



HAL
open science

La religiosité de l'Autre. Essai sur les représentations religieuses en Chine au haut Moyen-Âge et leur interprétation sinologique

Grégoire Espeset

► **To cite this version:**

Grégoire Espeset. La religiosité de l'Autre. Essai sur les représentations religieuses en Chine au haut Moyen-Âge et leur interprétation sinologique. Histoire. École Pratique des Hautes Études Paris, 2019. tel-03469436v2

HAL Id: tel-03469436

<https://hal.science/tel-03469436v2>

Submitted on 14 Dec 2022

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.

Manuscrit inédit présenté en vue de l'obtention de
l'habilitation à diriger des recherches

La religiosité de l'Autre

Essai sur les représentations religieuses en Chine au haut
Moyen-Âge et leur interprétation sinologique

Par Grégoire ESPESSET

Jury (par ordre alphabétique) :

Vincent Goossaert (École Pratique des Hautes Études, Paris)

Michael Lackner (Université Friedrich-Alexander, Erlangen, Allemagne)

Pierre Marsone (École Pratique des Hautes Études, Paris)

Michael Nylan (Université de Californie à Berkeley, États-Unis)

Franciscus Verellen (École française d'Extrême-Orient, Paris)

Nicolas Zufferey (Université de Genève, Suisse), président

Date et lieu de soutenance :

Le 11 juin 2019, École Pratique des Hautes Études, en Sorbonne, Paris

Sommaire

5	Conventions
7	Avertissement
9	INTRODUCTION – La religiosité chinoise entre eurocentrisme et essentialisme, ou le complexe religieux de la sinologie
31	PREMIÈRE PARTIE – Révélation et expérience religieuse
33	CHAPITRE PREMIER – La révélation religieuse, une catégorie analytique occidentale dans l’interprétation sinologique
61	CHAPITRE II – Une relecture de quelques cas de contact et de divulgation du monde surhumain en Chine médiévale
97	DEUXIÈME PARTIE – Religion et particularisme confessionnel
99	CHAPITRE III – Acculturation contre démarcation : représentations chinoises, taoïques et bouddhiques de l’altérité religieuse
135	CHAPITRE IV – Remarques sur intertextualité et stratégies intégratives autour d’un <i>Soutra du Lotus</i> taoïsant
153	TROISIÈME PARTIE – Biographie et hagiographie
155	CHAPITRE V – Le genre biographique et l’invention de l’hagiographie taoïque comme objet sinologique
177	CHAPITRE VI – Les vies profanes et religieuses d’un ermite médiéval : Chu Boyu
203	CHAPITRE VII – Une figure hagiographique sans biographie : Zhang Ling ou le vécu insaisissable
225	CONCLUSION – Entre griserie spéculative et données grises, l’introuvable voie de l’interprétation sinologique
251	RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES
253	Sources primaires
255	Sources secondaires
265	Sources tertiaires

Conventions

Références bibliographiques

Les références aux sources primaires sont au titre de la source, à sa cote et, le cas échéant, au nom de l'auteur ou du copiste.

Les références aux sources secondaires sont au titre de la source, à l'année de parution et au nom de l'auteur, du traducteur ou de l'éditeur.

Les références aux sources tertiaires sont au nom de l'auteur et à l'année officielle de publication. En cas de doublon, la lettrine « a » ou « b » est suffixée à l'année.

Pour les entrées et les notices signées, les références sont suivies, entre parenthèses, du nom de l'auteur de l'entrée ou de la notice, précédé de l'initiale de son prénom.

Les références bibliographiques complètes ont été reportées en fin d'ouvrage.

Transcriptions et translittérations du chinois et du japonais

Les logogrammes chinois sont transcrits en graphie dite complète ou traditionnelle, sauf les énoncés continentaux datant de 1958 ou après, transcrits en graphie simplifiée.

Les logogrammes japonais sont transcrits en graphies japonaises.

Le chinois est translittéré selon le système *hanyu pinyin* (non accentué), sauf pour les noms d'auteurs popularisés sous une translittération différente.

Le japonais est translittéré selon le système Hepburn.

Fonctions grammaticales

Les fonctions grammaticales occasionnellement indiquées pour des énoncés en langue chinoise s'entendent selon les catégories grammaticales des langues européennes.

Abréviations

chap.	chapitre(s)
col.	colonne(s)
dir.	sous la direction de
éd.	éditeur(s) / édition
f.	folio(s)
n°	numéro(s)
p.	page(s)
r.	[dates de] règne
t.	tome(s)
trad.	traducteur(s)
vol.	volume(s) / <i>juan</i> 卷 (sources primaires et secondaires chinoises)

Références non numériques aux volumes des sources chinoises et japonaises

supérieur *shang/jō* 上

médian *zhong/chū* 中

inférieur *xia/ge* 下

Signes utilisés dans les transcriptions et traductions de sources chinoises

[...] ellipse

() logogramme(s) ajouté(s)

<> logogramme(s) supprimé(s)

Avertissement

Cet opuscule revêt un caractère expérimental, car il s'inscrit dans un projet de recherche nouveau consacrant le renversement de perspective que j'ai été amené à opérer par rapport à ma discipline d'origine, les études chinoises.

Ce renversement de perspective est le fruit d'une perplexité qui a grandi en moi au fil de mon travail et de mes lectures, et qui se ramène à quelques questions simples. Comment la sinologie s'est-elle constituée en discipline académique et institutionnelle occidentale depuis deux siècles ? À qui s'adresse son discours ? Comment ce discours représente-t-il la Chine et les religions chinoises en particulier ? Enfin, quel est le degré d'adéquation entre ces représentations occidentales et les données chinoises sur lesquelles elles s'appuient ?

D'aucuns s'interrogeront sur l'utilité d'une pareille démarche et son ambition. Pour répondre de manière apophatique, disons qu'il ne s'agit pas d'affirmer que tel énoncé sinologique est « vrai » et tel autre « faux », ni de distribuer un bon point à tel sinologue qui aurait « raison » et de vilipender tel autre qui aurait « tort », encore moins de prétendre que la sinologie ne sert à rien et devrait disparaître de la scène intellectuelle. Il s'agit simplement de décrire le discours sinologique dans son rapport aux données dont il est la représentation, afin de contribuer au débat épistémologique sur le rapport du producteur de savoir à l'objet de son étude.

L'une des originalités de ce travail — qui en fait aussi toute la difficulté — est qu'il suppose l'articulation de deux volets problématiquement et méthodologiquement distincts, mais complémentaires. Le premier, dont l'objet est la formation du savoir sinologique et ses déterminations, relève de l'histoire et de l'historiographie, mais s'inspire aussi de la sémiologie et de l'analyse de discours. Il s'appuie sur un corpus de sources en langues occidentales, constitué par la production de la sinologie francophone, longtemps la plus influente, et par celle de son homologue anglophone, qui bénéficie aujourd'hui de l'accession progressive de l'anglais au statut de langue

internationale des échanges scientifiques depuis le vingtième siècle. Par nature, ce premier volet n'a pas vocation à tenir compte des publications récentes sur la Chine en langue chinoise.

Le second volet consiste à comparer avec les données des documents chinois certaines représentations sinologiques prévalentes que le premier volet aura examiné. La méthode devient alors celle de la philologie chinoise et de l'étymologie comparée. À ce second volet correspond un corpus de sources chinoises anciennes, avec, dans le cas présent, une prédilection (non exclusive) pour celles remontant au « haut Moyen-Âge ». Il s'agit principalement de sources textuelles, primaires (manuscrites) et secondaires (imprimées). Ce second volet prend davantage en compte les publications en langues chinoise et japonaise modernes.

La combinaison expérimentale de ces deux volets confère à cet essai sa nature artisanale et sa lecture parfois déroutante. Un chapitre semblera relever entièrement du premier volet, le suivant plutôt du second. Le changement de perspective intervient parfois d'un paragraphe à l'autre, ou entre le corps du texte et les notes en bas de pages. À cela s'ajoute l'écart diachronique rédactionnel entre les différentes parties du tapuscrit, qui datent de quelques mois pour les plus récentes à quelques années pour les plus anciennes. Le nouveau projet qui le porte ayant progressivement pris forme au cours de ces années, cet essai reflète ainsi, presque page à page, mon repositionnement de la philologie chinoise classique vers ce champ disciplinaire nouveau, la sémiologie du discours sinologique.

INTRODUCTION

La religiosité chinoise entre eurocentrisme et essentialisme, ou le complexe religieux de la sinologie

Ceci est un essai d'histoire des représentations religieuses en Chine du haut Moyen-Âge et d'historiographie critique de leurs représentations occidentales¹. Son double objet est la congruence sémiologique entre, d'un côté, des énoncés en langue chinoise exprimés par un logogramme ou plus, et de l'autre, les catégories analytiques occidentales mises en œuvre pour interpréter ces énoncés et le lexique des langues européennes servant à les traduire en « discours » à l'intention d'un public de langue et de culture occidentales. Du point de vue thématique, l'attention porte sur trois aspects complémentaires du vécu religieux : l'expérience religieuse de la révélation en tant que moment déclencheur de la formation des mouvements religieux et de la constitution de

¹ L'application de la notion de « Moyen-Âge » à l'histoire chinoise remonterait à l'homme de lettres chinois Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929), qui, ayant adopté la périodisation tripartite occidentale (époque ancienne / époque médiévale / époque moderne), définit un Moyen-Âge chinois s'étendant de la première dynastie impériale, celle de Qin 秦 (221-206 avant notre ère), à la fin de l'ère de règne Qianlong 乾隆 (1736-1795), c'est-à-dire sur deux mille ans (selon MESKILL, 1965, p. xiv). L'usage ne fait pas consensus. D'un auteur à l'autre, le Moyen-Âge chinois commence vers 250 avant notre ère ou à la fin de l'ère des Han 漢 (de 206 avant notre ère à 220 de notre ère) ; il durerait jusqu'à la dynastie Tang 唐 (618-907), la période des « cinq dynasties », *wudai* 五代 (907-960), la dynastie Song 宋 (960-1279) ou Yuan 元 (1279-1368), voire jusqu'en 1841, 1911 ou même 1949 (EBERHARD, 1965, p. 57). Eberhard propose le treizième siècle, moment où la « bourgeoisie » (« *gentry class* ») devint la classe dirigeante. Concernant le « haut Moyen-Âge », le périodique *Early Medieval China* accepte les études de la fin des Han au début des Tang (220-618). Archéologues et historiens de l'art, ayant récemment mis en lumière les changements importants survenus vers le tournant de notre ère, posent qu'« il est impossible de continuer à traiter [les] quatre siècles [de l'ère des Han] comme un bloc » (PIRAZZOLI-T'SERSTEVENS, 2008, p. 340). Pour cet essai, je choisis donc d'appeler « haut Moyen-Âge » les six premiers siècles de notre ère, tout en laissant ouverte la question de la fin de l'ère médiévale au-delà du dixième siècle. Pour l'histoire de la période, voir DIEN, 2007 ; LEWIS, 2007 ; LEWIS, 2009a. L'histoire militaire du quatrième au neuvième siècle est couverte par GRAFF, 2002.

leurs corpus scripturaires (Première Partie), la confrontation avec la religion de l'autre et ses conséquences en termes de démarcation confessionnelle et de production textuelle (Deuxième Partie), et la narration hagiographique en tant que représentation et mise en récit transformative de la religiosité individuelle (Troisième Partie). Pour mieux saisir les enjeux de cette démarche, il convient dans un premier temps de remonter brièvement à la source du processus de formation d'une discipline scientifique occidentale se donnant pour objet de comprendre la Chine et de la faire comprendre en Occident : la sinologie ².

