les monts Qinling, puis se serait rendu dans la capitale de la dynastie des Jin qui s'appelait alors Zhongdu, l'actuel Pékin (LONGXIAN ZHENGXIE WENSHIBAN, s.d. : 17).

40. Signalons qu'en Chine existe une véritable proximité entre le tourisme des temples et le pèlerinage. Ceux que nous avons précédemment nommés les pèlerins peuvent être considérés, à beaucoup d'égards, comme des touristes en visite au temple.

Ces généalogies et leurs exégèses forment l'arête centrale de l'histoire du groupe local qui elle-même participe à l'histoire du groupe au plan national. Cette histoire taoïste est aussi considérée par ses moines comme un grand puzzle dont les morceaux sont dispersés sur tout le territoire chinois, cette histoire, qui se transmet principalement oralement, est très peu centralisée. Les informations sur un temple ne se trouvent généralement qu'en ce temple³⁶. Plus le morceau de puzzle que constitue un temple est important, plus ce temple s'en voit valorisé. Il sera alors fréquemment visité par ceux qui souhaitent avoir accès à ces données (qui sont donc propagées malgré tout). Le « palais de Chongyang » (*Chongyang gong*) de Huxian (à une cinquantaine de kilomètres à l'ouest de Xian, au pied des monts Qinling) est, par exemple, extrêmement renommé au sein des temples taoïstes de la province du Shaanxi où il est édifié mais aussi dans tout le pays. Ce sanctuaire est construit autour de la tombe de Wang Chongyang et, de ce fait, est dédié au patriarche de l'obédience de la Perfection totale³⁷. Ce site est considéré comme le point de départ de la diffusion de l'obédience dont Wang avait défini les préceptes. Les temples taoïstes de la province bénéficient tous de la présence parmi eux du palais de Chongyang — considéré comme l'un des plus importants temples de la région et restauré en conséquence³⁸ — parce qu'ils peuvent se vanter d'appartenir à la région d'origine du taoïsme monacal mais aussi d'avoir reçu l'influence de ce voisinage de marque. Cette même province s'enorgueillit aussi de la proximité des « grottes de la Porte du Dragon » (*Longmen dong*), à Longxian (toujours dans les monts Qinling, à l'extrémité ouest de la province), dans lesquelles Qiu Chuji aurait médité pendant sept ans. Si la tombe du fondateur de la plus répandue des obédiences monacales est à Pékin (tombe sur laquelle a été érigé le temple des Nuages blancs), c'est dans ces grottes que Qiu aurait élaboré l'enseignement qu'il diffusa ensuite en se rendant à la capitale³⁹.

L'importance historique d'un temple est source tant de savoir (d'érudition) que de transactions matérielles. Elle appelle des sommes d'argent importantes qui permettent aux moines du sanctuaire ainsi renommé de subvenir à leurs besoins quotidiens (en nourriture, vêtements, etc.) et d'aménager leur site. Ils perçoivent des fonds alloués à la restauration du site (destiné souvent à devenir un monument touristique⁴⁰) par les municipalités, par l'Association taoïste mais aussi par des individus

(souvent des Chinois d'outre-mer) ou des entreprises qui se posent en mécènes. En outre, le temple reçoit nombre de pèlerins qui font des dons dans les troncs installés auprès des statues des divinités, après avoir parfois acheté un billet d'entrée (si le site est particulièrement remarquable, son entrée est payante). Les temples taoïstes participent ainsi à un réseau économique qui transite par les autres réseaux (par l'Association taoïste, les grandes lignées de moines et les cultes aux divinités). Les fidèles empruntent les réseaux des moines qui s'étendent jusqu'en outre-mer.

La non-centralisation des savoirs (et des savoir-faire) relatifs à un temple aurait tendance à clore chaque lieu sur lui-même et, dans le même temps, à l'ouvrir aux autres par la curiosité qu'il suscite et qui fait qu'on parcourt les routes taoïstes pour arriver jusqu'à lui. Le monastère est l'un des maillons du réseau de l'enseignement mis en place entre les moines. Ce lieu est celui de l'oralité et de la transmission secrète. Il oblige donc à la pratique, au déplacement. Et si le puzzle de l'histoire taoïste est théoriquement possible, il est difficilement réalisable en raison de son immensité et des secrets qui le parsèment.

L'ancienneté des temples signifie aussi la reconnaissance des pairs, qui se traduit par divers échanges de savoirs et de savoir-faire entre moines. Ceux-ci, dont les pratiques d'ascèse recommandent le voyage, se déplacent fréquemment et se visitent les uns les autres. Itinérants, ils visitent d'autres temples pour apprendre, auprès d'autres moines, les techniques littéralement dites du « perfectionnement par le raffinage » (*xiulian*) et l'histoire du taoïsme⁴¹. Ils se préoccupent de leurs propres racines (le corps et ses énergies à transmuier qui font l'objet de leurs pratiques ascétiques), mais aussi de celles de leur groupe, et c'est souvent dans les secondes que l'on trouve les clés des premières. Car avec les histoires des figures du taoïsme, on relate souvent les exploits légendaires des personnages et les secrets de leurs exceptionnelles capacités.

Au sein des monastères se croisent les histoires de moines du passé et d'autres du présent. Le fait de participer à la même généalogie sert de laissez-passer au sein des réseaux taoïstes car une grande partie de ces histoires ne se raconte qu'au sein du groupe, entre semblables. L'association monacale ressemble, sur ce point, à l'organisation de la parenté. Le groupe des moines du temple Wengong formerait l'une des lignées du lignage⁴²

41. C'est souvent individuellement que les moines voyagent pour profiter de l'enseignement de différents maîtres mais aussi pour chercher des lieux de méditation propices à l'ascèse taoïste. Quand bon leur semble, ils quittent pour plusieurs jours, plusieurs mois ou années leur temple d'origine. Il leur arrive aussi d'effectuer, en groupe, des pèlerinages en des temples taoïstes, généralement à l'occasion de fêtes communautaires (anniversaire de la divinité principale du temple, inauguration de bâtiments fraîchement reconstruits, etc.). Ces rencontres sont avant tout des occasions d'échanger des connaissances.

42. Nous utilisons, dans cet article, les termes « lignage » et « clan » dans leur acception minimale relative à la reconnaissance de liens généalogiques, sans entrer dans des considérations d'exogamie, de territorialité, ni de totémisme. Il s'agit de groupes d'unifiliation dont les membres soit peuvent établir des liens généalogiques avec un ancêtre commun connu (le lignage), soit ne le peuvent pas car l'ancêtre commun est mythique (le clan) (selon les définitions de BOUJU 1991 : 152, et de COPET-ROUGIER 1991 : 421).

43. Nous nous permettons cette hypothèse en raison de l'assimilation que l'on peut également faire entre le groupe des moines et le groupe domestique : ils partagent une résidence, font portefeuille commun et héritent les uns des autres. En outre, ils font explicitement des emprunts au système de parenté, en commençant par sa terminologie (le développement de ce parallèle est l'objet de notre thèse).

44. Ce terme a été choisi en référence à ce qu'on appelle, en ethnologie, la « pseudo-parenté » c'est-à-dire les « relations sociales qui s'expriment en termes de parenté (de références ou d'adresse) sans pour autant résulter de liens de parenté effectivement reconnus (par la consanguinité ou le mariage) » (BONTE 1991 : 550).

45. Voir CHEN 1988, WANG Benyuan 1987, YAN 1991.

46. ZHONGGUO DAOJIAO XIEHUI, 1994.

47. Les Turbans jaunes sont les insurgés du grand soulèvement déclenché en l'an 182 partout où l'église des Maîtres célestes était implantée. Ils furent près de 360 000, reconnaissables au turban jaune dont ils étaient coiffés (d'où le sobriquet qui leur fut donné) à participer au mouvement messianique d'inspiration taoïste qui prit une telle extension que la dynastie des Han (de 206 av. J.-C. à 220 ap. J.-C.) s'épuisa dans sa répression et mourut exsangue (SCHIPPER 1982 : 22).

48. Cette dernière est aussi connue sous le nom de « religion des Cinq Boisseaux de riz » (*Wudoumi jiao*) en référence à l'impôt qu'elle prélevait sur ses terres (voir MASPERO 1971 : 95).

ayant pour ancêtre connu Wang Chongyang⁴³. Parce qu'il s'agit de non-parents, nous parlerons de pseudo-lignage⁴⁴.

Fidèles et moines du temple Wengong accordent parfois une origine encore plus ancienne que 1743 à leur temple et donc à leur groupe. Il semblerait que l'histoire du taoïsme supplante une fois encore l'histoire locale.

La fondation du temple autour des origines du taoïsme, au deuxième siècle

À Hanzhong, certains moines et fidèles se réclament d'une histoire plus ancienne encore que celle de l'apparition des monastères taoïstes (de l'obédience de la Perfection totale) et que celle de l'existence même de Han Yu. Ils soutiennent que le temple du quartier de Dongguan (le petit temple du Lieu devenu par la suite le temple Wengong, toujours appelé Pont-du-Moulin) date de la dynastie des Han (de 206 av. J.-C. à 220 ap. J.-C.). Il a en fait près de deux mille ans. Il remonte à l'installation des premiers Maîtres du Dao dans la région. Les guides touristiques (publiés dans les années 1980-1990 à Xian)⁴⁵ rappellent tous que la région de Hanzhong fut d'une importance notoire dans l'histoire du taoïsme et de la Chine : elle connut les débuts des Maîtres célestes (officiants civils) et est associée au célèbre Zhang Lu, petit-fils de Zhang Daoling (le premier d'entre eux). Dans le *Grand Dictionnaire du taoïsme*, compilé par l'Association taoïste de Chine⁴⁶ et précieusement conservé au temple, Zhang Lu apparaît comme l'un des derniers chefs des « Turbans jaunes » (*Huangjin*), auteurs, en 182 de notre ère, du mouvement de rébellion, inspiré du taoïsme, qui prit tellement d'ampleur qu'il réussit à mettre en péril la dynastie des Han⁴⁷. Vers 190, Zhang Lu organisa une petite principauté indépendante précisément autour de la ville de Hanzhong — la « Cité de Zhang Lu » (*Zhanglu cheng*) — et il y installa une véritable église avec une hiérarchie qui eut des pouvoirs à la fois spirituels et temporels⁴⁸. Le taoïsme est dès lors organisé et collectif. Il se distingue des petits groupes constitués par un maître et ses quelques disciples, sans véritables connexions entre eux, qui caractérisent le taoïsme philosophique et d'autres mouvements du taoïsme religieux⁴⁹. L'organisation populaire des Maîtres célestes en église à Hanzhong marqua un tournant dans l'histoire du taoïsme et la ville en reste le symbole. Cette histoire située, une fois encore, le taoïsme à l'articulation entre le

politique et le religieux et de ce fait participe à la résurgence actuelle des cultes.

