



HAL
open science

Compte rendu de Robert Ford Campany, *Making Transcendents : Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*

Grégoire Espeset

► **To cite this version:**

Grégoire Espeset. *Compte rendu de Robert Ford Campany, Making Transcendents : Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. *Études Chinoises*, 2009, 28, pp.279-284. hal-03466509

HAL Id: hal-03466509

<https://hal.science/hal-03466509>

Submitted on 23 Dec 2021

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

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

Robert Ford Company, *Making Transcendents. Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. xviii-300 pages

Company poursuit sa passionnante enquête autour du concept chinois ancien de *xian* 仙 (ou 僊), « immortel », « transcendant » ou « ascendant » (quelques éléments de discussion philologique figurent p. 33-34). La quête de l'immortalité en Chine a suscité de nombreuses publications, certaines s'intéressant plus particulièrement aux recettes et aux pratiques, d'autres aux lignées de transmission textuelle, d'autres encore à ses implications idéologiques. Notre auteur lui-même a déjà consacré de nombreuses pages à ce sujet, à l'occasion de l'étude et de la traduction du *Shenxian zhuan* 神仙傳 (*Biographies d'immortels divins*), le célèbre recueil hagiographique traditionnellement attribué à Ge Hong 葛洪 (283-343)¹. Dans *Making Transcendents*, il explore les processus (sociaux, rhétoriques, mémoriels) au terme desquels un individu donné est considéré comme ayant atteint la condition de *xian*. Sa cible anthropologique est donc, plutôt que le *xian* proprement dit, l'« aspirant *xian* », appelé tour à tour *adept*, *practitioner* et

transcendence-seeker, ou encore *adept of esoteric arts of longevity and transcendence*.

L'ouvrage est structuré en huit chapitres que complètent les bibliographie et index habituels. La logique non linéaire de l'argumentation impose de fréquents renvois entre chapitres et des répétitions dans la discussion comme dans les citations (voir, par exemple, les extraits traduits p. 162 et 172 ; p. 176 et 221 ; p. 177-178 et 222 ; la n. 37, p. 162, et la n. 70, p. 172, sont identiques). À l'exception des développements théoriques, le discours se déroule classiquement : chaque proposition est illustrée par un ou plusieurs extraits de sources hagiographiques. La documentation provient d'un corpus d'une soixantaine de sources primaires dont un tiers figurent dans le Canon taoïque des Ming. Ces textes ne constituent qu'une *loosely cohesive tradition* (p. xiii), comme l'auteur prend soin de le préciser dès l'introduction, évitant ainsi le piège d'une homogénéité forcée. Ce matériau, abondant et traduit avec verve, laissera une sensation de déjà-vu aux lecteurs de Kaltenmark, Ngo Van Xuyet, DeWoskin, Peter Bumbacher et Campany lui-même. Les choix de traduction suscitent quelques interrogations. Certains patronymes ont été traduits en anglais – ainsi *Sire Gourd* (Hugong 壺公, p. 101), *the Hemp Maiden* (Magu 麻姑, p. 103), *the Shepherd Sire* (Xiuyang gong 修羊公, p. 125), *the River-Dwelling Sire* (le célèbre Heshang gong 河上公, p. 208), *Li Eight Hundred* (Li Babai 李八百, p. 238) – tandis que d'autres, pourtant dotés de charges sémantiques tout aussi intéressantes, sont abandonnés à la transcription *pinyin*, sans justification : par exemple, Dongfang Shuo 東方朔 (p. 126), Gu Qiang 古強 (p. 139) et Li Changzai 李常在 (p. 162). Contre un usage assez bien établi, l'auteur traduit même les noms de règnes ou d'ère de règnes (*nianhao* 年號) : *the Construction of Peace period* pour l'ère *jian'an* 建安 (p. 213) et *the Establishing Peace era* pour l'ère *jianning* 建寧 (p. 228).

Dans le premier chapitre (« Bringing Transcendents Down to Earth »), l'auteur définit le noyau de son corpus documentaire puis propose des considérations théoriques et méthodologiques, parfois fastidieuses, destinées à légitimer ses choix intellectuels, à définir l'objet de son étude et à clarifier un certain nombre de problèmes, notamment d'ordre terminologique. Il propose un cadre chronologique s'étendant de 220 avant notre ère à 350 de notre ère, une période qu'il appelle *from late classical to early medieval China* (voir p. 33, n. 106). Cependant, il semble finalement pencher pour *ca. 320 B.C.E. – 320 C.E.* (p. 42, n. 10 ; p. 84).