Sinologie et orientalisme : définitions

Pour le lexicographe, la sinologie est une « science qui étudie la langue, l'histoire, la civilisation chinoises ³ ». Si le terme reste usité dans des pays européens comme la France, les Pays-Bas et l'Allemagne, les pays anglophones lui préfèrent l'expression « *Chinese studies* » (« études chinoises »), qui s'inscrit dans le cadre institutionnel des « *area studies* » (« études aréales ») ⁴. La sinologie est une science relativement jeune. Les historiens la font généralement remonter au missionnaire jésuite de langue italienne Matteo Ricci (1552-1610) et ses continuateurs chrétiens en terre chinoise ⁵. Ce sont toutefois des missionnaires et des savants français du dix-huitième et, surtout, du dix-neuvième siècle — dont le jésuite Joseph-Marie Amiot (1718-1793), auteur d'ouvrages pionniers, et Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832),

² On applique parfois le terme de « sinologie » à l'une des disciplines des études classiques en Chine, à Taiwan, au Japon et en Corée. Or, à l'origine, on ne trouve pas dans ces disciplines nationales extrême-orientales le rapport à l'altérité qui caractérise la perception sinologique occidentale ; il s'agit plutôt d'équivalents, culturellement déterminés, de ce que nous appelons, en contexte européen ou plus largement occidental, « histoire », « études littéraires », « études religieuses » ou encore « linguistique ».

³ C'est la définition du Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL), consulté en ligne : www.cnrtl.fr/definition/sinologie.

⁴ Sur les aspects politiques et géostratégiques des « *area studies* » aux États-Unis, on pourra consulter SZANTON, 2004, p. 1-33.

⁵ C'est le cas de MUNGELLO, 1985, et HONEY, 2001, p. 1-18. LE BLANC, 2007, p. 19-21, a distingué avant Ricci, qui ne fut pas le premier Européen en Chine, une phase « imaginaire » de l'histoire de la sinologie, qu'incarne surtout le voyageur vénitien Marco Polo (1254-1324). Voir aussi la thèse doctorale récente de Marc LEBRANCHU, 2017, p. 67-162. Je remercie l'auteur de m'avoir communiqué un exemplaire de son mémoire.

titulaire à partir de 1814 de la chaire de « Langues et littératures chinoises et tartares mandchoues » au Collège de France — qui donnèrent à la discipline ses lettres de noblesse⁶. Combinant à leur érudition classique la connaissance d'une langue et d'un terrain par excellence « exotiques⁷ », les sinologues — ces « spécialistes de la Chine⁸ » — ont construit un savoir unique par son objet — une entité gigantesque et plusieurs fois millénaire — et exclusif dans sa pratique, puisque réservé à une minorité d'intellectuels initiés à l'une de ces langues dites « orientales ».

Par contraste, le terme « orientalisme » désigne la « science qui a pour objet les langues et les civilisations orientales » dans leur ensemble⁹. L'« Orient » est une des représentations typiques de la pensée occidentale. Le terme désignait originellement ce que nous appelons aujourd'hui « Proche-Orient », augmenté ensuite de territoires du Maghreb et du Caucase actuels¹⁰. Historiquement, la sinologie constitue donc à la fois une extension de l'orientalisme à l'Asie centrale¹¹, et une spécialisation linguistique et culturelle de l'orientalisme au seul « terrain » chinois. Aujourd'hui encore, elle est parfois considérée comme un sous-ensemble de l'orientalisme dans l'acception la plus large du terme, une acception qu'elle a largement contribué à modeler¹².

⁶ L'œuvre missionnaire des jésuites en terre chinoise a tôt suscité une abondante littérature, dont on peut donner comme exemple *Joseph Amiot et les derniers survivants de la mission française à Pékin (1750-1795)* (1915), par Camille DE ROCHEMONTEIX (1834-1923). L'influence qu'eut Abel-Rémusat transparait dans la « Notice historique sur la vie et les ouvrages de M. Abel Rémusat » (1839) que lui consacra l'orientaliste Antoine Isaac SILVESTRE DE SACY (1758-1838). Pour le rôle des figures françaises dans la formation de la sinologie, voir aussi CHAVANNES, 1915 ; DEMIEVILLE, 1966 ; HONEY, 2001, p. 19-40.

⁷ Pour une définition de l'« exotisme » comme une « construction géographique de l'altérité propre à l'Occident colonial », voir STASZAK, 2008.

⁸ Voir www.cnrtl.fr/definition/sinologue. Le même site définit « sinisant » comme dénotant un « spécialiste de la Chine ; connaisseur de la langue chinoise » ; on l'emploiera ici dans le sens restreint de « personne connaissant la langue chinoise ». Ibid., www.cnrtl.fr/definition/sinisant.

⁹ Ibid., www.cnrtl.fr/definition/orientalisme. Le site donne ensuite « goût pour ce qui touche à l'Orient ; imitation des mœurs et des arts de l'Orient ; style, genre oriental ». L'« orientaliste » est un « spécialiste des langues et des civilisations orientales » ; plus spécifiquement, dans le domaine artistique, une « personne spécialisée dans la représentation de sujets d'inspiration orientale ou exotique ». Ibid., www.cnrtl.fr/definition/orientaliste.

¹⁰ Pour une histoire culturelle de cette représentation, voir HENTSCH, 1988.

¹¹ Sur la découverte de l'Orient au-delà du Proche-Orient, voir APP, 2010.

¹² L'ancienne section 44, « Langues et civilisations orientales », du comité national du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), dite « section des orientalistes », a assuré le recrutement de sinologues jusqu'à sa suppression en 1991 ; voir SABOURET, 2010, p. 179-180.

Une « science » particulière

Dès le départ, les « enjeux de civilisation » de l'expertise des sinologues sont considérables : terre païenne à évangéliser pour les missionnaires chrétiens, royaume philosophique éclairé à émuler pour les penseurs des Lumières, source de richesses à accaparer pour les puissances coloniales et leurs explorateurs enfin, l'« Empire du Milieu » n'a cessé de susciter et suscite encore fascination, fantasme, convoitise et incompréhension¹³. Jadis collaborateur des organes de pouvoir spirituel et temporel de l'Occident dans leur désir de domination de l'Orient, le sinologue occupe aujourd'hui une singulière position d'autorité. L'expert de tout ce qui concerne la Chine est une image prégnante dans l'imaginaire collectif, amalgamant le politologue qui commente la tenue du dernier congrès du Parti communiste chinois, l'ethnologue qui filme un rite dans un temple à Hongkong et l'archéologue qui fouille le site d'une ancienne nécropole en Asie centrale. Outre les cabinets ministériels, où son expertise est mise au service de dossiers d'importance stratégique au niveau décisionnel, le sinologue figure en bonne place dans l'organigramme des institutions de savoir « traditionnelles », y compris les plus prestigieuses¹⁴.

Pourtant, le rapport culturel et linguistique qu'entretiennent les sinologues avec l'objet de leur savoir est problématique. Parue en 1735, la panoptique *Description de la Chine* du jésuite Jean-Baptiste du Halde (1674-1743) servit longtemps de principal ouvrage de référence aux Occidentaux, alors même que l'auteur, ignorant la langue chinoise et n'ayant jamais vu la Chine, avait adapté très librement les travaux de ses coreligionnaires et informateurs¹⁵. À l'ère moderne, les missionnaires et explorateurs en terre asiatique — prédécesseurs illustres dont les sinologues se réclament au moins

¹³ Voir le panorama historique dressé dans ÉTIEMBLE, 1988 ; 1989. Pour la période s'étendant du seizième au dix-huitième siècle, voir MUNGELLO, 2013, et les divers essais recueillis dans CARTIER, 1998.

¹⁴ Pour la France, mentionnons le Collège de France (une chaire), plusieurs laboratoires du CNRS, des départements universitaires, ainsi que l'École française d'Extrême-Orient (EFEO), l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO), l'École pratique des hautes études (EPHE) et l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Pour des données chiffrées relativement récentes, voir SABOURET, 2010, p. 37-115.

¹⁵ *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale et des cartes particulières du Thibet, et de la Corée* (1735), par Jean-Baptiste DU HALDE. Sur l'influence de cet ouvrage, voir LANDRY-DERON, 2002.

symboliquement — s’assuraient les services de collaborateurs indigènes, incluant des interprètes et des traducteurs¹⁶. Autre ignorant de la langue chinoise, le sociologue Max Weber (1864-1920) disserta abondamment sur maintes facettes de l’histoire et de la société chinoises en faisant fond sur des informations de seconde main d’une fiabilité souvent douteuse¹⁷. Plus près de nous, Alain Peyrefitte (1925-1999), homme d’État et écrivain qui ne prétendit jamais être sinisant, acquit néanmoins une solide réputation de sinologue grâce à une demi-douzaine de livres à succès sur la Chine¹⁸. Ainsi, ce qui caractériserait le sinologue serait moins sa maîtrise supposée d’un univers linguistique que son emprise intellectuelle sur un « ailleurs », en somme sur ce qui est aujourd’hui appelé une « aire culturelle¹⁹ ». Mais, même indiscutablement différent du nôtre, le monde chinois ne saurait épuiser le champ conceptuel de l’exotisme. Quel est donc l’objet scientifique concret de la sinologie et son apport épistémologique, au-delà des définitions lexicographiques citées plus haut ?

Quel terrain et quelle langue ?

Dans les représentations occidentales, « la Chine » a longtemps été et demeure une réification, le symbole de l’altérité par excellence²⁰. Loin des stéréotypes que suscite la simple évocation de son nom, pourtant, ce pays à l’échelle d’un continent et dont la chronologie traditionnelle s’étend sur plusieurs millénaires est d’une grande hétérogénéité aussi bien climatique, ethnique et culturelle que linguistique²¹. Il conviendrait plutôt de parler de « monde chinois », espace pluriel et changeant qui ne se superpose pas aux frontières actuelles de la République populaire de Chine, même

¹⁶ Pour un témoignage de première main sur les conditions d’interaction entre un explorateur occidental et des populations asiatiques, voir *Ruins of Desert Cathay : Personal Narrative of Explorations in Central Asia and Westernmost China* (1912), par Aurel STEIN (1862-1943). Dans un style plus journalistique, voir HOPKIRK, 1980. La pérennité de la fascination que ces « aventuriers » exercent sur les milieux intellectuels contemporains transpire dans certaines publications scientifiques, par exemple MENARD, 2002.