Certains fidèles associent le temple Wengong à ce qui fait la fierté de la région, la principauté de Zhang Lu. Et pourtant, celle-ci ne se trouve pas dans Hanzhong même, mais dans le district de Mian. Il ne reste aujourd'hui quasiment aucun vestige sur l'emplacement de la principauté de Zhang Lu redevenue une simple colline dont les terres sont cultivées en terrasses.

Il n'existe aucun document sur la datation du petit temple du Lieu qui a précédé le temple Wengong. Mais il est, nous l'avons dit, situé au cœur de la vieille ville de Hanzhong. Et les moines et historiens locaux le disent très ancien. Dans la présentation du sanctuaire rédigée récemment (seul document écrit sur l'histoire du temple), ils sont toutefois ambivalents : s'ils ne font que peu de cas de ce petit temple du Lieu, ils indiquent que Zhang Lu y a séjourné. En d'autres termes, ce qui est à considérer comme l'histoire officielle du monastère atteste la venue du disciple de Zhang Daoling au Pont-du-Moulin. La communauté du temple — moines et fidèles — s'approprie ce personnage notable de l'histoire du taoïsme : l'aura de Zhang Lu, faire-valoir de la région, profite aussi au temple Wengong.

La question des origines du lieu saint est donc fondamentale. Elle explicite les transformations successives du culte rendu (le passage de l'anonyme dieu du Lieu à Han Yu) comme autant de strates donnant des valeurs et des sens différents au sanctuaire et s'additionnant pour former la tradition proprement dite du temple du quartier de Dongguan à Hanzhong. Elle établit un lien d'ancestralité entre les temples. La région compte ainsi un temple, qui fait sa fierté, dédié à un personnage plus ancien encore que Zhang Lu : son ancêtre Zhang Liang, ascendant de Zhang Daoling (huit générations avant lui). Il s'agit du temple Zhang Liang⁵⁰, érigé sur le mont Zibai (*Zibai shan*) à Liuba où il fit retraite⁵¹. Aujourd'hui en cours de reconstruction, il n'est plus habité et a été transformé en musée; l'Association taoïste du Shaanxi se bat pour le récupérer et y installer de nouveau des moines. Néanmoins, le temple Zhang Liang a plus de notoriété que le temple Wengong. Il est aussi plus grand et a abrité beaucoup plus de moines que celui de Hanzhong. Les histoires des temples se citent l'une l'autre. Par conséquent, le temple Wengong profite du prestige de son ancêtre et fait en retour écho de l'ancienneté de ce dernier pour aider à sa restitution à

49. KALTENMARK 1970 : 1225.

50. Zhang Liang était natif de Yu Zhou (préfecture de Kaifeng dans le Hunan). Quand son royaume d'origine tomba aux mains de la dynastie des Qin, il chercha, mais en vain, à venger son pays, puis se rangea sous le drapeau victorieux de Liu Bang, fondateur des Han qui renversa les Qin. Ce fut en récompense de ses services que le nouvel empereur, après son couronnement, lui décerna le titre de « duc » (*liuhou*). Zhang Liang renonça à la politique et partit en retraite (DORÉ 1916, IX : 526).

51. Zhang Lu aurait commencé à bâtir un temple consacré à Zhang Liang lorsqu'il installa sa principauté à Hanzhong. Pourtant, les auteurs des guides touristiques locaux s'accordent à dire que le temple tel qu'on l'entend aujourd'hui fut véritablement construit sous les Sui (589-618) (WANG Benyuan 1987 : 54-55). En 1850, il aurait été agrandi pour devenir le temple de très grande envergure qu'il a été jusqu'à la Révolution culturelle, lorsqu'il abritait plus de cent moines (CHEN 1988 : 124-125).

l'Association taoïste. Loin d'être en rivalité, les lieux saints taoïstes se valorisent mutuellement, ce qui leur permet notamment de récolter des fonds (en attirant, par exemple, les visiteurs ou en convainquant les municipalités) qui seront généralement redistribués au sein de l'Association taoïste.

Non loin de là, au sud de la ville de Xian (capitale de la province du Shaanxi), il est un autre temple que l'on dit encore plus ancien que la cité de Zhang Lu et que le temple Zhang Liang : le belvédère Louguan (*Louguan tai*) dédié à Laozi. Construit sous les Zhou (1121-256 av. J.-C.), c'est là que Laozi enseigna le *Livre de la Voie et de la Vertu*⁵². Le groupe des moines, qui se comptent ainsi parmi les Maîtres du Dao, se réclame des origines anciennes de ceux qui s'adonnaient à la « pensée taoïste » (*daojia*), prédécesseurs de ceux qui ont constitué le taoïsme en « religion taoïste » (*daojiao*) organisée. Le pseudo-lignage des moines, ayant pour ancêtre historique Wang Chongyang, s'inscrirait alors dans un ensemble encore plus vaste que l'on pourrait qualifier de pseudo-clanique avec pour ancêtre mythique Laozi et pour parents influents Zhang Liang et Zhang Lu.

L'histoire partagée est un moyen de cimenter une communauté religieuse, dispersée sur ce grand territoire qu'est la Chine. En outre, elle assure la pérennité du groupe par un développement spatio-temporel en chaîne calqué sur le modèle de la famille. Le lien d'ancestralité établi entre les temples sert, par ricochet, à la connexion de leurs moines qui se préoccupent de connaître les différentes pièces du puzzle historique, à plus forte raison quand il s'agit de pièces maîtresses, celles qui concernent les origines.

Les fondations des temples et des lignées de moines sont données comme les clés de l'organisation présente. Dans les années 1920, le temple Wengong a été considérablement agrandi. Pour les moines d'autrefois, cette transformation fait suite au comportement d'une femme atteinte de folie qui souilla une divinité. La communauté tout entière se cotisa alors pour réparer la faute commise et fit du temple Wengong un monastère taoïste de grande envergure. Les moines d'aujourd'hui expliquent, eux, que c'est un seigneur de guerre dont le vœu d'obtenir un enfant fut exaucé, qui contribua à l'agrandissement du sanctuaire⁵³. Pourtant, cette époque récente, à laquelle les uns comme les autres font référence, est considérée comme une phase intermédiaire nettement secondaire par rapport à la fondation du temple.

52. Voir WANG Shifo, 1993.

53. Les moines des deux époques ne s'accordent pas sur l'événement qui provoqua l'agrandissement du temple. Selon l'un des moines d'autrefois, une vieille femme atteinte de folie aurait un jour lavé l'une des statues dans la petite rivière sur laquelle était construit le sanctuaire. Des habitants du quartier l'auraient vue et, considérant que, par ce geste, elle avait très probablement offensé les dieux, ils avaient jugé nécessaire de reprendre en main le lieu saint, d'autant plus que des marchands et d'autres figures importantes y venaient souvent prier. Les moines d'aujourd'hui écrivent qu'en 1920 — neuvième année de la République — un seigneur de guerre, Wu Xintian, vint en garnison à Hanzhong. Lui et sa femme, fervents croyants, allèrent au temple Wengong présenter une requête aux divinités pour obtenir un enfant. Leur vœu fut exaucé. Le temple Wengong devint alors leur lieu de prédilection et ils contribuèrent à son extension par leurs offrandes mais aussi par l'énergie qu'ils déployèrent à agrandir le sanctuaire dont le prestige et les activités furent multipliés.

La mise en perspective historique du temple Wengong fait apparaître les différentes strates de culte mais aussi d'enseignement. Celles-ci se manifestent aujourd'hui dans les divers liens entremêlés que l'association du temple Wengong entretient avec celles des temples voisins : un lien cultuel avec le mont Taibai, exportateur du culte à Han Yu; un lien d'obédience avec le palais de Chongyang (dédié à Wang Chongyang, patriarche de la Perfection totale) et avec les grottes de la Porte du Dragon (point de départ de la propagation de ladite obédience); un lien relatif aux origines de la religion taoïste avec la principauté de Zhang Lu, au fondement de l'agrégation des Maîtres du Dao, et avec le belvédère Louguan, au commencement de la diffusion de la pensée de Laozi (le temple taoïste le plus ancien de la région et même de Chine); et un lien de transmission directe avec le mont Tiantai où demeure le moine Zhang Mingshan, maître du moine He Zhifa (supérieur du temple Wengong d'aujourd'hui). À ces liens historiques, qui sont autant de réseaux parcourus par les moines taoïstes et par les nombreux fidèles de la religion, s'ajoute un lien politique qui nous est apparu en filigrane des histoires anciennes du temple et qui transparaît encore plus clairement avec les événements récents.

Le caractère antique de la récente construction du monastère

L'histoire récente est matière à une autre mise en perspective du temple Wengong. Au ^{xx}e siècle, le temple a de nouveau été particulièrement influencé par les événements politiques du pays (de la lutte des communistes contre les nationalistes, interrompue par la guerre sino-japonaise, à la Révolution culturelle). Cette histoire est omniprésente dans la mémoire des acteurs sociaux dont les souvenirs peuvent remonter jusqu'aux premières décennies de ce siècle, lorsque le temple d'autrefois était en activité. La manière dont celui qui lui a succédé plus de trente ans plus tard est présenté et organisé intègre les vicissitudes consécutives à sa destruction d'une façon très particulière : les bâtiments neufs sont considérés comme antiques au point qu'il y aurait parfois une sorte de déni de cette longue rupture.

La fondation-réhabilitation du temple au début des années 1990

Les moines et les fidèles affirment en même temps (paradoxalement?), que le temple Wengong date de 1743 ou de l'Antiquité, et de 1993. Ils accordent une grande importance à l'histoire ancienne et parlent tous de la *réouverture* du temple. Pourtant, la date qui figure sur la plaque apposée au temple est 1993, ce que confirme une stèle fraîchement gravée⁵⁴. C'est bien à cette date que le bâtiment a été inauguré et donc que le temple a été ouvert. La plupart des moines qui s'y sont installés n'ont pas connu le temple Wengong du passé. Il en est de même pour un certain nombre de fidèles et en particulier pour les jeunes (nés après 1960) qui voient pour la première fois un temple taoïste s'établir dans la ville.