Après un prologue théorique supposé justifier la constitution d'un « répertoire culturel » propre aux « transcendants », le chapitre 2 (« The Transcendent's Cultural Repertoire ») propose un catalogue thématique sommaire de traits collectés dans plusieurs centaines de récits hagiographiques. Destiné à cerner les contours du profil du chercheur d'immortalité, ce catalogue est organisé en huit rubriques : (1) pratiques ésotériques, (2) particularités corporelles et pouvoirs dus à l'ascèse, (3) maîtrise de l'espace, du temps et des éléments, (4) alimentation, (5) habitat, (6) pouvoir sur les créatures non humaines, (7) attitude à l'égard des conventions et contraintes sociales, (8) fin de carrière. Une telle taxonomie pose problème. Voyons quelques exemples. La logique présidant à la séquence des rubriques n'est pas claire : la dernière semble indiquer une logique temporelle tandis que les sept premières relèvent plutôt d'une énumération thématique. L'examen de leur contenu révèle des cas de redondance : le régime alimentaire joue à l'évidence un rôle déterminant pour les deux premières rubriques. La distribution des traits sous chaque rubrique est discutable : la rubrique 2 énumère un premier ensemble de caractères corporels distinctifs (pupilles carrées, plumage aviaire, etc.), puis un second ensemble de pouvoirs surnaturels (invisibilité, transformation, etc.) qui ne seraient pas déplacés sous les rubriques 3 et 6 ; quant à la sexualité, n'est-elle vraiment affaire que de « convention et contrainte sociales » (7) ? D'un point de vue épistémologique, cette taxonomie semble moins correspondre à l'idéologie de la société chinoise contemporaine des apprentis transcendants qu'elle ne reflète la grille de lecture des milieux académiques nord-américains du début du XXI^e siècle.

Le chapitre 3 (« Deeper Repertoire Analysis : “Avoiding Grains” ») est une focalisation sur la quatrième rubrique du catalogue présenté au chapitre précédent : le rejet de l'alimentation ordinaire, symbolisée par la céréale et l'agriculture, au profit d'une alimentation subtile à base de souffle (*qi* 氣), de plantes sauvages ou, peut-être, d'*exotic foodstuffs* (p. 85). La plupart des questions posées demeurant sans réponse, faute de documentation, les résultats de l'analyse sont forcément limités. En l'état, ce chapitre semble surtout répondre à la vogue récente de l'étude des thèmes culinaires en contexte religieux et, en particulier, des « cuisines » (*chu* 廚) taoïques que Rolf A. Stein (1911-1999), au début des années 1970, étudiait et enseignait déjà au Collège de France.

Introduit par un bref état des lieux théorique de la « sociologie de l'ésotérisme et du secret », le chapitre 4 (« Secret Arts, Manifest Wonders ») est conçu comme un triptyque. Le premier volet s'intéresse

aux traditions plus ou moins occultes et, surtout, à leurs textes – la dimension orale ne pouvant être prise en compte du fait de l'ancienneté de l'époque concernée, sauf cas exceptionnel et, inévitablement, par le biais de l'écrit. L'illustration des cinq types de stratégies rhétoriques dont procède cette « culture de l'ésotérisme » au niveau textuel – forme dialoguée, interlocuteurs prestigieux, autorévélation du texte, primauté du contenu, commentaire herméneutique – est convaincante, même si les catégories numériques (notamment quinaires) en lesquelles l'auteur organise d'autorité les données, manquent parfois de pertinence : cinq stratégies rhétoriques, mais aussi *five ways in which [esoteric] texts were portrayed as being hard to obtain* (p. 95) et *five major narrative motifs* (p. 107). Le second volet oppose au premier les ressorts dramatiques du spectacle racoleur de la prouesse, occasion de dévoiler, partiellement et de manière contrôlée, l'efficacité du secret (art ou texte) que détient l'aspirant transcendant et qu'il refuse généralement de partager avec le public. Dans le cas d'un patronage officiel ou impérial, cet exercice peut être imposé à l'adepte à titre de mise à l'épreuve ou de vérification. Le troisième volet suggère qu'une « tension » existait entre l'expérience religieuse des aspirants transendants et leur vie sociale. Cependant, c'était l'équilibre soigneusement entretenu entre le mystère et sa divulgation qui garantissait leur prestige et déterminait le succès de leur carrière.

Les stratégies rhétoriques utilisées par l'aspirant transcendant pour rendre son expérience crédible tout en suscitant dans le public un désir d'adhésion sont examinées dans le chapitre 5 (« Verbal Self-Presentation and Audience Response »). La réaction du public est, selon l'auteur, strictement binaire : crédulité – accompagnée de divers degrés d'investissement personnel – ou incrédulité, jamais indifférence. Le chapitre 8 (« Hagiographic Persuasions ») élargit cet examen aux cinq (*sic*) ensembles de stratégies rhétoriques qu'emploient les producteurs de discours hagiographique, et conclut de façon convaincante en définissant l'évolution de ce discours comme *a continuous process of contestation* (p. 258).