¹⁷ Voir VAN DER SPENKEL, 1964. Pour une synthèse des théories de Weber relatives à la Chine, on pourra consulter BENDIX, 1977, p. 98-141.

¹⁸ PEYREFITTE, 1973, 1984, 1989 (au sujet duquel lire ZURNDORFER, 1989), 1990 et 1996.

¹⁹ Sur l’origine et les variations de la notion d’« aire culturelle », voir CLAVAL, 2008.

²⁰ CHENG, 2012. Pour une étude des représentations européennes relatives à la Chine dans les encyclopédies du dix-huitième au milieu du dix-neuvième siècle, voir LEHNER, 2011.

²¹ Voir le dictionnaire « ethno-historique » compilé par OLSON (1998).

si on y ajoute Hongkong et Taiwan (Formose), de « monde sinisé », voire d'« Asie sinisée », expression englobant tous les territoires qui connurent l'influence chinoise au cours de l'histoire et en adoptèrent le système d'écriture, quitte à l'avoir modifié ou abandonné ensuite ²².

Au singulier et privée de détermination, l'expression de « langue chinoise » relève pareillement d'une simplification. Pour la linguistique, l'ensemble des langues dites « sino-tibétaines » comporte un sous-ensemble de langues chinoises ou sinitiques comptant plusieurs familles dialectales, dont, par exemple, le Mandarin et le Hakka. Ces idiomes ont en commun un système d'écriture, non exempt de variantes, basé sur le logogramme, et qu'une dizaine de systèmes permettent de translittérer en alphabet latin. La dimension diachronique multiplie les états linguistiques différents : aux chinois dits « archaïque », « ancien », « médiéval », « classique » ou « littéraire », a succédé au début du vingtième siècle un chinois « moderne », dérivé de la langue vernaculaire, dont la didactique officielle a adopté les catégories grammaticales des langues européennes ²³.

Scientificité problématique et apport équivoque

Pour le locuteur natif d'une langue européenne, l'apprentissage d'une langue extrême-orientale se fait au détriment de l'acquisition de compétences disciplinaires, par exemple en histoire ou en sociologie. Le développement des doubles formations et la multiplication d'axes transversaux de recherche pluridisciplinaire, interrégionale et transculturelle, sont des évolutions récentes dont il est encore trop tôt pour mesurer les effets. À l'image de ses prédécesseurs, le sinologue demeure avant tout perçu dans le milieu des sciences sociales comme le « philologue » attitré d'une « aire culturelle » fondamentalement déterminée par sa langue ²⁴. Depuis plus de quatre siècles, sur le terrain autant qu'en laboratoire, étudiant l'écheveau des langues sinisées, décrivant des facettes culturelles de plus en plus variées, répertoriant et analysant des documents

²² Péninsule coréenne, Japon, Vietnam, Singapour. L'expression de « monde chinois » semble avoir été popularisée par GERNET, 1999 [1972]. Sur le « monde sinisé », qui partagerait « la même tradition confucianiste », voir VANDERMEERSCH, 1986, p. 209-212.

²³ Sur les dimensions historiques, géographiques et sociales de la question linguistique, voir l'utilitaire de NORMAN, 1988.

²⁴ Pour s'en tenir à deux exemples déjà anciens, voir PRICE, 1932 ; FREEDMAN, 1964.

innombrables, cette « philologie chinoise » n'en a pas moins produit une œuvre volumineuse, multivalente et sans cesse croissante, incluant traductions en langues européennes (on y reviendra), exégèse, vulgarisation érudite, et une variété d'utilitaires (dictionnaires, grammaires et méthodes d'apprentissage linguistique)²⁵. Or, par nature, la sinologie appartient aux disciplines « qualitatives » qui sont communément perçues comme productrices de résultats d'une faible scientificité. On pourrait rappeler la thèse de l'origine égyptienne du peuple chinois, défendue par l'orientaliste et interprète français Joseph de Guignes (1721-1800), ou, un siècle plus tard, la conviction du sinologue et interprète néerlandais Gustaaf Schlegel (1840-1903) que toutes les cultures anciennes devaient leur nomenclature stellaire à l'astronomie chinoise²⁶. Mais la sinologie n'a jamais eu le monopole de la spéculation fantaisiste, et l'épistémologie des sciences reconnaît que l'erreur et la contestation participent autant des processus heuristiques que l'invention ou l'innovation. La question serait plutôt : comment les sinologues contribuent-ils aux disciplines traditionnelles dont les rapprochent leurs travaux, sachant que, le plus souvent, ils n'en maîtrisent pas les méthodes, faute d'une formation adéquate ou suffisante²⁷ ? Des sinologues se sont eux-mêmes interrogés sur les conditions et la nature de cette contribution²⁸. Qui plus est, rendre compte de données chinoises exige de l'Occidental qu'il les transpose dans son propre référentiel linguistique, tout en limitant au maximum le prisme déformant de la subjectivité. Or, l'adéquation entre ces données et ce référentiel que tout sépare — temps et espace, langue et culture — ne va jamais de soi. Par comparaison avec d'autres sciences humaines, les particularités de la sinologie telles que l'on vient de les survoler accroissent le risque que subjectivité, jugement de valeur et interprétation prennent le pas sur les données des sources documentaires.

²⁵ Parcourir la table des matières d'un utilitaire comme WILKINSON (2012) suffit pour s'en convaincre. La prochaine édition annoncée devrait compter 1 302 pages arrangées en quatorze parties et 76 chapitres ; 246 bases de données et plus de 12 000 sources y seront répertoriées.

²⁶ *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne* (1760), par Joseph DE GUIGNES ; *Uranographie chinoise ou Preuves directes que l'astronomie primitive est originaire de la Chine, et qu'elle a été empruntée par les anciens peuples occidentaux à la sphère chinoise* (1875), par Gustave SCHLEGEL.

²⁷ Pour un développement argumenté et incisif de ce point, voir KUIJPER, 2000.

²⁸ Ainsi Pierre-Étienne Will s'est-il interrogé sur la pertinence de la notion de « modernité » pour le sinologue historien d'une Chine que les sinologues eux-mêmes ont construite comme une entité « a-historique » ou « éternelle » (WILL, 1994).

Intelligibilité, perception, critique

La sinologie n'échappe pas au postulat que toute science nouvelle engendre un jargon et un mode de discours allusif qui lui sont propres. S'y ajoute, dans son cas, la fréquence dans l'acte de communication des énoncés non traduits, que ce soit à l'oral — syllabes absconses — ou par écrit — translittérations ou logogrammes dépourvus d'élucidation. Cette pratique entraîne l'incompréhension, voire l'exclusion de fait du non-initié. Qui d'autre qu'un sinisant peut comprendre, par exemple, la phrase : « Les émotions (*hao, wu, xi, nu, ai, le*) de *xing* sont appelées *qing*²⁹ » ? C'est pourquoi le sinologue et historien des sciences Nathan Sivin, dans un article bibliographique où il fustige des pratiques que les disciplines traditionnelles qualifieraient d'amateurisme, reproche à la plupart des sinologues de s'adresser à leurs semblables exclusivement, au lieu de communiquer avec l'ensemble des acteurs de la sphère scientifique³⁰.

Selon Sivin, les publications sinologiques tendraient à ignorer délibérément toute théorie ou hypothèse gênante ou contraire, même étayée par des arguments valides et des données vérifiables³¹. Cette attitude exacerbe les antagonismes, chaque sinologue accusant l'autre de n'écrire que « pour expliquer que personne avant lui n'a compris la Chine » et de générer livre après livre « de nouveaux malentendus » en puisant dans les sources chinoises « de façon toujours plus désinvolte »³². Selon Sivin encore, la traduction des données textuelles chinoises vers les langues européennes, pratique cruciale autant dans le travail quotidien du sinologue que pour l'intelligibilité de sa communication, constitue une autre faiblesse caractéristique de la discipline³³. Si les traductions publiées peuvent parfois sembler pléthoriques — le célèbre *Livre de la voie et de la vertu* (*Daode jing* 道德經) ou *Laozi* 老子 (le « Vieux maître ») serait le

²⁹ TANG, 2015, p. 59 : « The emotions (*hao, wu, xi, nu, ai, le*) of *xing* are called *qing* ». Même s'il s'agit ici de la traduction d'un article chinois, on trouverait des exemples comparables dans des sources sinologiques directement composées en une langue occidentale.

³⁰ Voir SIVIN, 2010, p. 44.

³¹ Ibid., p. 42-43, pour qui il s'agit d'un défaut « commun » en sinologie.

³² FAVA, 2006, p. 176-183. Je cite cette tribune en réaction à BILLETER (2006), mais on retrouvera ailleurs ces accusations, sous une phraséologie voisine et mettant en cause d'autres sinologues.

³³ On peut rapprocher ce constat de celui qu'a dressé Robin D. GILL (2004) pour les processus de traduction entre le japonais et l'anglais.

livre le plus traduit après la Bible³⁴ —, elles frappent aussi par leur manque de cohérence. Les causes les plus évidentes en sont la pluralité, évoquée plus haut, des langues chinoises et de leurs états diachroniques, et la diversité des utilitaires lexicographiques disponibles, produits à des époques, par des auteurs et à l'intention d'utilisateurs différents³⁵. Mais peut-être faut-il aussi y voir un trait caractéristique du sinologue, un certain manque de prédisposition au consensus, y compris en matière de terminologie³⁶.

Force est de constater que la sinologie n'offre aucun système de représentation qui soit à la fois cohérent et largement consensuel. Outre les spécificités déjà évoquées, on peut l'expliquer par la dispersion de la discipline en « écoles » nationales : pour se limiter aux principales, citons les écoles européennes (notamment la française, la néerlandaise, l'allemande, l'autrichienne et la britannique), l'école nord-américaine, qui bénéficie du statut actuel de langue scientifique internationale de l'anglais pour occuper une position dominante, et l'école russe³⁷. Cet état de fait doit expliquer, au moins en partie, les limites de la prise en compte de la sinologie par les sciences traditionnelles³⁸. Il explique aussi son manque d'intelligibilité pour le grand

³⁴ Aujourd'hui un cliché dans les publications sinologiques, cette affirmation serait à porter au crédit de David Lattimore, dans son introduction à la traduction anglaise du *Daode jing* par le poète américain Witter Bynner (1881-1968) ; voir BYNNER, 1978, p. 310.

³⁵ Ainsi le *Mathews' Chinese-English Dictionary* (1931), destiné à l'origine aux missionnaires protestants, connaît une carrière académique depuis l'édition révisée publiée par les presses de l'Université de Harvard en 1943. Le *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, basé sur les travaux de jésuites de langue française et portugaise, s'adresse au spécialiste autant qu'à un public cultivé (INSTITUTS RICCI DE PARIS ET DE TAIPEI, 2001).

³⁶ Par exemple, certains sinologues jugent les traductions proposées dans le dictionnaire de nomenclature officielle impériale de HUCKER (1985) trop « fonctionnalistes » et lui préfèrent des lexiques plus restreints, tel celui donné dans DE CRESPIGNY, 2007, p. 1236-1241.