En 1958, le temple Wengong fut fermé. Démoli partiellement et réquisitionné par les autorités locales, il fut transformé en un ensemble de logements d'État. Les statues des divinités furent confisquées, les stèles brisées et le grand brûle-parfum, emblème du temple taoïste, détruit. Les pierres et le bois portant des inscriptions furent réutilisés par la population comme matériaux de construction des nouvelles maisons bâties sur le territoire du sanctuaire. Les moines quittèrent progressivement les lieux. Au début des années 1960, plusieurs familles vinrent s'y installer. Le territoire du temple fut restructuré. Les chambres des moines comme les salles de culte devinrent les domiciles de laïcs. L'explication donnée à cette destruction est toujours la même : la Grande Révolution culturelle. Il en est de même pour les autres temples taoïstes et, d'une manière générale, de l'ensemble des édifices religieux. Au cours des trois décennies qui ont suivi l'avènement du communisme en Chine, et en particulier de 1958 à 1978, les religions furent véritablement prohibées et combattues par le pouvoir en place. Au nom de la modernisation et du rejet des traditions, les pratiques et les croyances furent interdites tant sur le plan individuel — on n'avait plus le droit d'exprimer quelque croyance que ce soit ni de pratiquer ce que le gouvernement qualifiait de « superstitions » (*mixin*, littéralement « croyances égarées ») — que sur le plan collectif et social. Les édifices religieux furent rasés ou réquisitionnés, transformés en écoles, musées, casernes, prisons, usines, logements, bâtiments administratifs...⁵⁵ Les moines furent dispersés et reprirent pour la plupart une vie laïque.

54. Sur cette stèle figurent les noms des personnes qui ont contribué financièrement à la construction du temple en 1993. Il est fort probable qu'une seconde stèle soit érigée afin de rendre compte des constructions et destructions antérieures connues.

55. Il en fut ainsi de tous les cultes, y compris du confucianisme qui était autrefois la religion d'État, Confucius ayant compté au nom des premiers personnages précipités dans les poubelles de l'histoire.

La résurgence des cultes en Chine commença au début des années 1980 avec la libéralisation politique. À la suite des églises catholiques et protestantes, des mosquées et des temples bouddhistes, les temples taoïstes ont obtenu de se réorganiser. Le gouvernement a autorisé et contrôlé ce renouveau, en réaffectant aux temples leurs anciens territoires; il leur a permis d'exister en tolérant leurs activités et en les canalisant par le biais de l'Association taoïste. Cette organisation de moines et de fidèles, mise en place quelques années après l'arrivée des communistes au pouvoir mais presque aussitôt dissoute avec la prohibition du taoïsme, refait surface. Elle prend alors le rôle qui lui a été assigné à sa création : servir de relais entre l'État et les moines et fidèles du taoïsme et surtout maîtriser les anciens réseaux tissés entre les temples en les hiérarchisant et donc en tentant de les supplanter par un nouveau système de relations entre les temples⁵⁶.

Le temple Wengong est choisi conjointement par les moines et les autorités municipales et étatiques pour devenir le siège de l'Association taoïste de Hanzhong (*Hanzhong daojiao xiehui*) qui fédère l'ensemble des temples taoïstes de la région. Il est le seul des trois principaux temples taoïstes existant dans la ville avant la Révolution culturelle, à avoir été reconstruit. Il se distinguait de ses voisins en ce qu'il était l'unique monastère taoïste de la ville et le seul temple, dans les années 1980, susceptible de récupérer son territoire, les deux autres ayant fait place à des immeubles dont la destruction était plus problématique que celle des petites maisons qui avaient remplacé le temple Wengong.

Le moine Zhang Mingshan, qui est aujourd'hui un vieil homme, est à l'origine de la réédification du temple Wengong et de la nouvelle organisation du taoïsme de la région. C'est un personnage considéré aujourd'hui comme l'un des héros de la « résistance » durant la Révolution culturelle, ou plus exactement comme l'instigateur de la résurgence des cultes à Hanzhong. Ce centenaire habite un temple fort reclus, au sommet du mont Tiantai auquel on ne peut accéder qu'en empruntant, à pied, un petit sentier sinueux sur plusieurs kilomètres. Il vit dans des conditions extrêmement précaires, dans ce sanctuaire qui, à la différence des temples situés plus bas sur la montagne ou à plus forte raison dans la vallée, n'a ni eau ni électricité, alors qu'il détient l'un des plus importants trésors des temples de la région. Le moine Zhang Mingshan range dans sa robe les liasses de billets donnés par les fidèles qui lui rendent

56. L'Association taoïste de Chine (*Zhongguo daojiao xiehui*) est gérée à partir de la capitale : elle a son siège dans l'enceinte du temple des Nuages blancs de Pékin et chapeaute les branches provinciales de l'Association. Il existe ainsi une Association taoïste du Shaanxi (*Shaanxi daojiao xiehui*) installée à Xian au belvédère des Huit Immortels (*Baxian an*) qui a lui-même la charge de toutes les ramifications de l'organisation au niveau des « régions » (*diqu*) qui, à leur tour, gèrent les temples des différents « districts » (*xian*). Le président et le vice-président de la branche régionale de l'Association taoïste sont des moines du mont Tiantai alors que le secrétaire et le vice-secrétaire sont des moines du temple Wengong, le premier étant le supérieur du sanctuaire. L'Association taoïste de Hanzhong administre l'ensemble des temples de la région (qui porte le nom de sa préfecture : Hanzhong) à l'exception de ceux du district de Mian qui, depuis peu, ont leur propre Association placée directement sous la tutelle de l'autorité provinciale en raison de l'importance historique du lieu et du grand nombre de temples qu'il regroupe.

visite par milliers chaque mois. Pendant la Révolution culturelle, cet homme est resté seul dans son temple de la montagne au nord de l'agglomération de Hanzhong : il n'a pas renoncé à sa vie de moine même s'il a dû la dissimuler quelques années. Il est descendu chaque jour de sa montagne pour s'adonner aux travaux des champs (et suivre les prescriptions étatiques qui lui imposaient d'embrasser une autre profession), mais il n'a pas pour autant repris une vie laïque (ni ne s'est marié). Au début de la résurgence des cultes, des néophytes vinrent trouver le moine Zhang Mingshan dans sa montagne et devinrent ses disciples. Il les a répartis ensuite dans les différents temples à reconstruire. Ainsi il choisit le moine He Zhifa pour prendre la direction du temple Wengong, et le fit seconder par quatre autres de ses disciples. Le supérieur eut à son tour des disciples qui vinrent s'installer au monastère.

C'est à ce personnage charismatique que l'on attribue le renouveau de la tradition interrompue pendant de longues années. Fidèles et moines vénèrent cet homme dont la future divinisation est presque assurée en raison des mérites qu'il a accumulés, à moins qu'ils ne le considèrent comme « immortel ». Il redistribue l'intégralité des dons en argent qu'il reçoit aux différents temples de la région, gère et encourage leur reconstruction, comme il le fit pour le temple Wengong. C'est ensuite l'ensemble de la communauté des fidèles qui a pris en charge les travaux, apportant à son tour des contributions variables : de nombreuses petites sommes, et quelques dons plus importants, comme celui fait par un fabricant d'encens. On note aussi la venue, à deux reprises, d'un Chinois originaire de la ville de Hanzhong qui vit à Taiwan depuis la fuite du Kuo-mintang sur l'île, et qui a financé une grande partie des travaux du temple. Enfin, le grand temple taoïste de Hongkong, le belvédère des Pins-noirs (*Qingsong guan*) a offert de l'argent pour la reconstruction des temples de la province du Shaanxi et une partie a été reversée au temple Wengong de Hanzhong. L'État, pour maîtriser le phénomène, a supervisé l'implantation territoriale du temple.

C'est progressivement que le territoire du temple d'autrefois a été restitué aux moines d'aujourd'hui. Les locataires des logements d'État construits à l'intérieur de l'espace anciennement monastique ne sont pas partis du jour au lendemain. Ils ont co-existé avec les moines le temps de retrouver d'autres logements.

En 1994, une dizaine de familles occupaient le temple. En 1997, il en restait cinq. En 1998, elles avaient toutes quitté les lieux. Il a donc fallu un certain temps et probablement un peu d'argent aussi pour que le temple retourne des mains de la municipalité à celles des moines taoïstes. Cette période charnière a marqué le début d'une véritable mutation du lieu saint.

La mutation connue par le lieu saint

Au niveau des hommes, des dieux et des murs, le temple a connu nombre de transformations au regard de ce qu'il était avant la Révolution culturelle. La reconstruction en cours donne déjà une idée de ce que sera l'agencement futur du sanctuaire, lequel sera plus grand et plus influent que par le passé.

Les hommes du monastère

Les moines taoïstes classent le temple Wengong d'aujourd'hui, comme par le passé, dans la catégorie des « temples-du-fils-au-petit-fils » (*zisun miao*), autrement dit des « petits-temples » (*xiaomiao*), c'est-à-dire des monastères de modeste envergure qui acceptent les novices et dans lesquels le contrôle est monopolisé, de génération en génération, par une lignée de moines se perpétuant de maître à disciple⁵⁷. Cependant, les moines d'aujourd'hui ne sont ni les fils ni les petits-fils des moines d'autrefois.

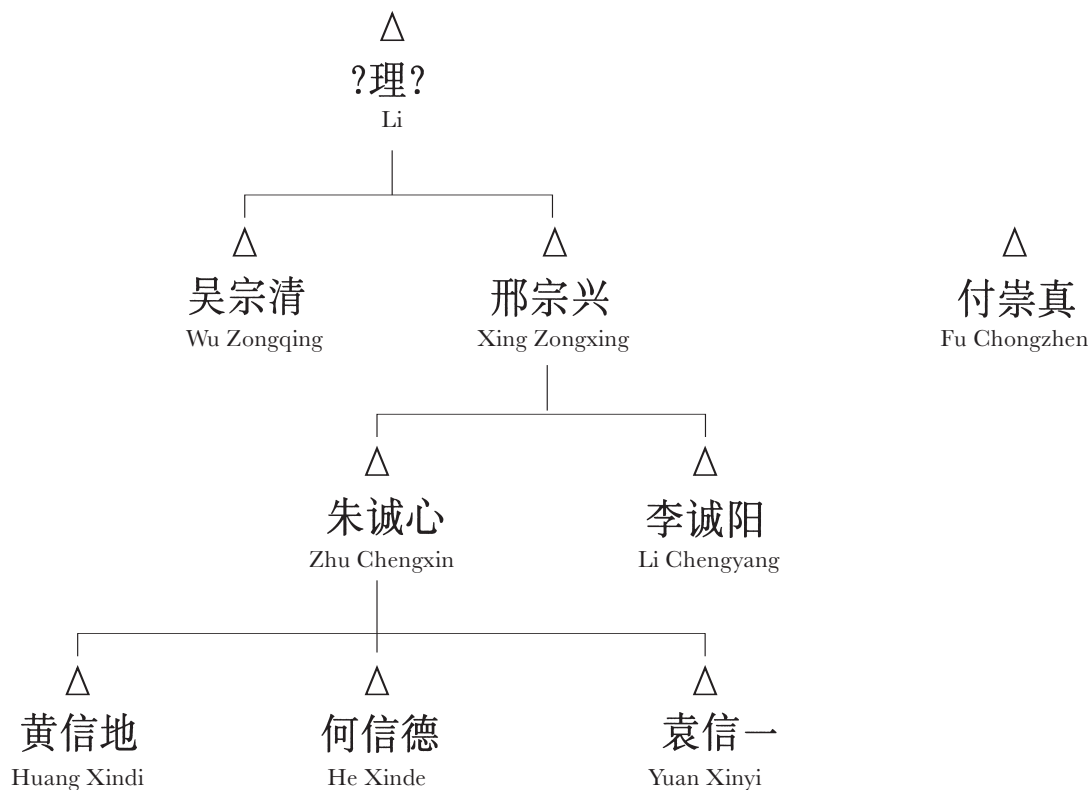
Les moines, au moment de la Libération de 1949, étaient au nombre de huit. Leur effectif était donc un peu moins important qu'il ne l'est aujourd'hui⁵⁸.