Les chapitres 6 (« Adepts and Their Communities ») et 7 (« Adepts, Their Families, and the Imperium ») analysent l'interaction de l'aspirant transcendant avec la société, à trois niveaux différents de solidarité : la famille, la communauté, l'État. Cet angle d'approche demeure encore relativement peu exploité, sauf dans certains travaux de Kristofer Schipper et de Marianne Bujard. L'auteur entend montrer les limites du stéréotype de l'aspirant transcendant vivant en ermite, tel que l'ont popularisé des publications récentes sur l'anachorétisme chinois (Aat Vervoorn, Alan

Berkowitz). Au rebours de ce stéréotype, soutient-il, les prouesses que rapporte le corpus hagiographique supposent la présence de témoins qui, en les relatant, oralement ou par écrit, fondent la réputation de leurs auteurs et contribuent à son essor. L'auteur brosse ainsi le tableau d'une société dans laquelle divers praticiens d'« arts ésotériques » sont en compétition ouverte les uns avec les autres pour s'attacher une « clientèle » nombreuse et socialement variée, montrant comment chacun gère sa réputation afin que sa connaissance d'un secret ne puisse jamais être mis en doute. En plus d'une clientèle susceptible de faire appel à leurs services, ces célébrités locales ou régionales attirent des disciples désireux d'être initiés à leur secret ; elles participent à la vie économique et fréquentent volontiers les marchés ; certaines s'affranchissent des règles de l'échange en établissant leur propre mode de participation tandis que d'autres dépendent de mécènes intéressés à divers titres ; après leur mort (simulée) ou leur départ définitif, on érige des stèles ou des temples à leur mémoire, où des offrandes et des demandes de secours leur sont adressées (chapitre 6). L'auteur n'hésite pas à pousser son interprétation des motifs narratifs jusqu'à suggérer que des pèlerinages organisés vers les *bases of operations* de ces personnages dans des zones montagneuses aient pu avoir lieu (p. 171). La seconde partie de l'analyse (chapitre 7) remet utilement en cause l'idée jusqu'alors solidement admise de l'incompatibilité de la quête d'immortalité avec la vie familiale ou une carrière officielle.

Le principal défaut du livre réside peut-être dans la définition de l'aspirant transcendant comme type social. Elle se révèle artificielle et voit sa validité se désagréger au fil de la lecture. De l'aveu même de l'auteur, il existe un haut degré de perméabilité entre ce type et trois autres, avec lesquels il tend à se confondre et qui se recouvrent eux-mêmes en partie : le *fangshi* 方士, ou *master of esoterica* dans le lexique de l'auteur ; le « reclus », *yinzhe* 隱者, type alternatif de nombreux *fangshi* ; et le guérisseur, rôle, selon l'auteur, que l'aspirant transcendant joue fréquemment.

Ce n'est certainement pas un hasard si le guérisseur proprement dit jouit souvent, dans les sources, d'une longévité extraordinaire. Car il ressort de l'analyse de l'auteur que, réduit à un type social, l'aspirant transcendant se ramène avant tout à un individu capable de diagnostiquer la maladie ou de prescrire un traitement, souvent doublé d'un marchand de préparations médicinales ou de simples, et que ses autres modalités d'aide à la communauté demeurent secondaires, du moins en terme d'occurrences dénombrées dans les sources. Or, c'est bien l'ensemble du corpus

hagiographique que traversent les thèmes médicaux, même si seul un sous-chapitre de cinq pages leur est explicitement consacré (p. 158-163). Dans un ouvrage qui n'apparaît pas dans la bibliographie de *Making Transcendents*, Lin Fu-shih 林富士 a recensé la palette des instances sociales impliquées dans l'action thérapeutique – des individus (médecins, guérisseurs, médiums, prêtres) mais aussi des groupes (communautés religieuses, familles dépositaires de traditions, courants) – et le large spectre de leur intervention, tout en insistant sur le caractère déterminant de l'arrière-plan historique (guerre, agitation sociale et répression, brigandage), économique (accroissement des inégalités, pression fiscale, disette) et hygiénique (famine, épidémie)². Lin montre en outre comment, dans le narratif hagiographique, la quête transcendante est souvent déclenchée par l'épreuve de la maladie (*ibid.*, p. 145-170). Par contraste, Campany suggère que toute affection morbide contractée par un aspirant transcendant pouvait générer « *a serious public relations problem* » potentiellement synonyme de perte de crédibilité et, du même coup, de clientèle (p. 157).

Nonobstant quelques défauts mineurs et bien que la documentation sur laquelle il repose soit pour l'essentiel déjà connue (p. xv), *Making Transcendents* est incontestablement une contribution importante et originale au mouvement actuel de relecture critique de l'histoire chinoise traditionnelle à la lumière, entre autres, de documents épigraphiques (voir notamment p. 222-243). Nourries des derniers développements de disciplines voisines explorant d'autres aires culturelles et d'autres périodes historiques, sa problématique originale et sa méthodologie expérimentale constituent une excellente source d'inspiration pour poursuivre l'exploration de facettes peu ou mal connues de la civilisation chinoise ancienne.

¹Voir Campany Robert Ford, *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, Berkeley: University of California Press, 2002. p. 1-128.

² Lin Fu-shih 林富士, *Jibing zhongjiezhe. Zhongguo zaoqi de daojiao yixue* 疾病終結者. 中國早期的道教醫學 (Ce qui met fin aux maladies. La médecine taoïque de la Chine ancienne), Taipei : Sanmin, 2001.

Grégoire Espeset
EPHE