³⁷ Pour l'histoire de la sinologie française, voir DEMIÉVILLE, 1966 ; HONEY, 2001, p. 41-117. Pour sa spécificité actuelle, voir CHENG, 2012. Sur la sinologie néerlandaise, voir les études recueillies dans IDEMA, 2014. Pour la sinologie germanophone, voir FRANKE, 1968 ; MARTIN / HAMMER, 1999. La sinologie autrichienne est couverte dans FÜHRER, 2001. Sur la sinologie britannique, voir BARRETT, 1989. Pour une histoire des « études chinoises » nord-américaines, voir HONEY, 2001, p. 167-323. Pour la sinologie russe contemporaine, voir le tableau brossé dans SARSEMBAEV, 2005, p. 23-34.

³⁸ Par exemple, WARD, 1994, p. 111-192, examine la question de la révélation dans le contexte du judaïsme, du Vedānta, du bouddhisme et de l'islam, mais refuse d'inclure le confucianisme et le taoïsme sous prétexte qu'ils auraient « été dans la pratique si entremêlés avec diverses formes de pensée indienne qu'ils ne constituent pas à [ses] yeux un élément clairement distinct » (p. 95 : « *in practice been so intermingled with the various forms of Indian thought that in my view they do not constitute a clearly diverse strand* »). Ward les considère comme des « traditions d'harmonie » (p. 112 : « *“harmony” traditions* »).

public³⁹. Conséquence déplorable de cette image brouillée, des érudits non sinisants, fascinés par l'Orient et désireux de pérenniser la « tradition » orientaliste, tentent de s'inspirer du modèle sinologique, mais se fourvoient en des publications critiquables autant pour leurs lacunes méthodologiques et la faiblesse de leurs résultats que pour l'attitude ambiguë témoignée à l'égard de leur objet⁴⁰.

Il n'est donc pas surprenant que « la tradition sinologique, assurément sur le déclin après la Seconde guerre mondiale et de plus en plus marginalisée par l'essor d'autres disciplines⁴¹ », soit aujourd'hui régulièrement remise en cause non seulement dans sa définition, mais aussi dans son existence même. Il y a plus d'un demi-siècle, le sinologue nord-américain Edward H. Schafer (1913-1991) notait déjà qu'appliquer le qualificatif de « sinologue » abusivement à n'importe quel « observateur de la Chine » (« *China watcher* »), y compris des auteurs — souvenons-nous de Peyrefitte — et des journalistes nullement sinisants, dévoyait la perception du terme⁴². L'affaiblissement de l'« orientalisme », dont Edward W. Said (1935-2003) prit pour cible l'expression littéraire dans un livre à la fois influent et controversé⁴³, ne semble guère avoir incité les sinologues de langue française à s'interroger sur le bien-fondé de leur discipline. Il faudrait étudier si le mépris ironique dont le sinologue belge Pierre Ryckmans (1935-2014) accabla le livre de Said ne constitue qu'un exemple isolé ou reflète largement l'attitude des sinologues contemporains⁴⁴.

³⁹ Jean François Billeter a notamment critiqué le philosophe sinisant François Jullien pour son « jargon philosophique très particulier » (BILLETTER, 2006, p. 48).

⁴⁰ Pour deux exemples d'émulation maladroite de la sinologie, auxquels j'ai consacré un compte rendu (2006) et un article bibliographique (2014), voir la tentative de géographisation du périple supposé de Marco Polo en Chine par un spécialiste de langue et de littérature médiévales françaises (MENARD, 2002) et le jugement de valeur peu scientifique porté par un chercheur en chimie médicinale sur la médecine chinoise avant l'introduction des savoirs scientifiques européens au Japon (LUKACS, 2008).

⁴¹ HONEY, 2001, p. 336-337 : « *[The sinological tradition] was definitely on the decline after World War II and increasingly marginalized by the growth of other disciplines* ».

⁴² Ce dévoiement était l'une des raisons l'ayant poussé à en proposer l'abandon dès 1958, même s'il révisa ensuite cette opinion. Voir SCHAFFER, 1990-1991, p. 23-24.

⁴³ SAID, 1978.

⁴⁴ Voir LEYS, 1986, p. 95-99.

Pour une historiographie du discours sinologique

Cet essai a pour seule ambition d'affranchir la critique sinologique, latente et réactive, des limites intrinsèques des comptes rendus et des articles bibliographiques (deux types de publications dont la valeur scientifique est institutionnellement sous-évaluée) ainsi que des chapitres liminaires de thèses, afin de promouvoir l'émergence d'une historiographie de la sinologie s'inscrivant dans l'épistémologie des sciences humaines. Il s'agit d'une enquête sur le faisceau des déterminations — linguistiques, historiques et culturelles — du discours véhiculant les représentations (ou l'idéologie) de la sinologie — un peu à la manière de l'« archéologie du savoir » que prônait Michel Foucault (1926-1984)⁴⁵ — destinée à améliorer notre compréhension de ses processus formatifs. Son but n'est pas de définir un nouveau cadre orthodoxe qui contraindrait la liberté d'expression des sinologues, mais au contraire, en attirant leur attention sur des questions qu'ils négligent souvent parce qu'ils les considèrent comme mineures, alors qu'elles déterminent en pratique la formulation de leur savoir, sa transmission et sa diffusion, de les inciter à perfectionner l'historicité et la fiabilité de leurs descriptions et de leurs traductions. Cette amélioration qualitative devrait favoriser la prise en compte de la sinologie par les disciplines traditionnelles.

Application à l'histoire sociale et religieuse

En tant que démarche collective et pluridisciplinaire, l'historiographie du discours sinologique a vocation à étendre ses investigations à l'ensemble des périodes et problématiques du champ sinologique. En pratique, loin du cliché persistant de l'expert « omniscient », chaque sinologue se spécialise dans un faisceau de problématiques apparentées, à l'intérieur d'un créneau chronologique donné. Ma propre expertise m'invite à consacrer cet essai au volet de la religiosité dans la Chine

⁴⁵ Sur les notions d'« archéologie du savoir » et de « discours », voir FOUCAULT, 1966, 1969 et 1971. Foucault comprenait aussi le terme « idéologie » comme renvoyant à une science, à la suite de son inventeur Antoine-Louis-Charles-Claude DESTUTT DE TRACY (1754-1836), qui écrivit dans le premier volume de ses *Éléments d'Idéologie* (1801), « Préface », p. xiii : « L'idéologie est une partie de la zoologie, et c'est surtout dans l'homme que cette partie est importante et mérite d'être approfondie ». Voir aussi les essais classiques de l'anthropologue américain Clifford GEERTZ (1926-2006) sur « idéologie » (1964) et « religion » (1966) comme « systèmes culturels » de représentations.

du haut Moyen-Âge⁴⁶. Dans l'optique d'une historiographie critique, ce champ d'étude se révèle être particulièrement prometteur, car, bien avant la phase « proto-sinologique » ou « religieuse » — « missionnaire » conviendrait peut-être mieux — de l'histoire de la sinologie⁴⁷, l'interprétation de la religiosité chinoise a toujours posé problème à l'observateur occidental — un problème que l'on retrouve dans d'autres champs disciplinaires⁴⁸. Survolons les principales étapes de ce malentendu.

Du fait de la prédétermination chrétienne de leurs représentations, les premiers Européens en terre asiatique ayant prêté attention au fait religieux chinois organisèrent leurs observations en fonction des catégories de l'« idolâtrie », de la « superstition » et de l'ennemi musulman, le « Sarrasin »⁴⁹. Ricci, comme on sait, fut le premier à décrire les trois groupes correspondant à ce que nous appelons communément « confucéens », « bouddhistes » et « taoïstes »⁵⁰. Ce modèle tripartite, qui découlait probablement de la notion chinoise, remontant à l'ère médiévale, des « trois enseignements » (*sanjiao* 三教), s'imposa durablement dans les descriptions occidentales. Bien connue aussi est la fameuse « querelle des rites », causée par l'impuissance des successeurs de Ricci de convaincre le Vatican que la ritualité chinoise était une pratique « civile » plutôt que religieuse, et à ce titre compatible avec le christianisme. La querelle aboutit, au début du dix-huitième siècle, à l'interdiction des rites chinois par le pape et, en réaction, à celle des missions chrétiennes par la Chine⁵¹. Au siècle suivant, c'est dans le contexte

⁴⁶ Sur la difficulté de définir la notion de « religion » dans le contexte culturel chinois, voir, entre autres, YU, 2005, p. 5-25 ; LAGERWEY, 2016. Mon usage des termes « religion » et « religiosité » sera ici conventionnel ; voir www.cnrtl.fr/definition/religion et [/religiosité](http://www.cnrtl.fr/definition/religiosite).

⁴⁷ « Proto-sinologie » (« *proto-Sinology* ») est un terme dont la paternité a été revendiquée par MUNGELLO, 1985, p. 13. LE BLANC, 2007, p. 21-28, distingue une phase « religieuse » dans l'histoire de la sinologie, initialisée par Ricci et s'étendant du seizième au dix-huitième siècle.

⁴⁸ Pour le cas de la sociologie, voir BOURDIEU, 1987.

⁴⁹ Voir LEBRANCHU, 2017, p. 73-91. Les plus anciens témoignages connus, ceux de voyageurs arabes puis persans, relèvent aussi la croyance en la métempsycose (p. 71-73).

⁵⁰ *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu* (1615), par Mateo RICCI, Livre I, chap. X, « *Variae apud Sinas falsae Religionis sectae* », p. 104-116. Comparer avec l'original italien (1609) — source du jésuite belge Nicolas Trigault (1577-1628) pour l'édition latine (voir GERNET, 2003) — redécouvert en 1909 : *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, vol. 1, *I commentari della Cina dall'autografo inedito* (1911), Livre I, chap. X, « *Di varie sette che nella Cina sono intorno alla religione* », p. 85-99 ; l'édition *Fonti Ricciane*, vol. 1, *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina* (1942), p. 108-132, insère les logogrammes chinois. Le passage est analysé dans MUNGELLO, 1985, p. 55-72. Ricci évoquait déjà les trois groupes dans une lettre datée de 1583 ; voir CATTO, 2017, p. 136.

⁵¹ La bibliographie sur cette fameuse « querelle » est pléthorique. Voir notamment le volume

idéologique de l'orientalisme colonial triomphant que l'orientaliste Max Müller (1823-1900) dirigea la réalisation de l'influente collection *The Sacred Books of the East*⁵². Traducteur des six volumes relatifs à la Chine dans la collection, James Legge (1815-1897), missionnaire protestant et sinologue, grava dans le marbre l'incompréhension du taoïsme comme une « philosophie » originellement « pure » mais, par analogie implicite avec le catholicisme, dégradée ensuite en « superstitions » populaires et en pratiques « grossières »⁵³. Sans cesse réactivée par le biais des écrits des missionnaires européens, la représentation occidentale du peuple chinois comme étant immuablement « superstitieux » devint un cliché. C'est d'ailleurs le terme univoquement dépréciatif de « superstition » que le missionnaire et sinologue français Henri Doré (1859-1931) choisit comme titre pour sa monumentale description des croyances et pratiques religieuses chinoises⁵⁴. Les Chinois, subjugués par ces représentations d'eux-mêmes pourtant exogènes et échappant à leur contrôle, acquiesçaient à la dévalorisation de leur propre culture religieuse : les délégués chinois invités à participer au premier *World's Parliament of Religions* tenu à Chicago (1893) dépeignirent le confucianisme comme un « système d'éthique sociale » plutôt qu'une religion, et la religion taoïque comme une tradition dégénérée⁵⁵.

collectif MUNGELLO, 1994. On n'a que récemment commencé à prendre en compte la voix que les Chinois tentèrent de faire entendre à cette occasion ; voir STANDAERT, 2012.