Précisons que le moine Fu Chongzhen, dont le nom personnel commence par *chong* et non par *zong*, était entré dans les ordres dans sa province natale, le Sichuan. Il n'était pas issu du même groupe d'enseignement que ses confrères du temple Wengong mais avait simplement choisi de vivre en ce temple. Cela explique qu'il ait une place à part dans la généalogie des moines du temple⁵⁹. Par ailleurs, il nous faut également noter que le temple d'autrefois ne comptait pas de moniale; la mixité n'étant pas autorisée dans les monastères taoïstes, les femmes logeaient dans un autre temple. Certains moines disent que la situation actuelle, due à la transition que connaît le taoïsme (qui est dans une phase de reconstruction matérielle et sociale), est provisoire.

57. Les temples-du-fils-au-petit-fils constituent la majorité des sanctuaires du pays. Cette catégorie s'oppose à celle des « temples-forêts » (*conglin*) également appelés « grands-temples » (*damiao*), monastères de grande envergure accueillant les moines de toute obédience mais pas les novices. Dans les années 1940, Yoshioka en recensait vingt-trois dans toute la Chine, dont quatre dans la province du Shaanxi (1989 : 230).

58. Le nombre des moines en 1949 est plus faible que ce qu'il a pu être par le passé : une quinzaine de moines cohabitaient au début des années 1940, et c'est le maximum qu'aurait abrité le sanctuaire.

59. Et cette position spécifique est renforcée par sa personnalité que l'on décrit comme hors du commun. Il est l'homme qui, rayonnant de santé, marche pieds nus l'hiver; il est celui qui sait ne se nourrir que de cailloux; il maîtrise les « arts rituels » (*fashu*) que l'on assimile à de la magie, etc.



L'étude des noms montre que les moines d'autrefois ne précèdent pas ceux d'aujourd'hui dans le poème mais qu'ils leur succèdent (ce qui ne correspond pas à leur ordre chronologique). Ils appartenaient aux 22^e, 23^e, 24^e et 25^e générations après Qiu Chuji alors que ceux d'aujourd'hui ne descendent du même homme qu'aux 20^e, 21^e, 22^e et 23^e générations. Il est donc manifeste — et cela est confirmé par les moines He Xinde et Yuan Xinyi, les deux derniers moines d'autrefois — qu'ils ne sont pas de la même lignée d'enseignement.

道德通玄静，真常守天清，一阳来夏本，合教永圆明。
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20

至理宗诚信，崇高嗣法兴，世景荣惟懋，希微衍自宁。
21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40...

Les moines d'aujourd'hui sont les descendants spirituels de la lignée de moines taoïstes propagée par le moine Zhang Mingshan, qui fut ordonné au mont Emei dans la province du Sichuan⁶⁰. Leurs prédécesseurs d'avant la Révolution culturelle descendaient, eux, d'une lignée de transmission de maître à disciple qui était arrivée à Hanzhong en 1743 et s'était développée au mont Taibai dans le Shaanxi. Ils n'entretenaient aucun lien privilégié avec les officiants des temples du mont Tiantai en bordure de la ville de Hanzhong, où vit actuellement le moine Zhang Mingshan. Autrement dit, alors que les moines d'autrefois se réclamaient d'une lignée d'enseignement venant du nord de Hanzhong, ceux d'aujourd'hui s'inscrivent dans une transmission en provenance du sud de la ville.

Au début des années 1950, trois générations de moines cohabitaient au temple. En 1958, on leur demanda de quitter le monastère. Sommés de cesser leurs activités religieuses, ils ne furent pas mis à la porte du temple du jour au lendemain. Ils durent reprendre une vie laïque et embrasser d'autres professions. Les moines Zhu Chengxin et Li Chengyang sont devenus paysans et le moine Huang Xindi est charpentier; les moines Xing Zongxing et He Xinde ont travaillé comme médecins tandis que le moine Yuan Xinyi a exercé l'acupuncture après avoir quitté la ville et passé quelques années au temple des Huit Immortels de Xian. Le moine Wu Zongqing est mort en 1953 et n'a donc pas eu à se reconverter. Quant au moine Fu Chongzhen, il aurait réussi, grâce à ses pouvoirs magiques exceptionnels évoqués précédemment, à fuir le pays : il serait parti à Hongkong dès 1955. Les moines se sont donc progressivement dispersés. Aucun n'est, à l'heure actuelle, revenu au temple Wengong de Hanzhong. Les plus âgés sont décédés et n'auront pas connu la résurgence des cultes. Ne survivent que deux des plus jeunes de l'époque qui, aujourd'hui, sont mariés et mènent une tout autre vie. Le temple Wengong est de même catégorie que par le passé, un temple-du-fils-au-petit-fils, et de la même obédience qu'autrefois (des descendants de Qiu Chuji). Il a, en revanche, changé de lignée de moines, la nouvelle lignée étant issue d'une autre ramification de la descendance de Qiu Chuji. C'est donc la « personnalité » du temple qui en a été changée, et ce d'autant plus que la transmission, au sein du taoïsme, se fait de maître à disciple. Les réseaux de transmission, comme le contenu de ce qui est transmis, diffèrent de ceux

60. Situé dans cette province contiguë à celle du Shaanxi, au sud de cette dernière, le mont Emei est un haut lieu du taoïsme et du bouddhisme. On dit à Hanzhong qu'il s'agit d'un lieu saint « historiquement » taoïste qui a été transformé, comme il se fait souvent en Chine, en lieu bouddhique. Toujours est-il qu'il abritait des temples taoïstes avant la Révolution culturelle et que les sanctuaires reconstruits depuis sont, jusqu'à présent, tous bouddhiques.

d'autrefois (le lien avec les temples du mont Tiantai, par exemple, est nouveau).

Les dieux du sanctuaire

Le sanctuaire conserve globalement son identité du point de vue des divinités qui y sont vénérées. Il demeure un temple dédié à Han Yu et on peut dire que cette divinité principale le singularise dans la région mais aussi à l'échelle du pays. Toutefois, les statues des divinités du mini-panthéon du temple sont disposées différemment. Leur agencement semble refléter fidèlement l'évolution du sanctuaire qui pourrait bien connaître un nouveau tournant. Le culte se transformerait cette fois sous la pression de l'Association taoïste.

Au moment de la Libération (1949), les principales divinités présentes au temple Wengong — c'est-à-dire celles à qui l'on consacrait une salle de culte⁶¹ — étaient Wengong (Han Yu), l'Empereur de Jade (*Yuhuang dadi*), le Roi des Remèdes (*Yaowang*), la Dame-qui-apporte-les-enfants (*Songzi niangniang*), les Dieux de la Félicité (*Xishen*), les Trois Purs (*Sanqing*), la Déesse de la Miséricorde (*Guanyin*), la Mère de la Terre (*Dimu*), le Splendide de la Littérature (*Wenchang*), le Mandarin transcendant (*Lingguan*). On précise que les Huit Immortels étaient logés dans le bâtiment de l'Empereur de Jade. Le sanctuaire est, nous l'avons dit, transformé dans son organisation. Il en va de même pour les effigies des divinités. Il semblerait même qu'une divinité absente du temple d'autrefois, le Seigneur du Ciel sombre (*Xuantian shangdi*), soit en train d'évincer l'ancienne divinité principale, Han Yu, ou du moins de prendre une importance certaine. La salle principale du premier bâtiment réédifié fut la sienne et il conserva cette place sur le devant de la scène jusqu'en 1998, date à laquelle un bâtiment fut construit pour Han Yu qui jusque-là siégeait, en divinité secondaire, au côté de Qiu Chuji (également nouveau au temple), dans la plus petite salle du premier bâtiment. Le Seigneur du Ciel sombre est une divinité exorciste qui chasse les « mauvais morts » (*huaigu*)⁶². Han Yu est une divinité peu répandue dans le pays et qui présente l'ambiguïté précédemment évoquée quant à son appartenance au taoïsme — le personnage historique étant un lettré confucéen —, alors que le Seigneur du Ciel sombre est un illustre dieu taoïste qui préside au très célèbre ensemble de temples taoïstes du mont Wudang (*Wudang shan*) dans la province du Hubei. On peut

61. Dans une salle consacrée à une divinité figurent souvent d'autres divinités acolytes. Ces dernières peuvent être des divinités de grande envergure dans le panthéon taoïste ou de moindre notoriété. Elles font aussi l'objet d'un culte (on célèbre leur anniversaire), mais elles demeurent moins importantes dans le mini-panthéon local.

62. Au sein des dieux chargés de s'occuper individuellement des hommes, le Seigneur du Ciel sombre, encore appelé Zhenwu, régit la partie septentrionale du ciel et du monde, ainsi que l'eau — l'un des cinq éléments.

penser qu'insérer cette dernière divinité dans le mini-panthéon local résulte de la volonté des moines d'afficher et d'affirmer clairement l'identité taoïste du temple Wengong. Dans le même processus, Qiu Chuji, l'instigateur de l'obédience monastique taoïste aujourd'hui la plus représentée en Chine (celle de la Porte du Dragon)⁶³ et qui ne figurait apparemment pas non plus dans le mini-panthéon d'autrefois (ou du moins pas en position prépondérante), se voit attribuer le second bâtiment reconstruit. Il en serait de même pour Zhang Tianshi, autrement dit Zhang Daoling (le premier des Maîtres célestes), présent parmi les dieux acolytes. Toute équivoque sur l'appartenance religieuse du temple serait ainsi levée.