⁵² *The Sacred Books of the East* (1879-1910), dirigée par F. Max MÜLLER. Rédigés par une quinzaine d'auteurs, les cinquante volumes couvrent l'hindouisme (21 vol.), le bouddhisme (10 vol.), le zoroastrisme (8 vol.), le confucianisme (4 vol.), l'islam (2 vol.), le jaïnisme (2 vol.) et le taoïsme (2 vol.). Le volume 50 est un recueil d'index.

⁵³ Voir *The Religions of China : Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (1880), par James LEGGE ; GIRARDOT, 2002, p. 286-335. CREEL, 1956, constitue un bon exemple de la pérennité de cette mécompréhension au vingtième siècle. BARRETT, 2005, estime que la sinologie en langue anglaise a rendu compte des religions chinoises de façon erronée jusque dans les années soixante-dix.

⁵⁴ *Recherches sur les superstitions en Chine* (1911-1938), par Henri DORÉ, dix-huit volumes, traduite en anglais sous le titre de *Researches into Chinese Superstitions* (1914-1938), en treize volumes. Récemment rééditée, cette riche source d'informations est encore fréquemment citée.

⁵⁵ Pour le cas du taoïsme, voir l'essai « An Exposition of Taoism » (1913), par CHANG T'ien She [張天師], p. 546-547 : « *from the time Taoism ceased to think purity and peaceableness sufficient to satisfy men, it became the genii religion [...]. | Taoism and the genii-religion have deteriorated* ». Dans le même numéro du mensuel *The Open Court*, une note anonyme, « The Pope of Taoism », précise qu'un certain Timothy Richard obtint le consentement du « pape du taoïsme » (p. 573-574), c'est-à-dire de Zhang Yuanxu 張元旭 (1862-1924), « Céleste instructeur » (*tianshi* 天師) de 1904 à 1924 ; voir PREGADIO, 2008, p. 1238 (J. M. Boltz). La lecture de cette note suggère que cet Occidental fut le traducteur, voire le rédacteur, de l'allocation du dignitaire taoïste. Pour le cas du confucianisme, voir SEAGER, 1995, p. 104-

C'est donc avec retard, dans un contexte colonial, puis postcolonial⁵⁶, que la sinologie prit conscience de l'immensité du champ d'étude que constitue la religiosité chinoise. On s'empressa de combler ce vide et l'étude en est aujourd'hui florissante⁵⁷. Les recueils bibliographiques publiés au cours des années 1980 et 1990, puis la multiplication des bases de données numériques, témoignent d'un accroissement quantitatif rapide des publications. Mais il faut nuancer le bilan de ce retournement de situation. Même indifférents au déclin institutionnel de l'orientalisme, les sinologues spécialistes des religions n'ont pas échappé au tournant postmoderniste et à la crise des représentations. L'idée que le bouddhisme chinois résulte d'une « sinisation » de son homologue indien fut critiquée dès les années 1970, tandis qu'était mise en doute la pertinence du terme occidental de « taoïsme » pour qualifier des phénomènes d'une grande diversité (voir plus bas). La critique s'intensifia vers le tournant du millénaire. La validité de l'application à la culture chinoise de certaines catégories occidentales fut remise en cause, parmi lesquelles « syncrétisme », « bouddhisme » et « religion », ainsi que les métaphores véhiculant leur expression⁵⁸. L'idée reprit vigueur d'une « religion chinoise », au singulier, polymorphe et changeante, préférable à la vieille tripartition héritée des jésuites⁵⁹.

105. Contrairement au bouddhisme indien et au bouddhisme japonais, le bouddhisme chinois n'était pas représenté.

⁵⁶ Voir HAROOTUNIAN, 1999, pour l'apparition de nouveaux « stéréotypes » postcoloniaux.

⁵⁷ Voir THOMPSON, 1985 ; 1993 ; 1998 ; SEAMAN / THOMPSON / SONG, 2002. Un premier état des lieux fut dressé par OVERMYER et al., 1995a et 1995b. Lui succéda à partir de 2001 un programme international de recherche piloté depuis Paris, dont découla une série d'ouvrages collectifs présentant une synthèse prospective de l'état de notre connaissance de l'histoire des religions chinoises : LAGERWEY, 2008 ; LAGERWEY / KALINOWSKI, 2009 ; LAGERWEY / LÜ, 2010 ; LAGERWEY / MARSONE, 2015 ; GOOSSAERT / KIELY / LAGERWEY, 2016 ; LAGERWEY, 2019.

⁵⁸ Voir GIMELLO, 1978 ; SIVIN, 1978 ; SHARF, 2002a, p. 1-27 ; SHARF, 2002b ; CAMPANY, 2003 ; KIRKLAND, 2004, p. 1-11 ; BARRETT, 2010 ; VERMANDER, 2010.

⁵⁹ Il y a un siècle, dans un livre dont le titre, *La religion des Chinois*, est au singulier, Marcel Granet (1884-1940) évoquait ainsi la religiosité chinoise : « Aussi, selon les observateurs, les Chinois sont dits être le peuple le plus positif ou le plus superstitieux du monde : on dira rarement, en revanche, qu'ils sont un peuple religieux. En réalité, presque tous, par esprit de tradition et goût du conformisme, observent dans leur ensemble les pratiques coutumières ; c'est dans cette fidélité d'ensemble que consiste la religion nationale » (GRANET, 1951 [1922], p. 162). Le philosophe sinisant britannique R. Ninian Smart (1927-2001) écrivit aussi que « la religion chinoise » se ramène à « un seul phénomène, à peu près organique, mais aussi très localisé et varié » (SMART, 1998 [1989], p. 106 : « *what we are dealing with as a single roughly organic, but also very localized and varied phenomenon, is Chinese religion* »).

Les religions chinoises demeurent l'un des champs sinologiques où l'empreinte occidentale est la plus profonde. En effet, pour l'interprète rétrospectif européen ou nord-américain devant rendre compte, face à un public qui partage sa langue et ses référents culturels, d'une religiosité fondamentalement perçue comme « autre » et dont les « données grises » interfèrent de ce fait avec l'application directe de ses catégories analytiques, il est tentant de s'en remettre à un système de représentations déterminées par le christianisme⁶⁰. Face à cet « universalisme européen » plus ou moins conscient et, probablement, parfois assumé, la facilité qui consiste à ne pas traduire, au profit d'énoncés abscons, les signifiants de la langue étrangère exprimant cette altérité, brouille l'intelligibilité du rapporteur tout en encourageant de la part de son auditoire la « surinterprétation », dans le sens que l'historien Paul Veyne a donné au terme⁶¹, et les interprétations essentialistes. Cet essai, porté par le projet d'une historiographie du discours sinologique sur les religions chinoises, explore les tensions, à travers ce discours, entre appropriation culturelle et essentialisme, réification et simplification, surinterprétation et réductionnisme.

Illustration : « bouddho-taoïsme »

Le potentiel heuristique d'une telle historiographie est démontré par mon étude, récemment publiée, du néologisme « bouddho-taoïsme ». Le point de départ en fut la constatation que, dans son usage courant, ce composé n'obéissait à aucune définition à la fois scientifique et consensuelle. L'analyse de plus de deux cents sources en anglais, en allemand et en français a permis de retracer l'origine du terme et d'en retrouver le sens premier, puis, en suivant son histoire littéraire jusqu'à aujourd'hui, d'en détailler l'évolution sémiologique. Si l'on trouve déjà chez Henri Maspero (1883-1945) l'idée que le bouddhisme chinois à ses débuts est un « taoïsme bouddhisant », c'est vers la fin des années 1940, dans les travaux du sinologue allemand Walter Liebenthal (1886-1982), que le néologisme « bouddho-taoïsme » apparaît, imaginé pour caractériser une génération d'auteurs bouddhistes chinois actifs vers le tournant du cinquième siècle de notre ère. Récupéré à partir des années 1970 par des sinologues spécialistes du taoïsme, en particulier Anna Seidel (1938-1991) et Michel Strickmann (1942-1994),

⁶⁰ C'est l'une des thèses de FITZGERALD, 2000.

⁶¹ Voir VEYNE, 1996. Le terme aurait vu le jour au cours des années 1950, dans le contexte de discussions entre historiens de la Rome antique.

pour désigner des formes de taoïsme « influencées » par le bouddhisme, le terme voit ensuite son usage se diversifier. On l'applique dès lors à une variété de phénomènes impliquant bouddhisme et taoïsme à des degrés variables, voire d'autres formes de religiosité vaguement en rapport avec ceux-ci, au point que ses contours sémiologiques s'estompent, puis disparaissent. Il connaît une vogue dans les publications se rapportant à la Chine vers le tournant du nouveau siècle et jusqu'au début des années 2010, puis la critique de son usage prend de l'ampleur. Désormais sur le déclin, il sert surtout d'étiquette à l'étude comparative et occidentale du bouddhisme et du taoïsme dans le monde sinisé, tout en conservant une plurivalence sémiologique potentiellement trompeuse. Précision importante : ce néologisme n'a aucun équivalent linguistique ou sémiologique dans les sources chinoises anciennes, qu'elles soient textuelles, épigraphiques ou iconographiques. Il a servi à traduire l'expression chinoise *fodao* 佛道, mais à tort, car celle-ci signifie, littéralement, « la voie du Bouddha », et ne désigne rien d'autre que le bouddhisme⁶².

Le cas particulier du « taoïsme »

Si le système de croyances des sectateurs de Laozi a tût été « découvert » et partiellement décrit par les missionnaires jésuites, au même titre que le bouddhisme et l'hindouisme⁶³, « taoïsme » est un néologisme occidental de facture récente. Jusqu'à l'époque moderne européenne, les substantifs suffixés en « *-isme* » servaient surtout d'exonymes aux contours sémantiques peu définis et à usage polémique, notamment pour désigner les hérésies. Au Siècle des Lumières, philosophes et encyclopédistes français y recoururent pour nommer des systèmes de pensée, pratiques ou croyances⁶⁴.

⁶² Ce paragraphe résume ESPESET, 2018.

⁶³ Des notions bouddhiques du Japon et de Ceylan, collectées par le jésuite navarrais Francisco de Jaso y Azpilicueta, alias François-Xavier (1506-1552), en 1547-1548, circulèrent en Europe au début des années 1550 ; voir TIMMERMANS, 2002, p. 296-297. Le jésuite piémontais Antonio Rubino (1578-1643) aurait été le premier à décrire l'hindouisme, dans un texte daté de 1608 ; voir RUBIES, 2001. Pour les descriptions jésuites du taoïsme, voir, entre autres, DEHERGNE, 1976 ; les essais réunis dans HSIA, 1994 ; LEBRANCHU, 2017, p. 89-162.

⁶⁴ L'*Encyclopédie* (1751-1772), publiée sous la direction de Denis DIDEROT (1713-1784) et Jean LE ROND D'ALEMBERT (1717-1783), comporte — entre autres « *-ismes* » désignant des entités religieuses — les notices « Christianisme », « Judaïsme », « Mahométisme » et « Sintos ou sintoïsme » (shintoïsme) ; voir SPIRA, 2015, p. 112-113, n. 82. Quatre notices mentionnent le « budsdoïsme » ou « budsdoisme » (vol. 14, « Rio-Bus », p. 295 ; vol. 15, « Siaka, religion de », p. 147, et « Siako, ou Xaco », p. 148 ; vol. 17, « Xamabugis », p. 648) et une notice,

Le tournant du dix-neuvième siècle coïncide avec leur démultiplication, en langues française et anglaise principalement ; ils acquièrent la valeur positive de vecteurs d'auto-dénomination dans une vision téléologique de l'histoire tournée vers le futur, tout en continuant à fonctionner comme étiquettes rétrospectives⁶⁵. C'est au cours de cette troisième phase qu'émergea « taoïsme », vers le milieu du dix-neuvième siècle. L'anglais « *Taouism* » (1838) et le français « taossisme » (1841) donnèrent les formes aujourd'hui les plus courantes, « *Taoism* » (1881) et « taoïsme » (1886). L'orthographe « *Daoism* » que les sinologues nord-américains s'efforcent de généraliser depuis le milieu des années 1990 daterait de l'après-guerre (1948)⁶⁶.

Ce mot aujourd'hui presque banal semble devenir sans cesse plus insaisissable. Depuis la seconde moitié du vingtième siècle, le néologisme (sans distinction de langue et d'orthographe) a suscité et continue de susciter interrogations et critiques, que ce soit à cause de ses limites heuristiques ou de son indétermination sémantique⁶⁷. Dans un texte polémique, T. H. Barrett a souligné l'anachronisme de son application au haut Moyen-Âge, s'il sert à dénoter une entité institutionnelle, doctrinale, liturgique et scripturaire cohérente⁶⁸. On a souvent remarqué que le signifiant « taoïsme », pas plus que celui de « bouddho-taoïsme » dont il vient d'être question, n'a d'équivalent direct en une langue chinoise ancienne ou moderne⁶⁹. Contrairement à ce que l'on peut lire⁷⁰, « taoïsme » n'est pas un « emprunt » (ce qu'est bien, par contre, l'anglais « *kowtow* », directement transcrit du chinois « 叩頭 ») ni un « calque » linguistique, mais un néologisme « hybride » qui combine deux éléments : la translittération

l'« école confucienne » (vol. 3, « Chinois, philosophie des », p. 343). Deux notices concernent la troisième secte remontant à Ricci, mais sans employer de néologisme en « -isme » : « Lao-Kiun » (vol. 9, p. 281) et « Taut-Se » (vol. 15, p. 946).

⁶⁵ Je reprends ici SPIRA, 2015, p. 111-115, citant HAHN, 1981, et HÖPFL, 1983.

⁶⁶ Pour l'occurrence de « taossisme », voir *Histoire et tableau de l'univers* (1841), par Julien-François DANIELO (1806-1886), vol. 4, livre 3, chap. 2, p. 265. Pour les autres données datées, voir CARR, 1990, p. 63 ; LEBRANCHU, 2017, p. 186-197 ; www.cnrtl.fr/definition/taoisme.

⁶⁷ Voir CREEL, 1956 ; SIVIN, 1978 ; KIRKLAND, 2004, p. ix-xvii ; RAZ, 2016 ; LEBRANCHU, 2017, p. 9-11.

⁶⁸ BARRETT, 2010. En lire le compte rendu par GOLDIN, 2011, p. 319-321.

⁶⁹ Récemment, SPIRA, 2015, p. 87. Spira relève trois sortes d'« -ismes » occidentaux qui n'ont pas été adaptés en chinois moderne sous une forme suffixée en *-zhuyi* 主義 : (1) les religions, (2) les maladies, (3) les attitudes et comportements discriminatoires (p. 223).

⁷⁰ Notamment dans CARR, 1990, p. 62-63. L'intertitre « The Loanword *Taoism* » est d'autant plus mal choisi que cette partie de l'article montre bien que le terme n'en est pas un.

(« *tao* ») d'un lexème d'une langue source (le logogramme « 道 ») et un suffixe d'une langue cible, ici le français (« -isme »).

Plusieurs propositions ont été émises pour circonscrire les données auxquelles le néologisme devrait être appliqué, mais aucune n'a su accommoder sa polyvalence acquise ni faire consensus. La proposition de Strickmann d'en limiter l'usage à un mouvement et ses dérivés, têt critiquée par Isabelle Robinet (1932-2000) et dont Gil Raz a montré qu'elle était en fait la réactivation d'une représentation du haut Moyen-Âge chinois, est aujourd'hui en désuétude⁷¹. Russel Kirkland a suggéré d'identifier « ce que les taoïstes disent être le taoïsme », mais le défaut majeur de cette « approche taxonomique » est d'être en pratique trop inclusive⁷². Les cinq « critères » strictement religieux définis par Gil Raz semblent insuffisants⁷³. La seule condition de « canonicité » — l'appartenance au « canon taoïque » (voir plus bas) — ne peut suffire non plus, car les sources aujourd'hui prises en compte débordent largement du cadre de cette collection. Que le débat demeure ouvert est incontestablement profitable, intellectuellement et heuristiquement ; en revanche, cet état de fait contribue à limiter la prise en compte de l'étude du taoïsme hors du champ sinologique.

Dans sa mise en œuvre rétrospective et téléologique à la fois, le néologisme en est venu à embrasser des dynamiques historiques, instances humaines et documents d'une grande diversité. Pourtant, sa sémiologie n'est pas moins protéiforme que celle de « christianisme » et « bouddhisme », deux signifiants peut-être plus familiers au public occidental. Impulsée par la sinologie taoïsante nord-américaine, la tendance actuelle semble consister à construire une « religion nationale chinoise » qui corresponde au concept de « *world religion* » dérivé de l'universalisme européen du dix-neuvième siècle⁷⁴ et soit, de nombreux points de vue, notamment historique, sociologique et textuel, aussi inclusive que possible⁷⁵. Non négligeable est l'influence,

⁷¹ Voir STRICKMANN, 1977, p. 1-2 ; 1979, p. 165-166 ; 1981, p. 132-134. En voir la critique dans ROBINET, 1983, p. 132-133 ; RAZ, 2012, p. 14-15.

⁷² Voir KIRKLAND, 2004, p. 8-19 (p. 8 : « *what Taoists say Taoism is* »).

⁷³ Voir RAZ, 2012, p. 14-18. Ces critères — (1) une certaine idée de la Voie (*dao*), (2) des pratiques rituelles permettant d'atteindre l'immortalité, (3) le caractère secret de ces rites et (4) leur nature bureaucratique, enfin (5) l'inscription dans une vision eschatologique — excluent d'emblée les œuvres de Laozi et Zhuangzi 莊子 (Maître Zhuang), par exemple.

⁷⁴ Pour une historiographie critique de la notion de « *world religion* », voir MASUZAWA, 2005.

⁷⁵ Comme l'illustre une récente anthologie de traductions (ROBSON, 2015) où l'on trouve aussi

sur cette construction, du passage des modes académiques — telles l'« écologie », l'« identité » et l'« étude du genre » — et de la critique réactive qu'elles suscitent parfois du caractère anachronique de nos interprétations rétrospectives ⁷⁶. Au fond, le discours sinologique actuellement dominant sur le taoïsme participerait de cet « orientalisme sinologique » postcolonial que décrit Daniel Vukovich comme partie prenante de la planétarisation actuelle du modèle politique et culturel de l'Occident nord-américain ⁷⁷.

Autre interférence à souligner : l'attention extrême que porte le gouvernement chinois à la question religieuse. Pour d'évidentes raisons de propagande, de maintien de l'ordre social (cas du *falun gong* 法輪功 ⁷⁸) et de développement commercial et touristique ⁷⁹, Pékin s'efforce de canaliser le « retour du religieux » que connaîtrait supposément le pays. L'Association taoïste de Chine (Zhongguo daojiao xiehui 中國道教協會), fondée en 1957, dont le siège est au prestigieux Monastère du nuage blanc (*baiyun guan* 白雲觀) ⁸⁰, assure aux autorités le contrôle de l'ensemble des activités taoïques déclarées et reconnues sur le territoire de la République populaire et leur conformité avec l'idéologie politique officielle ⁸¹.

des écrits de personnalités occidentales non sinisantes et ayant eu peu ou pas de rapport avec le taoïsme : l'écrivain irlandais Oscar Wilde (1854-1900), le fondateur suisse de la psychologie analytique C. G. Jung (1875-1961), l'ex-guitariste des Beatles George Harrison (1943-2001) et la femme de lettres américaine Ursula K. Le Guin (1929-2018).

⁷⁶ Pour l'écologie, voir GIRARDOT / LIU / MILLER, 2001 ; MILLER, 2017. GOLDIN, 2005, p. 57, a rappelé que « le taoïsme n'est pas l'écologie » (« *Daoism is not environmentalism* »). Pour l'identité, voir le collectif KOHN / ROTH, 2002. Pour l'« étude du genre », qui a le mérite d'avoir attiré l'attention sur des données d'ordre historique, sociologique et sexuel longtemps négligées, voir DESPEUX, 1990 ; DESPEUX / KOHN, 2003 ; DESPEUX, 2013.

⁷⁷ Voir VUKOVICH, 2012.

⁷⁸ Voir PALMER, 2005, p. 371-411 ; OWNBY, 2008, p. 161-228.

⁷⁹ Citons la conclusion de FAN, 2012, p. 120 : « la clef de la réussite de la survie monastique du taoïsme et de [son] rendez-vous avec la modernité dépend de ce que les prêtres et institutions taoïstes savent quand, quoi, où et comment coopérer avec les forces ascendantes de la société, de l'État et du marché en Chine contemporaine » (« *the key to successful Daoist monastic survival and engagement with modernity hinges on whether Daoist clerics and institutions know when, what, where, and how to engage with the unfolding forces of the contemporary Chinese society, state, and market* »). On ne saurait être plus clair.

⁸⁰ Sur l'histoire de cet établissement religieux dont la fondation remonte au huitième siècle, voir PREGADIO, 2008, p. 207-210 (V. Goossaert).

⁸¹ Ibid., p. 1281-1282 (Y. Sakade). Sur la politique religieuse en Chine actuelle, voir PALMER, 2009 ; sur la situation du taoïsme en milieu urbain, voir GOOSSAERT / FANG, 2009.