Le temple Wengong est aujourd'hui le siège de l'Association taoïste de la région de Hanzhong et se doit de la représenter. Avoir choisi comme emblème taoïste une divinité spécialisée dans la chasse aux mauvais morts⁶⁴ n'est pas sans rappeler un des rôles traditionnels des moines taoïstes : aider au rappel des âmes de ces mauvais morts. Au sortir de la longue période révolutionnaire, nombre de mauvais morts continuent d'errer faute d'avoir pu être apaisés et transformés par les rituels ou les pratiques exorcistes d'officiants taoïstes (qui étaient interdits). Il est temps de se protéger de leurs influences néfastes. Le mini-panthéon du temple Wengong se serait ainsi agrandi en renforçant son identité taoïste par une nouvelle disposition des divinités sur le territoire du temple, par l'arrivée, ou du moins la mise en exergue de divinités typiques du taoïsme et par les rituels qui leur sont associés. Cette transformation nous semble relever à la fois du traditionalisme dont les moines font preuve en réponse à la prohibition rituelle passée et de la conception de la religion taoïste elle-même qui, de tout temps, se serait adaptée aux époques. Elle s'affirme comme en perpétuel mouvement, le mini-panthéon étant modulable au gré des demandes de la population ou des instances politiques. Consécutivement à cette mutation, le sanctuaire se voit inscrit dans de nouveaux réseaux de culte, celui des sanctuaires vénérant le Seigneur du Ciel sombre par exemple : il est en relation avec les temples du grand mont Wudang, au Hubei, ainsi qu'avec ceux du petit mont Wudang du Nord (*Bei Wudang shan*), au Shanxi. Du reste, d'un point de vue purement local, nous avons dit précédemment que le temple Wengong est avant tout le lieu saint du Pont-du-Moulin et que la plupart des fidèles (les pèlerins et

63. Qiu Chuji est aussi la divinité principale du très grand temple des Nuages blancs de Pékin qui a été édifié sur sa tombe et est devenu le siège national de l'Association taoïste.

64. La catégorie « mauvais morts » regroupe en Chine les morts de façon violente, accidentelle, de maladie, ou bien les orphelins ou les individus isolés qui n'ont pas de parent pour leur rendre le culte aux ancêtres ou encore ceux dont la famille assure mal ce culte.

même certains adeptes) ne connaissent pas les noms de toutes les divinités. S'ils n'ont pas perçu les modifications du minipanthéon, il se peut, en revanche, qu'ils suivent les moines dans les visites qu'ils feront aux temples de cette nouvelle strate de culte.

Les murs du temple

L'édifice religieux d'aujourd'hui a changé de configuration par rapport à celui d'autrefois (tel qu'il est décrit par les moines et les fidèles ayant connu le temple avant la Révolution culturelle). Il n'a pas été réédifié à l'identique en raison de destructions irremplaçables mais aussi de la volonté de le transformer. Le territoire est, comme tout territoire, « objectivement organisé »⁶⁵ par les moines (et les fidèles). La reconstruction se fonde sur le souvenir de ce qui a été détruit, sur ce qui a pu être sauvé, et aussi en fonction des moyens disponibles. Il est dans le même temps « culturellement inventé »; c'est dire qu'il est le produit d'un système de représentations. Les moines (et les fidèles) qui reconstruisent le temple doivent tenir compte de la nouvelle situation du terrain. Ils vont intervenir sur les composantes matérielles du milieu alors que la topographie du territoire a été transformée. La rivière qui traverse le temple dans sa partie sud passe aujourd'hui sous la terre alors qu'elle coulait autrefois à découvert. Auparavant, on entrait dans le temple par le porche en arcade d'un bâtiment au premier étage duquel était installée la salle de l'Empereur de Jade. Dans la continuité de cette galerie, se trouvait un pont, sous lequel coulait la rivière, qu'il fallait franchir pour arriver au second bâtiment, celui de l'autel dédié à Han Yu. La rivière était ainsi intégrée à l'architecture du sanctuaire. Une fidèle du temple raconte que ce cours d'eau faisait le charme et l'originalité du lieu saint auquel on pouvait arriver en barque. Lorsque le territoire a été transformé en un ensemble d'habitations, il a été restructuré : le cours d'eau a été enterré, et des maisons ont été bâties sur la nouvelle surface constructible. Les moines ont conservé cet aménagement qui leur a permis d'agrandir la surface de leur temple. Un nouveau bâtiment dédié à l'Empereur de Jade — haut de trois étages, il est beaucoup plus imposant que celui d'autrefois — est en cours d'édification sur la rivière devenue tellurienne. Devenu la plus haute construction du quartier de Dongguan et orné avec faste, il donne à lui seul une autre dimension au temple Wengong qui

65. Pour reprendre les termes d'André BOURGEOT 1991 : 704.



4 — *L'inscription sur pierre du nom du temple Wengong, seul vestige de la Révolution culturelle.*

s'impose dès lors avec plus de force que par le passé dans la vieille ville. Pour son édification, les moines ont investi plus de la moitié du budget total de la reconstruction.

Par ailleurs, les anciens bâtiments du temple étant encore occupés par leurs locataires lorsque les travaux ont commencé, il n'y avait pas moyen de reconstruire le sanctuaire à l'identique et sur son emplacement originel. La marge de manœuvre des moines était réduite à l'espace non occupé par les familles arrivées pendant la Révolution culturelle qui n'avaient pas encore été relogées. Il fallut commencer la reconstruction par l'arrière du temple, autrement dit sa partie nord — les temples ouvrant leur porte, suivant les préceptes de la géomancie chinoise, au

sud. La première bâtisse (celle de l'Empereur du Ciel sombre) fut érigée sur ce qui correspond aux toilettes du jardin du temple antérieur, dans la partie septentrionale de celui-ci. Il faut aussi prendre le temps de planifier la reconstruction : réunir des fonds, faire réaliser des plans, recruter les artisans connaissant l'architecture sacrée, etc. Il aura fallu quatre années pour ériger le premier bâtiment. Pour que le temple pût exister en tant que monastère et sanctuaire, un mur fut élevé autour du premier édifice et de son patio en 1993. Puis, petit à petit, la reconstruction s'est poursuivie, les logements d'État sont progressivement devenus propriété du temple. Le patio fut agrandi, deux bâtiments neufs remplacèrent une partie des maisons. Le grand pavillon dédié à l'Empereur de Jade est presque achevé et le mur provisoire s'est doucement déplacé pour en arriver aujourd'hui à délimiter un terrain plus grand que celui d'autrefois. Ce nouvel espace investi par la communauté socio-religieuse est tel que celle-ci se le représente : en expansion. Il s'agit donc bien d'une nouvelle fondation du temple, modifié dans son architecture et dans son idéologie.

La fondation du temple est associée, dans le vocabulaire chinois, à la « construction » (*jianzhu*) de l'édifice. Une nouvelle stèle en pierre recensant les donateurs a été gravée et sert à identifier le temple dans sa forme actuelle, avec le groupe des fidèles (adeptes et pèlerins) qui participent à son existence. Elle sera située, comme cela se fait toujours, devant le temple. Elle est appelée à durer (si elle n'est pas, un jour, de nouveau brisée pour faire cesser l'activité du temple), au même titre que l'inscription murale (des trois idéogrammes du nom du temple Wengong) avec sa frise sculptée qui a été sauvegardée. Les inscriptions sur bois des noms des salles de culte ou des « sentences parallèles » (*duilian*) entourant les portes sont neuves, les anciennes qui avaient survécu aux événements n'ayant pas été conservées. De nouvelles plaques ont été rédigées car les textes mêmes des inscriptions sont, pour certaines, différentes de ceux d'autrefois.

L'architecture du temple est en cours de transformation mais elle reste de conception taoïste dans ses plans, ses principes esthétiques et les techniques de construction et d'ornements qui sont employées. Les orientations prescrites par la géomancie sont respectées. Par exemple, la porte d'entrée s'ouvre toujours au sud — du nord viennent les influences néfastes : le vent

hivernal ou, comme autrefois, les Mongols... Aucune porte des salles des divinités ne s'ouvrira au nord et, à l'intérieur, les statues des divinités feront généralement face à la porte. La construction des bâtiments se fait sur le modèle traditionnel qui est à l'œuvre dans tous les temples taoïstes : les toits en hironnelle sont peints au-dessous de couleurs vives et ornés de sculptures d'animaux en bois ; on trouvera toujours les salles de culte, les chambres des moines, une cuisine, un réfectoire qui tient lieu de salle de réunion, un magasin (d'encens, de bougies, etc.). Les bâtiments sont disposés autour de patios dans lesquels sont installés des brûle-parfums, des troncs pour recueillir les dons des fidèles, et éventuellement des bancs. L'ensemble est circonscrit dans une enceinte (un mur de pierre) qui le sépare de l'extérieur. Les ouvriers chargés des travaux sont présentés comme des spécialistes de l'architecture taoïste.

Finalement on assiste à l'avènement d'une nouvelle période qui se situe dans la continuité de la précédente tout en la transformant. Mais si l'organisation du temple peut être partiellement modifiée (la rivière n'est plus apparente), si les salles de cultes peuvent être permutées (le bâtiment à Han Yu n'est pas immédiatement derrière celui de l'Empereur de Jade), si l'échelle même du temple est augmentée (le nouveau est plus grand que par le passé), en revanche les règles de base sont respectées et confèrent au temple son identité taoïste. On parle même d'immuabilité architecturale.

Un vestige du passé flambant neuf

Le temple Wengong n'a plus, nous l'avons vu, la même configuration qu'autrefois, mais il relève toujours de l'architecture et de la géomancie taoïste et s'élève sur le territoire qui lui a donné son nom de Pont-du-Moulin. Le mini-panthéon local a été modifié par l'apparition du Seigneur du Ciel sombre et une légère éviction de Han Yu, toutefois maintenu divinité éponyme du sanctuaire. Les moines ne sont plus de la même lignée que ceux d'autrefois. Ils ont reçu une autre formation et s'inscrivent dans de nouveaux réseaux, mais ils sont toujours des descendants de Qiu Chuji et de Wang Chongyang. Du point de vue des moines, c'est la ressemblance du temple avec celui du passé qui prévaut. C'est dans la continuité du temple d'autrefois que s'inscrit avant tout le temple d'aujourd'hui en dépit (ou par le

fait même) de ses transformations. De notre point de vue d'ethnologue, « il ne s'agit pas — pour reprendre les termes de Raymond Jamous (1996 : 99) — de choisir entre continuité ou discontinuité, entre permanence ou changement, et plus globalement entre répétition et périodicité », mais de comprendre, par exemple, les différents registres de liens que les moines font entre le présent et le passé.