Les religions chinoises ayant moins suscité l'intérêt des penseurs des Lumières que l'idéalisation de la Chine en « royaume philosophique », leur perception dépendit presque exclusivement du prisme jésuite, avec pour conséquence que le taoïsme pâtit longtemps en Occident d'une image très négative⁸². La situation évolua au vingtième siècle, notamment suite à la réédition, de 1923 à 1926, de la collection systématique de sources faisant autorité, connue sous le nom de « canon taoïque » en français⁸³. Les sinologues taoïsants s'accordent à voir dans cette réédition le moment fondateur des études modernes du taoïsme. À ces sources textuelles et imprimées s'ajoutent des sources manuscrites, archéologiques, épigraphiques et iconographiques sur supports divers, et les données de l'ethnologie et de l'anthropologie contemporaines, sources nouvelles dont le nombre ne cesse de croître depuis plus d'un siècle. Ces sources en quantité considérable mettent en perspective les sources canoniques, mais le traitement de cette masse de données exige du temps⁸⁴. La persistance des problèmes évoqués ci-dessus ralentit la progression de la recherche et la diffusion de ses résultats. Parfois, c'est la nature taoïque même des données qui fait débat⁸⁵. La « religion populaire

⁸² Révélatrice à cet égard est l'étude du contexte représentationnel de la rencontre entre un officier consulaire britannique et le soixante et unième Céleste instructeur en 1880 ; voir PENNY, 1998. Pour les représentations du taoïsme par les penseurs des Lumières et leur dépendance des descriptions jésuites, voir LEBRANCHU, 2017, p. 142-154.

⁸³ Développée à partir du haut Moyen-Âge, cette collection hétérogène regroupe des œuvres « classiques », leurs commentaires et d'autres écrits religieux ou non, puisque l'on y trouve par exemple des recueils de pharmacopée et des extraits de monographies locales. La réédition des années 1920, sous le titre de *Zhengtong daoze* 正統道藏 [Entrepôt de la voie de l'ère (de règne) Zhengtong (1436-1449)], remonte au milieu du quinzième siècle ; augmentée d'un « supplément » (*Xu daoze* 續道藏) daté de 1607, elle contient quelque 1 500 textes. L'utilitaire de référence sur cette collection est un recueil de notices, SCHIPPER / VERELLEN (2004), fruit de trois décennies de recherches par une trentaine de collaborateurs en majorité européens. L'accueil en a été mitigé, en raison d'informations dépassées, d'une classification contestable et de lacunes bibliographiques (voir BOLTZ, 2006 ; ESKILDSEN, 2006 ; KIRKLAND, 2007). Le recueil inclut quelques sources non canoniques. Des recueils analogues en langue chinoise le suppléent, notamment REN / ZHONG, 2005 [1991] ; ZHU, 1996 ; HSIAO, 2011.

⁸⁴ La parution effective d'un autre recueil de notices, également le fruit d'une coopération internationale (PREGADIO, 2008), aura nécessité une douzaine d'années.

⁸⁵ En histoire de l'art, par exemple, les taoïsants utilisent la rubrique « art taoïque » sans en définir les critères : production (artiste « taoïste »), contenu (présence de motifs « taoïques »), destinataire, fonction (notamment rituelle), localisation (temple). Pour l'anthropologue Patrice Fava qui a découvert et collecté la « statuare du Hunan », puis l'a étudiée en coopération avec des experts de France, de Chine et des États-Unis, il ne fait aucun doute qu'elle représente des figures « taoïstes » (voir FAVA, 2014, p. 417-426). Contre cette identification, Alain Arrault évoque « un paysage religieux [...] qui résiste aux tentatives généralisatrices » et parle de « maîtres exorcistes » et de « pratiques » représentant « une société locale ouverte, polymorphe et multipolaire », et non encore « uniformisée » (ARRAULT, 2010, p. 120-122).

chinoise » — l'alternative par défaut — renvoie à une catégorie analytique occidentale toujours en chantier et qui, comme dans d'autres contextes historiques et culturels, n'offre pas encore de délimitation sémiologique ou épistémologique nette ⁸⁶. (Après tout, le débat sur la question de la religiosité du confucianisme demeure également ouvert ⁸⁷.) Ce sont ces facteurs dans leur ensemble qui expliquent le « tout-religieux » qui semble imprégner une partie de la production sinologique actuelle, au risque d'induire un lectorat non averti à confondre « taoïsme » et « religion chinoise » avec cette représentation occidentale essentialiste qu'est la « sinité ».

Un énième néologisme ?

Au lieu de s'efforcer de restreindre l'usage du signifiant « taoïsme » ou de le généraliser au point d'en gommer toute spécificité, mieux vaudrait chercher comment pouvoir appréhender aussi directement que possible les diverses données sur la base desquelles l'Occident a échafaudé un pan d'exotisme épistémique. L'écart culturel, linguistique, diachronique et géographique rend déjà l'Occidental étranger à ces données : surimposer à quelques indispensables méthodes disciplinaires de base des théories, grilles de lecture et modèles interprétatifs plus ou moins inappropriés et répondant généralement à des vagues intellectuelles (et occidentales) fugitives semble superflu. Définir des invariants transhistoriques et transculturels irréfutables étant quasiment impossible, autant se résigner à employer un terme nécessairement entaché de quelques « défauts de fabrication ». Au fond, puisque les notions de « voie » (*dao*) et de « ciel » (*tian* 天) n'ont jamais été en Chine l'apanage d'un unique courant ou système de représentations philosophique ou religieux, il serait presque préférable de parler de « *laoïsme* ». De fait, le Vieux maître est peut-être la figure la plus fréquemment rencontrée dans les sources dites « taoïques ». Aucune histoire du bouddhisme n'omettrait Siddhārta Gautama, Bouddha historique du sixième ou cinquième avant notre ère, qui n'était pourtant pas « bouddhiste », pas plus qu'une histoire du christianisme ignorerait Jésus dit de Nazareth qui, peu après le tournant de notre ère, ne fut pas davantage « chrétien ». Forcément rétrospective, l'histoire du

⁸⁶ Voir JONES, 2005 [1987], vol. 3, p. 1613-1621 (V. Goossaert) ; vol. 11, p. 7324-7333 (C. H. Long).

⁸⁷ Voir, entre autres, BLANCHON / PARK-BARJOT, 2007.

taoïsme pourrait très bien prendre comme point de repère la figure du Vieux maître, quelle que soit l'historicité du personnage et même s'il ne fut jamais « taoïste ». Mais cet énième néologisme, que l'on trouve déjà au début du vingtième siècle sous la plume d'Okakura Kakuzō 岡倉覚三 (1863-1913), homme de lettres et critique d'art japonais, pour opposer la « philosophie » du Vieux maître au taoïsme « populaire », n'a jamais réussi à se substituer à « taoïsme » dans l'usage courant ni à s'imposer⁸⁸. Le réhabiliter aujourd'hui ne ferait que réactiver la double antinomie dialectique entre « taoïsme philosophique » et « taoïsme religieux ».

⁸⁸ Voir OKAKURA, 1903, p. 43-61, « Laoism and Taoism — Southern China ». Une note liminaire précise que le Japonais composa ce texte directement en anglais (p. v). On retrouve ce néologisme peu usité chez le sinologue américain Herlee Glessner Creel (1905-1994) en 1929 et chez le sinologue britannique Angus C. Graham (1919-1991) en 1981. Voir CREEL, 1929, chap. 5, « Lao Tse and Laoism », p. 91-102 ; GRAHAM, 1981, p. 36 (« *From this point he represents a philosophical trend ("Laoism")* »).

PREMIÈRE PARTIE

Révélation et expérience religieuse

CHAPITRE PREMIER

La révélation religieuse, une catégorie analytique occidentale dans l'interprétation sinologique

Prologue : révélation naturelle et religion révélée

La révélation au sens religieux — que ce soit dans le concept de « révélation naturelle » selon lequel la divinité est directement connaissable aux humains par les traces qu'elle a laissées dans la Création ¹, ou en tant que divulgation délibérée de la part de la divinité suprême, par contact direct ou médiatisé — est l'une des fondations doctrinales de la théologie ². La question de la pertinence de cette notion occidentale appliquée à des phénomènes culturels documentés par des sources en langue chinoise plonge ses racines dans l'œuvre de Ricci et de ses coreligionnaires en Chine. L'un des défis que les jésuites eurent à relever était de convaincre les Chinois que la révélation chrétienne n'était pas fondamentalement incompatible avec les valeurs de leur culture et ses pratiques rituelles. Dans les termes de la théologie de l'époque, il s'agissait de réconcilier la « révélation naturelle » — c'est-à-dire chinoise — avec la « révélation surnaturelle » — c'est-à-dire chrétienne ou biblique ³. Or, l'entreprise n'était possible qu'au prix d'arrangements, souvent douteux, avec la doctrine officielle de l'Église. Cette réconciliation théologique ne fut jamais pleinement réalisée au cours des siècles et ses conditions demeurent débattues aujourd'hui.

¹ Sur, par exemple, le concept paulinien de « révélation naturelle », voir OWEN, 1959.

² La bibliographie sur le sujet est pléthorique et concerne surtout le christianisme. Outre les références données plus bas, on peut citer BAILLIE, 1956 ; TENNEY, 1968 ; DULLES, 1983 ; THIEMANN, 2005 [1985] ; HAUGHT, 2009 [1988] ; MAVRODES, 1988 ; GUNTON, 2005 [1995] ; MORAN, 2002. Pour la « révélation » en contexte judaïque, voir SAMUELSON, 2002.

³ Voir RULE, 2001.

Au lendemain d'un siècle marqué par des conflits religieux destructeurs, les penseurs des Lumières souhaitèrent libérer l'esprit humain de l'« obscurantisme » et émanciper la sphère politique de l'influence des religions organisées. Les fondements doctrinaux de la religion, au premier rang desquels la notion de révélation divine, devinrent la cible de critiques⁴. Dans *De la suffisance de la religion naturelle* (1746), le philosophe, encyclopédiste et homme de lettres Denis Diderot (1713-1784) nia que la religion révélée ait jamais apporté quelque chose qui n'existât pas déjà dans la religion naturelle, qu'il s'agisse de « dogmes », « devoirs » ou « vérités essentielles » (§ 1-5), opposant la religion naturelle aux « religions prétendues révélées », causes de « mille malheurs » et de l'exercice par l'homme de la violence sur ses semblables (§ 23)⁵. Dans la « Profession de foi du vicaire savoyard » de son *Émile, ou de l'éducation* (1762), Jean Jacques Rousseau (1712-1778) opposa la « religion naturelle », c'est-à-dire libre de toute détermination historique, culturelle ou confessionnelle, aux religions révélées qu'il considérait comme des inventions humaines superflues⁶. Reprenant cet argument dans un fragment estimé dater de 1763 ou 1764, l'écrivain de langue allemande Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) soutint que la meilleure « religion positive ou révélée » (« *positive oder geoffenbarte Religion* ») que pouvait créer l'être humain est celle qui « contient le moins d'ajouts conventionnels » et « limite le moins possible les bons effets de la religion naturelle »

⁴ Je m'en tiens ici à quelques penseurs emblématiques. Pour une étude détaillée couvrant les années 1700 à 1860, voir MCDONALD, 1959. Ce livre reprend, en le développant, l'essai « Tendencies of Religious Thought in England, 1688-1750 » (1860) par Mark PATTISON (1813-1884), publié par John William Parker (1792-1870) dans un recueil alors influent. Le siècle suivant (1860-1960) est couvert par MCDONALD, 1963.