Alors qu'il fut proscrit et rasé il y a à peine quarante ans, le temple Wengong est aujourd'hui présenté comme un « site remarquable », un « monument célèbre » (*mingsheng*), valorisé tant par la ville que par la région et même la province. Source de prestige, il figure désormais dans les guides de voyage, au titre d'attraction touristique, au sens où on l'entend en Chine, c'est-à-dire qui relève du tourisme-pèlerinage très pratiqué par les Chinois dans leur propre pays. Son identité taoïste est soulignée et associée à ce qui fait la fierté de Hanzhong, à savoir avoir connu les débuts du taoïsme, comme le souligne une phrase que l'on entend souvent dans la région : « Hanzhong, c'est le lieu d'origine de la religion taoïste en Chine »⁶⁶. Appartenir au berceau du taoïsme est aujourd'hui une source de notoriété pour la ville et sert à renforcer l'image du temple. En d'autres termes, les mêmes arguments utilisés autrefois pour le détruire, sont avancés pour le magnifier et pour attirer les visiteurs (donateurs) et les fonds nécessaires aux travaux de reconstruction.

Bien que rasé et remplacé par des logements d'État, le temple Wengong aurait en fait continué à exister pendant la Révolution culturelle, non que des fidèles ou des moines soient revenus y rendre un culte (c'était bien trop dangereux), mais parce que, dans les mémoires, le territoire appartenait toujours au temple. On observe ce phénomène au sujet des anciens temples qui n'ont pas été reconstruits, mais dont les emplacements sont demeurés des lieux saints. La colline sur laquelle, il y a plus de deux mille ans, Zhang Lu a installé sa principauté, est ainsi restée la Cité de Zhang Lu alors qu'elle n'est plus aujourd'hui recouverte que de cultures céréalières en terrasses. De même, des fidèles du temple Wengong nous ont emmené visiter le temple des Murs et des Fossés (*Chenghuang miao*) de la ville de Hanzhong, qui, supplanté par les logements des employés du journal « Le Quotidien de Hanzhong » (*Hanzhong ribao*), n'a laissé aucune trace matérielle. Ils nous ont ensuite conduit au

66. *Hanzhong shi zhongguo daojiao fayuanji*.



5 — *La reconstruction du temple :
raser et bâtir à nouveau.*

temple Tianshi (*Tianshi miao*) dédié au premier Maître céleste, Zhang Daoling; il n'en subsiste qu'un mur orné de céramique (sur lequel figurent deux dragons) : l'ancien temple a cédé la place à un grand immeuble d'habitations. Ces lieux sont donc toujours présentés et pensés comme des lieux saints, alors même que les temples ne seront apparemment jamais réédifiés étant donné les constructions qui leur ont été substituées.

Le temple Wengong a eu la chance d'avoir été remplacé par de petites habitations individuelles et non par un immeuble car il aurait été alors plus difficile d'en récupérer le territoire. On peut pourtant supposer que, si tel n'avait pas été le cas, il aurait tout de même continué à exister aux yeux des fidèles au point

d'être toujours visité comme le sont le temple des Murs et des Fossés et le temple Tianshi. Brigitte Bapandier Berthier rappelle à quel point le langage dénie la réalité moderne au profit de la mémoire de ce qui fut jadis et où s'affrontent une « carte réelle » du lieu et une « carte de mémoire ». « Ainsi, dans certains lieux où les temples ont été récemment violemment détruits et remplacés par d'autres constructions, les gens conduisent aujourd'hui volontiers le visiteur devant un hôpital, une école, une usine, et déclarent "Voici le temple", comme si l'existence même de ces nouveaux bâtiments était, à leurs yeux, dénuée de toute réalité » (1996a : 101-102). Cette façon de penser les temples au-delà de leur matérialité est centrale dans la manière dont les moines taoïstes, les fidèles et peut-être tout simplement les Chinois perçoivent les lieux saints, les monuments historiques et, plus généralement, leur relation au passé, à l'histoire et au temps qui s'écoule.

La façon de reconstruire le temple Wengong rappelle la manière dont a été restaurée « la première unité-clé de la sauvegarde du patrimoine culturel du Shaanxi »⁶⁷ : la « terrasse des Anciens Han » (*Guhan tai*). Il s'agit des « ruines » (*yizhi*) du palais du grand Liu Bang qui a fondé la dynastie des Han. Ce monument abrite aujourd'hui le musée de la Ville de Hanzhong⁶⁸. Le terme, *wenwu*, que nous avons traduit par « patrimoine culturel » est à entendre dans le sens de « relique historique ». Or il se trouve qu'en matière de relique, c'est un bâtiment flamboyant neuf qui est présenté ! En effet, alors qu'une partie du palais — une maison — avait survécu à la Révolution culturelle, la restauration du « patrimoine culturel » a consisté à la raser et à la reconstruire à l'identique mais avec des matériaux nouveaux. Nous avons visité l'ancienne bâtisse en 1993. Elle a été fermée deux années pour restauration. C'est un tout nouveau bâtiment qui a été dévoilé lors de l'inauguration. L'édifice conserve l'architecture exacte, les dimensions, les matériaux et les couleurs de son prédécesseur qui ont retrouvé leur éclat d'origine : le vieux est remplacé par du neuf. Les ruines ne sont pas des débris de l'ancien bâtiment (comme le signifierait le terme français) mais bien la copie exacte de l'ancien bâtiment dont on a relevé les plans avant de le détruire. On considère ainsi à Hanzhong que l'édifice a été « sauvegardé » (*baohu*). C'est la reconstruction forcément moderne du palais antique qui fait figure de relique historique. La demeure impériale est

67. *Shanxi sheng zhongdian wenwu baohu danwei zhi yi*, CHEN 1983 : 8.

68. *Hanzhong shi bowuguan*.

considérée comme authentique et patrimoniale non pas par sa matérialité mais par les principes qui ont guidé sa construction et par le lieu où elle est édifiée.

Sur le même schéma, bien qu'intégralement reconstruit au début des années 1990 au moyen de matériaux neufs, le temple est présenté comme parfaitement « antique » (*gulao de*), comme un « vestige du passé » (*guyi*). Les moines ne cherchent pas aujourd'hui à récupérer ce qu'ils pourraient encore retrouver du temple d'avant. Ils conserveront peut-être seulement une inscription murale : le nom du temple gravé sur pierre d'un graphisme recherché — les idéogrammes sont inscrits dans des cercles — et la frise sculptée qui l'entoure. L'avenir nous le dira. Mais le reste sera, comme les anciens panneaux en bois portant les noms de divinités, recyclé pour servir à la fabrication des toits ou des murs des bâtiments neufs.

Le temple est considéré comme un vestige du passé sans pour autant être fossilisé. Après que toute activité y eut cessé pendant une trentaine d'années, des moines, d'une nouvelle tradition, s'y installent. Néanmoins, aux yeux des habitants qui ont connu le temple Wengong par le passé, celui-ci a continué à exister pendant la Révolution culturelle au-delà de sa matérialité et de ses moines. De la même façon, le temple des Murs et des Fossés et le temple Tianshi perdurent au-delà des immeubles qui ont pris leur place. Le souvenir de ces lieux saints s'est transmis de génération en génération. Si bien qu'on parle aujourd'hui du bâtiment flambant neuf comme d'un vieux temple. Et pourtant le temple n'a pas la même apparence qu'autrefois et il ne fait pas vieux. En outre, il est construit principalement de bois, ce qui suppose de fréquentes restaurations. C'est donc que l'éternité n'est pas dans les murs. On retrouve là l'analyse de Simon Leys qui fait référence à Victor Segalen pour expliquer ce phénomène : si les Chinois détruisent ainsi les vestiges du passé, c'est qu'ils considèrent qu'il faut céder à l'impact du temps pour mieux l'infléchir et le neutraliser⁶⁹. Si l'architecture chinoise est faite de matériaux périssables (constatation technique), c'est que l'éternité ne doit pas habiter l'architecture, mais l'architecte (conclusion philosophique). L'immortalité consiste à imposer sa vertu, ses actions et ses paroles de façon qu'elles survivent auprès de la postérité. Elle est ainsi conférée par l'histoire (1987 : 453)⁷⁰. Le temple Wengong ne peut être réduit au caractère récent de son édifice. Ses noms et sa tradition ancienne en

69. Convaincu de la pertinence de l'intuition poétique de Victor Segalen, Simon LEYS en commente le poème en prose, « Aux dix mille années », écrit en 1912, extrait du recueil *Stèles* : « Les Chinois ont compris que “rien d'immortel n'échappe aux dents affamées des âges”. » Aussi « la nature transitoire du monument est comme une offrande faite à “la voracité du temps” et c'est au prix de ce sacrifice que le constructeur assure la permanence de son dessein spirituel » (1987 : 449).

70. Simon LEYS s'interroge sur l'omniprésence spirituelle du passé en Chine conjointement à sa monumentale absence et sur la question de la destruction périodique de l'héritage du passé qui semble avoir marqué toute l'histoire de ce pays. Il note que « le passé [des Chinois] était un passé de mots et non de pierres. [...] la civilisation chinoise semble-t-il n'a jamais considéré que son histoire était violée ou spoliée quand ses monuments historiques venaient à s'effondrer ou à brûler : il suffisait qu'ils puissent être remplacés ou réparés de façon à exercer de nouveau leur fonction » (1987 : 456). La permanence de la tradition chinoise est celle des noms recouvrant la nature changeante de son contenu.

font un monument antique. D'une manière plus générale, on peut parler en Chine d'un véritable culte au passé, au-delà des restaurations modernes. Cette conscience aiguë de l'histoire et la valorisation de l'ancienneté entretiennent la difficulté rencontrée par l'ethnologue sinisant dont le lot est d'avoir trop d'histoire.

On peut alors penser que l'Histoire, à laquelle les moines et fidèles font référence, est « transformation » (*bianhua*), au sens taoïste du terme, c'est-à-dire un principe immanent aux êtres et aux choses, que l'on sait donc trouver à l'intérieur de soi et que l'on doit cultiver pour avancer dans la quête de la « longue vie » (*changsheng*), de la « voie » (*dao*) de l'immortalité. La transformation du corps et de ses composantes (le souffle vital, les essences et l'esprit) mène à l'immortalité (que les moines taoïstes recherchent activement)⁷¹. Les histoires attribuées au temple Wengong l'inscrivent dans un processus de perpétuelle transformation. Elles permettent au territoire du temple de rester sien, même s'il est réutilisé par d'autres. Il conserve ses anciens noms qui sont encore sur toutes les lèvres mais qui acquièrent des significations bien éloignées de leurs significations originelles. Dans cette perspective — en reprenant les termes de Marshall Sahlins (1989 : 144) —, la « transformation [du temple] est un mode de sa reproduction ». Autrement dit, le temple allie à la fois changements et perpétuation du passé et de la tradition.

L'importance que les moines et les fidèles accordent à l'ancienneté du temple, présentée dans la première partie de cet article, va alors de pair avec la nécessaire continuation de l'obédience monastique taoïste qui se pose au-delà des intermittences de la matérialité du monastère et qui se perpétue sur un mode cyclique : une fois le poème (qui sert à la construction des noms des moines) achevé, on le recommence au début. Cette conception de la temporalité rejoint ici la perception chinoise du temps qui se compte en boucle, le calendrier traditionnel relevant d'un cycle sexagésimal.

On peut aussi parler d'un territoire sacré qui sublime un territoire réel. Rappelons que, d'une manière générale, chaque changement de dynastie en Chine a entraîné des destructions massives de tous types de monuments. À cet égard, l'importante résurgence des cultes, depuis le début des années 1980, s'inscrit dans une histoire répétitive. Si on replace la Révolution culturelle dans un contexte plus global, elle apparaît, sur le long

71. Ces définitions (simplifiées pour notre propos) de l'immortalité et de la transformation sont celles des moines de Hanzhong.



6 — *Le mur qui vaut pour le temple Tianshi à Hanzhong, coincé entre deux immeubles au fond d'une arrière-cour.*

terme, comme la dernière en date des manifestations de ce que Simon Leys qualifie de phénomène de « table rase », d'icône-clasme qui aurait été récurrent tout au long de l'histoire de la civilisation chinoise (1987 : 448). L'État chinois a fréquemment manifesté de l'hostilité à l'égard de la religion et notamment du taoïsme. Dès le II^e siècle avant notre ère, la tradition confucianiste devient idéologie d'État et le taoïsme se voit relégué au rang des religions non officielles. Il y restera jusqu'à nos jours, à l'exception des quelques périodes au cours desquelles il bénéficiera de la faveur impériale — en particulier sous les Tang et les Song. Le taoïsme restera pourtant ancré dans les structures locales et continuera à constituer l'organisation liturgique du pays tout entier. Il connaîtra des destructions dont il se relèvera en se modifiant chaque fois⁷². Ainsi, les moines et les fidèles du temple Wengong jouent de leur(s) histoire(s), qu'ils écrivent et réécrivent à leur manière pour ajuster leur territoire sacré au territoire réel (politique) qui leur est alloué par la municipalité.

*

* *

À Hanzhong, le temple Wengong est toujours appelé par le toponyme du Pont-du-Moulin même s'il n'y a plus ni moulin, ni pont à ses côtés. C'est aussi un sanctuaire dédié à Han Yu et un monastère lié à l'obédience créée par Qiu Chuji. Dans un autre registre encore, c'est un édifice religieux qui, après avoir été détruit et proscrit pendant une trentaine d'années, resurgit. Il est en cours de reconstruction. Les moines et les fidèles explicitent les différentes facettes de leur temple par l'Histoire que chacun fait parler à sa manière et que, eux, considèrent comme prééminente. Lues comme autant d'histoires conférées au temple, elles deviennent sujets d'étude pour l'ethnologue dans toute leur complexité et leurs éventuelles contradictions. Elles ne servent pas à expliquer le présent mais à étudier les représentations et les pratiques véhiculées par les différents récits de fondation. Dans ce sens, le présent se perçoit comme l'une de ces multiples histoires. Le temple est aujourd'hui dans une situation exceptionnelle de changement induite par la période post-révolutionnaire. Simultanément, il se conforme à la tradition qui l'inscrit dans un processus de transformation perpétuelle.

72. Sur l'histoire du taoïsme, voir notamment KALTENMARK 1970, ROBINET 1991.

Ces manières de recourir à l'Histoire et de la réécrire mettent en scène les relations entre les moines du temple Wengong, entre les moines de différents temples, entre les moines et les Maîtres du Dao séculiers, entre les moines et les fidèles, entre ceux du temple Wengong et les moines d'ailleurs... mais aussi entre les habitants et visiteurs du temple et le voisinage, les instances politiques (l'État et la municipalité), et les autres communautés religieuses (notamment les bouddhistes). En filigrane, nous lisons un certain nombre d'éléments qui servent aux moines taoïstes à se définir, à s'organiser et à (ré)inscrire leur temple, physiquement et socialement, dans l'ancien territoire nouvellement investi.

De ces histoires émane une valorisation de l'ancienneté qui nous renvoie à la conception taoïste de la vie et de la mort, selon laquelle l'essentiel est d'obtenir la longue vie. La profondeur historique, conférée au temple Wengong, est l'expression de la longévité du groupe des moines taoïstes (au sens large, c'est-à-dire, au-delà du local, au niveau national) et du temple qui, par ses cycles signifiants et ses strates d'événements entremêlées, parvient à durer en s'améliorant (il s'est agrandi et enrichi au gré de transformations successives). Elle est garante du vécu commun des moines, de l'accumulation de leurs connaissances et de l'élaboration des pratiques qui fondent aujourd'hui la quête de l'immortalité à laquelle ils s'adonnent. De plus, l'érudition faisant partie de l'ascèse, les histoires passées et leurs exégèses contribuent à nourrir ce bagage de savoirs qui se transmet, dans le temps, entre moines. Ceux-ci compilent l'histoire taoïste et ils disent n'en dévoiler qu'une partie. La face cachée de l'histoire contient des clés ouvrant certaines portes de la longue vie, alors que sa face montrée permet d'identifier et de circonscrire le groupe, les frontières entre le cercle monacal et le reste de la société étant nécessaires à la préservation de ces secrets.

Les moines ont ainsi leur propre histoire taoïste par laquelle ils se situent dans la continuité d'un ancêtre réel (Qiu Chuji) et d'un ancêtre mythique (Laozi). Ils marquent même cette descendance spirituelle dans les noms personnels des moines. Au temple Wengong, les moines d'aujourd'hui n'appartiennent pas à la même lignée que ceux d'autrefois et pourtant ils n'ont pas repris le poème, qui retrace le lien générationnel, au début mais là où il s'était arrêté ailleurs; ils ont repris une autre lignée. Ils ont reçu l'enseignement qui assure la transmission des savoirs et

des savoir-faire depuis Laozi et, de ce fait, ils sont à même de pérenniser leur obédience en résistant à l'ingérence de l'État dans les affaires religieuses. L'association (au sens ethnologique du terme) des moines taoïstes transcende en les intégrant les événements politiques et communautaires. Parallèlement, cette même histoire taoïste est réutilisée par la municipalité pour tirer profit de la présence du temple sur son territoire (en jouant de la proximité entre le pèlerinage et le tourisme en Chine). Elle est ainsi un atout de poids dans l'articulation du taoïsme et du pouvoir en place.

Le temple Wengong a tissé des réseaux (entremêlés les uns aux autres) qui ne sont pas les mêmes qu'autrefois. Il entretient des relations avec de nouveaux temples taoïstes qu'il ne côtoyait pas par le passé, tout en conservant les liens d'antan. Il nous faut lire les registres de relations historiques entre les temples comme une série de calques qui, lorsqu'on les superpose, donnent un certain dessin ; celui-ci se transforme en permanence puisque les calques évoluent constamment.

La reconstruction après la Révolution culturelle et l'évolution qui préside à cette reconstruction sont révélatrices de la façon dont les moines (les Chinois?) perçoivent l'objet antique qui peut (et même doit) être refait à neuf car il est matériellement en mutation. Il reste néanmoins, du point de vue de l'essence, en continuité avec le passé. Se lit ainsi une certaine perception du lieu saint dont l'assise spatiale dépasse l'ordre du visible et du présent. C'est l'histoire taoïste du temple qui prévaut, à la manière des êtres humains dont seul le souvenir parvient à la postérité alors que le corps est périssable. En d'autres termes, ce n'est pas le monument d'époque qui perpétue la mémoire du passé mais la chaîne ininterrompue de transmission des savoirs entre les hommes. Cette pluralité historique exprime ainsi une temporalité qui prend plusieurs formes : elle relève à la fois d'une certaine linéarité (depuis Laozi), d'un processus cyclique (le poème étant appelé à se répéter, les grandes lignées se posent comme récurrentes) et d'un éternel présent (au-delà de la transformation des formes). Dans cette perspective, ce que nous avons signalé comme un « trop d'histoire(s) » est constitutif de la vie *entre soi* des moines taoïstes qui, avec leurs propres repères spatio-temporels (concordant souvent avec ceux du reste de la population), sont installés au cœur de la société, dans le temple taoïste, lieu de mémoire et de transmission.

BIBLIOGRAPHIE

1. *Ouvrages en langue chinoise*

CHEN Xianyuan

- 1983 *Hanzhong diqu mingsheng guji* « Vestiges du passé et sites historiques de la région de Hanzhong », *Shaanxi sheng Hanzhong diqu wenhua wenwu ju bian* [Volume du bureau des personnages culturels de la région de Hanzhong de la province du Shaanxi] (Xian, Shaanxi renmin meishu chubanshe).

HANZHONG DAOJIAO XIEHUI « Association taoïste de Hanzhong »

- 1993 *Hanzhong daojiao de chujing* « L'état du taoïsme de Hanzhong ».
1994 *Hanzhongshi Wengong ci daoguan fuxing jianjieji* « Brève introduction à la reconstruction du temple Wengong de la ville de Hanzhong ».

Hanzhong dizhi « Monographie locale de Hanzhong »

- 1544 Dynastie des Ming.
1656 Dynastie des Qing.

HAO Wenjie et ZHANG Dingya

- 1990 *Zhangliang yu Zhangliang miao chuanshuo* « Légendes de Zhangliang et du temple Zhangliang », *Xiuzhen shaanxi mingsheng gushi congshu* [Collection de petits livres de poche sur les légendes des sites historiques du Shaanxi] (Xian, Shaanxi renmin meishu chubanshe).

LONGXIAN ZHENGXIE WENSHIBAN « Salle de la culture et des archives du bureau politique de Longxian »,
s. d. (Longxian, Longxian yinhua chang).

MA Shutian

- 1992 *Quanxiang zhongguo sanbai shen* « Portrait complet de trois cents divinités chinoises » (Nanchang, Jiangxi meishu chubanshe).

Shaanxi sheng ditu ce « Atlas de la province du Shaanxi »

- 1992 (Xian ditu chubanshe).

WANG Benyuan

- 1987 *Hanzhong mingsheng quan* (Xian, Shaanxi renmin meishu chubanshe).

WANG Shifo

- 1993 *Louguan dao yuanliu kao* « Étude historique de la voie de Louguan » (Xian, Shaanxi renmin meishu chubanshe).

YAN Zongyue

- 1991 *Shaanxi fengjing mingsheng* « Paysages et sites historiques du Shaanxi » (Xian, Xian ditu chubanshe chuban).

ZHONGGUO DAOJIAO XIEHUI (Association taoïste de Chine) et SUZHOU DAOJIAO XIEHUI (Association taoïste de Suzhou)

- 1994 *Daojiao dacidian* « Grand Dictionnaire du taoïsme » (Pékin, Huafu chubanshe).

ZHU Yueli

- 1992 *Daojiao yaoji gailun* « Introduction aux registres essentiels de la religion taoïste » (Pékin, Beijing yanshan chubanshe).
- 1993 *Daojiao dawen* « Réponse aux questions sur le taoïsme » (Pékin, Huafu chubanshe).

2. Ouvrages en langues occidentales

ALLETON, Viviane

- 1993 *Les Chinois et la passion des noms* (Paris, Aubier).

BAPTANDIER BERTHIER, Brigitte

- 1989 Du bon usage des mythes en Chine, avant et après la révolution culturelle, *Cahiers de littérature orale*, 26 : 37-59.
- 1996a Pratiques de la mémoire en Chine : les dieux des murs et des fossés de Puxi et Hanjiang, in *Genèses*, 23 (Paris, Éditions Belin) : 100-124.
- 1996b The Lady Linshui. How a woman became a goddess, in M. Shahar et R. Weller (éd.), *Unruly Gods. Divinity and society in China* (Hawai'i, University of Hawai'i Press) : 105-150.

BONTE, Pierre

- 1991 « La pseudo-parenté », in P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris, Presses universitaires de France) : 550-552.

BOJU, Jacky

- 1991 « Lignage », in P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris, Presses universitaires de France) : 421-422.

BOURGEOU, André

- 1991 « Territoire », in P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris, Presses universitaires de France) : 704-705.

COPET-ROUGIER, Élisabeth

- 1991 « Clan », in P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris, Presses universitaires de France) : 152-153.

DEAN, Kenneth

- 1993 *Taoist Ritual and Popular Cults of South-East China* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press).

DEMIÉVILLE, Paul

- 1970 Le bouddhisme chinois, in H. Puech (éd.), *Histoire des religions* (Paris, Gallimard) [Encyclopédie de La Pléiade].

DESPEUX, Catherine

- 1990 *Immortelles de la Chine ancienne; taoïsme et alchimie féminine* (Puisseaux, Pardès) [Destins de femmes].

- DOMENACH, Jean-Luc, et RICHER, Philippe
 1995 *La Chine*. Tome I : 1949-1971; tome II : De 1971 à nos jours (Paris, Le Seuil) [Points].
- DORÉ, Père Henri S. J.
 1916 *Recherches sur les superstitions en Chine* (Hong-Kong, You-Feng).
- ESPOSITO, Monica
 1993 *La Porte du Dragon. L'École Longmen du mont Jingai et ses pratiques alchimiques d'après le Daozang xubian (suite du Canon taoïste)*, thèse de doctorat, Université de Paris VII.
- FENG Hanyi
 1937 *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., Harvard University Press).
- GERNET, Jacques
 1990 *Le monde chinois* (Paris, Armand Colin).
- GOOSSAERT, Vincent
 1997 *La création du taoïsme moderne, l'ordre Quanzhen*, thèse de doctorat, EPHE, Paris.
- GOUDINEAU, Yves
 1993 Une vérification expérimentale dans la Chine de 1912, *Gradhiva* (Paris), 14 : 95-112.
- GRANET, Marcel
 [1926] 1994 *Danses et légendes dans la Chine ancienne* (Paris, Presses universitaires de France) [coll. Orientales].
- HERROU, Adeline
 1995 « Étude d'un culte populaire au Shaanxi : la religion en Chine aujourd'hui », mémoire de maîtrise, Université de Paris X, Nanterre.
- JAMOUS, Raymond
 1996 Royauté et tribus. Questions de périodisation et de répétition dans l'histoire du Maroc, *Anthropologie et histoire, réflexion sur cinq continents*, numéro 17 d'*Ateliers* (Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative) : 97-106.
- KALTENMARK, Max
 1970 Le taoïsme religieux, in H. Puech (éd.), *Histoire des religions* (Paris, Gallimard), I : 1216-1248 [Encyclopédie de La Pléiade].
- LENCLUD, Gérard
 1992 Le grand partage ou la tentation ethnologique, in G. Althabe, D. Fabre et G. Lenclud (éd.), *Vers une ethnologie du présent* (Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme) : 9-37.
- LÉVI, Jean
 1989 *Les fonctionnaires divins* (Paris, Le Seuil).
- LÉVI-SRAUSS, Claude
 [1952] 1996 *Le père Noël supplicié* (Pin-Balma, Sables).

[LÉVI-SRAUSS, Claude]

1985 *Anthropologie structurale* (Paris, Plon) [Agora].

LEYS, Simon

1987 L'attitude des Chinois à l'égard du passé, *Commentaire* (Paris), X : 447-457.

LOWIE, Robert

[1936] 1969 *Traité de sociologie primitive* (Paris, Payot) [Petite Bibliothèque].

MASPERO, Henri

1971 *Le taoïsme et les religions chinoises* (Paris, Gallimard-NRF).

MATHIEU, Rémi

1994 « Préface » aux *Danses et légendes de la Chine ancienne* de Marcel Granet (Paris, Presses universitaires de France) [coll. Orientales].

PIMPANEAU, Jacques

1999 *Chine, mythe et dieux de la religion populaire* (Arles, Philippe Picquier).

ROBINET, Isabelle

1991 *Histoire du taoïsme : des origines au quatorzième siècle* (Paris, Cerf) [Patrimoines taoïsme].

SAHLINS, Marshall

1989 *Des îles dans l'histoire* (Paris, Gallimard/Le Seuil) [1^{re} éd. anglaise : 1985].

SCHIPPER, Kristofer

1982 *Le corps taoïste* (Paris, Fayard).

1985 Comment on crée un lieu saint local. À propos des danses et légendes de la Chine ancienne, in *Bulletin de l'Association française d'études chinoises* (Paris), IV, 2 : 41-61.

1990 The cult of Pao-sheng ta-ti and its spreading to Taiwan. A case of study of fen-hsiang, in E. B. Vermeer (éd.), *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries* (Leiden, E. J. Brill).

1995 The immortal cult of Tang Gongfang, communication au colloque « Culte des sites et culte des saints : sources d'hagiographie et d'histoire locale dans le monde chinois », École française d'Extrême-Orient, Paris.

1997 Structures liturgiques et société civile à Pékin, *Sanjiao wenxian. Matériaux pour l'étude de la religion chinoise* (Paris/Leiden, EPHE/CNRS), I : 9-23.

STEIN, Rolf A.

1979 Religious taoism and popular religion from the second to seventh centuries, in H. Welch et A. Seidel (éd.), *Facets of Taoism* (New Haven/London, Yale University Press) : 53-81.

STRICKMANN, Michel

1980 History, anthropology and Chinese religion, *Harvard Journal of Asian Studies* (Harvard), 40 : 201-248.

TAYLOR, Anne-Christine

- 1988 Les modèles d'intelligibilité de l'histoire, in Ph. Descola (éd.), *Les idées de l'anthropologie* (Paris, Armand Colin) : 151-192 [Anthropologie au présent].

YOSHIOKA, Yoshitoyo

- 1979 Taoist monastic life, in H. Welch et A. Seidel (éd.), *Facets of Taoism* (New Haven/London, Yale University Press) : 229-252.

ANNEXE

Baiyun guan 白云观

baohu 保护

Baoji 宝鸡

Baxian 八仙

Baxian an 八仙安

Bei Wudang shan 北武当山

bianhua 变化

changsheng 长生

Chenghuang miao 城隍庙

Chongyang gong 重阳宫

conglin 丛林

Da Wengong miao 大文公庙

damiao 大庙

dangjia 当家

dao 道

Daode jing 道德经

daojia 道家

Daojiao xiehui 道教协会

daoming 道名

Daoshi 道士

Dimu 地母

diqu 地区

Dongguan 东关

duilian 对联

Emei shan 峨眉山

fahao 法号

Fangshan 方山 (Shanxi 山西)

fashu 法术

fenxiang 分香

gaiming 改名

Guhan tai 古汉台

guji 古迹

gulao de 古老的

Han Xiangzi 韩湘子

Han Yu 韩愈

Hanlin yuan 翰林院

Hanzhong 汉中

Hanzhong daojiao xiehui 汉中道教协会

Hanzhong ribao 汉中日报

huaigui 坏鬼

Huangjin 黄巾

hui 会

Huxian 户县

jianzhu 建筑

Jinding guan 金丁观 (Sichuan 四川)

Kaifeng 开封

Laozi 老子
Lingguan 灵官
lishi 历史
Liu Bang 刘邦
Liuba 留坝
Longmen dong 龙门洞
Longmen pai 龙门派
Longxian 龙县
Louguan tai 楼观台
Mianxian 勉县
ming 名
mingsheng 名胜
mixin 迷信
Mozi qiao 磨子桥
Nantian men 南天门
paishi 派诗
Qian Long 乾隆
Qinling 秦岭
Qingsong guan 青松观
Qiu Chuji 丘处机
Quanzhen pai 全真派
Sanqing 三清
Shaanxi 陕西
Shaanxi daojiao xiehui 陕西道教协会
she 社
Shiyan 十堰 (Hubei 湖北)
Songzi niangniang 送子娘娘
suming 俗名
Taibai shan 太白山
Tianshi miao 天师庙
Tianshi pai 天师派
Tiantai shan 天台山
Tudi gong 土地公

Tudi gong de huashen 土地公的化身
Tudi ye 土地爷
Wang Chongyang 王重阳
Wenchang 文昌
Wengong 文公
Wengong ci 文公祠
Wenhua da geming 文化大革命
wenwu 文物
Wudang shan 武当山
Wudoumi jiao 五斗米教
xian 县
Xiao Tudi miao 小土地庙
Xiao Wengong miao 小文公庙
xiaomiao 小庙
xiulian 修炼
Xuantian shangdi 玄天上帝
yizhi 遗址
Yu Zhou 禹州
Yuhuang dadi 玉黄大帝
Zhang Daolin 张道陵
Zhang Liang 张良
Zhang Liang miao 张良庙
Zhang Lu 张鲁
Zhang Lu cheng 张鲁城
Zhang Tianshi 张天师
Zhengyi pai 正一派
Zhenwu 真武,
Zhongdu 中都
Zhongguo daojiao xiehui 中国道教协会
Zhouzhi 周至
Zibai shan 紫柏山
zipai 字派
zisun miao 子孙庙