⁵ Voir *De la suffisance de la religion naturelle*, par M. DE VAUVENARGUES [Denis Diderot], § 1, p. 105 : « La religion naturelle [...] est le fondement de la religion révélée » ; § 5, p. 109 : « La loi révélée ne contient aucun précepte de morale que je ne trouve recommandé et pratiqué sous la loi de nature ; donc elle ne nous a rien appris de nouveau sur la morale. | La loi révélée ne nous a apporté aucune vérité nouvelle ; [...] » ; § 15, p. 117-118 : « Il est aussi facile que la religion naturelle soit bonne, et que ses préceptes aient été mal observés, qu'il l'est que la religion chrétienne soit vraie, quoiqu'il y ait une infinité de mauvais chrétiens » ; § 23, p. 123 : « Cette religion est préférable à toutes les autres qui ne peut faire que du bien et jamais de mal. [...] Or il est d'expérience que les religions prétendues révélées ont causé mille malheurs, armé les hommes les uns contre les autres, et teint toutes les contrées de sang. Or la religion naturelle n'a pas coûté une larme au genre humain ».

⁶ Voir *Émile, ou de l'éducation*, par Jean Jacques ROUSSEAU, t. 3, livre 4^e, « Profession de foi du vicaire savoyard », p. 134 : « On me dit qu'il fallait une révélation pour apprendre aux hommes la manière dont Dieu voulait être servi ; on assigne en preuve la diversité des cultes bizarres qu'ils ont institués, et l'on ne voit pas que cette diversité même vient de la fantaisie des révélations. Dès que les peuples se sont avisés de faire parler Dieu, chacun l'a fait parler à sa mode et lui a fait dire ce qu'il a voulu ».

(« *natürliche Religion* »)⁷. Kant (1724-1804), dans son ouvrage évocateur du « vicair savoyard » de Rousseau, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [La religion dans les limites de la simple raison] (1793 ; 2^e éd. 1794), ne nia pas la révélation, mais soutint que chaque religion « historique » (« *historisch* ») et « révélée » (« *Offenbarungsreligion* »), fondée sur un « écrit saint » (« *heilige Schrift* ») dont la signification échappe en général au commun des mortels, est une création humaine qui s'assimile à une « religion savante » (« *gelehrte Religion* »). Kant n'en défendit pas moins la possibilité de l'émergence ultime d'une « religion de la raison pure » (« *reine Vernunftreligion* ») existant par nature en tout être humain, donc saisissable sans médiation sacerdotale, une « religion naturelle » (« *natürliche Religion* ») dont les membres constitueraient une « Église invisible » (« *unsichtbare Kirche* ») libre de dogme et de culte⁸. Il soutint que l'Église chrétienne seule, bien qu'elle fût incontestablement de nature « historique » et fondée sur une révélation particulière, pouvait être interprétée comme relevant à la fois des deux catégories, et comme contenant le germe d'une foi morale et universelle⁹.

En réaction à ces développements philosophiques, les théologiens révisèrent leurs doctrines et la révélation demeura l'un des thèmes majeurs débattus après le Siècle des Lumières. Hegel (1770-1831), dans l'*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé] (1817 ; 3^e éd., 1830), nomma « religion révélée » (« *geoffenbarte Religion* ») un niveau intermédiaire entre l'« art » (« *Kunst* »), ou « religion intuitive », et un degré d'ultime conscience spirituelle de soi qu'il appela « philosophie » (« *Philosophie* »)¹⁰. En conséquence, quand l'histoire des religions et les études religieuses devinrent des

⁷ Voir *Werke*, par Gotthold Ephraim LESSING, vol. 7, p. 282-283, « Über die Entstehung der geoffenbarten Religion », p. 283 : « Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt ».

⁸ Voir *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, par Immanuel KANT, en particulier 3^e partie, 1^e section, « V. Die Konstitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am besten auf eine heilige Schrift gegründet », p. 117-125 ; 4^e partie, chap. 1, § 1, « Die christliche Religion als natürliche Religion », p. 183-190 ; § 2, « Die christliche Religion als gelehrte Religion », p. 190-195.

⁹ Voir, sur ce dernier point, ZAC, 1968, p. 122-123.

¹⁰ Voir *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, vol. 3, *Die Philosophie des Geistes : Mit den mündlichen Zusätzen*, par Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, 3^e section, « Der absolute Geist », § 553-577.

disciplines académiques à l'époque moderne, les savants de langue et de culture occidentales recoururent couramment à la catégorie « révélation », parmi d'autres, pour tenter de délinéer un objet épistémique de nature intrinsèquement protéiforme. Un siècle après Hegel, Max Weber, dans *Religionssoziologie* [Sociologie de la religion], définit la « révélation » (« *Offenbarung* ») comme caractérisant l'« idéal-type » du « prophète » (« *Prophet* ») et expliqua que la « révélation prophétique » (« *prophetische Offenbarung* ») offrait au croyant « un certain sens systématiquement unifié de la vie et du monde, des événements sociaux aussi bien que cosmiques »¹¹.

De nos jours encore, « religion naturelle » et « religion révélée » figurent en bonne place dans les typologies religieuses établies pour les besoins de la recherche académique, parmi d'autres types variant grandement en nombre comme en nature¹². Il importe toutefois de souligner que le sens de « religion naturelle » a évolué pour signifier désormais quelque chose de l'ordre de « religion de la nature » (en anglais « *nature religion* »), c'est-à-dire l'ensemble des mouvements individuels ou collectifs visant à dépasser la religion traditionnelle pour renouer avec les « sources spirituelles » de la Nature au sens absolu. Cette vogue, relativement récente, remonterait aux travaux du philologue et orientaliste allemand Max Müller, des anthropologues britanniques Edward Burnett Tylor (1832-1917) et James G. Frazer (1854-1941), et de l'historien des religions roumain Mircea Eliade (1907-1986)¹³.

Sur cet arrière-plan historique et problématique, dont on n'a donné ici qu'un aperçu simpliste, on s'intéressera dans ce chapitre et le suivant aux conditions de l'application aux données de la Chine médiévale, c'est-à-dire d'un monde démarqué

¹¹ *Wirtschaft und Gesellschaft*, par Max WEBER, vol. 2, chap. 4 : « Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung) », § 4, « "Prophet" », p. 257 : « [...] *einen einheitlichen Aspekt des Lebens, gewonnen durch eine bewußt einheitliche sinnhafte Stellungnahme zu ihm. Leben und Welt, die sozialen wie die kosmischen Geschehnisse, haben für den Propheten einen bestimmten systematisch einheitlichen "Sinn", und das Verhalten der Menschen muß, um ihnen Heil zu bringen, daran orientiert und durch die Beziehung auf ihn einheitlich sinnvoll gestaltet werden* ». Il s'agit de la publication posthume (1921-1922) d'un manuscrit inachevé.

¹² À titre d'illustration récente, voir TAYLOR, 2016, et VOSS ROBERTS, 2016, deux chapitres d'un même volume (KRIPAL, 2016) dont les vingt autres chapitres déploient une typologie hétéroclite : religion « sociale » (« Social Religion »), « matérielle » (« Material Religion »), « incarnée » (« Embodied Religion »), « secrète » (« Secret Religion »), « nouvelle » (« New Religion »), « postcoloniale » (« Postcolonial Religion »), « indigène » (« Indigenous Religion »), « virtuelle » (« Virtual Religion »), « médicale » (« Medical Religion ») ou encore « poétique » (« Poetic Religion »).

¹³ Voir TAYLOR, 2010, p. 5-8.

du nôtre à triple titre — culturel (y compris par le langage), spatial et temporel —, de la catégorie analytique de révélation religieuse et de la terminologie y afférente¹⁴. Cette entreprise me semble intéressante et nécessaire pour au moins deux raisons. D’abord, comme je l’ai souligné en introduction, clarifier cette terminologie ne peut que contribuer à améliorer la perception sinologique des manifestations chinoises de la religiosité avant l’influence des représentations européennes en Asie orientale et, par contrecoup, permettre de mieux la décrire. Ensuite, réciproquement, attirer l’attention des spécialistes des religions européennes sur les phénomènes religieux d’un « ailleurs » par excellence encouragera peut-être une reformulation des représentations prévalentes, éminemment occidentales, du motif de la rencontre entre les sphères humaine et divine¹⁵.

Sémiologie de la catégorie analytique « révélation religieuse »

Les sinologues spécialistes des religions chinoises — en premier lieu taoïsme et bouddhisme — recourent en abondance à la catégorie de révélation religieuse, comme l’atteste la fréquence d’énoncés contenant le verbe « révéler », l’adjectif « révélé » ou le substantif « révélation » dans leur discours. Granet notait déjà il y a un siècle :

[La] littérature du taoïsme, voilà seulement ce que nous connaissons un peu. Elle est immense et d’un accès très difficile. Un grand nombre d’œuvres de la secte se présentent comme les produits d’une révélation : les questions de temps ou de personne n’ayant aucune importance pour qui croit à une communication directe avec la divinité, ces ouvrages sont, d’ordinaire, simplement placés sous un patronage sacré, et ne sont ni datés, ni signés, à

¹⁴ Pour quelques études sur la révélation religieuse en contexte non européen, voir ARBERRY, 1957, pour le cas de l’islam ; DICKSON / ELLINGWORTH, 1969, pour le cas des religions africaines ; WARD, 1994, pour les « religions du monde » (« *world religions* »).

¹⁵ Il y a un quart de siècle, D’COSTA (1994) avait déjà envisagé d’emprunter une voie médiane entre « assimilation acritique » (« *uncritical assimilation* ») — l’acceptation de l’influence de cultures « autres » sur le christianisme — et « impérialisme acritique » (« *uncritical imperialism* ») — la conversion forcée de toutes les cultures aux formes européennes de christianisme. Malheureusement, son approche est faussée par son acceptation inconditionnelle du christianisme comme seule véritable religion révélée.

moins qu'ils ne soient datés faussement et faussement signés ¹⁶.

Henri Maspero, au début de la seconde guerre mondiale, employait souvent le terme, comme dans le court extrait suivant d'un texte daté de 1940, « Le poète Hi K'ang et le Club des Sept Sages de la Forêt de Bambous » :

Comme beaucoup de ses contemporains, c'est dans Lao-tseu et Tchouang-tseu et dans les livres saints du Taoïsme qu'il [le poète Xi Kang 嵇康 (223-262)] trouva l'apaisement. | Le Taoïsme était alors très florissant, justement parce qu'il avait apporté aux Chinois la révélation de la religion personnelle ¹⁷.

Les sinologues d'après-guerre reprirent le thème, probablement stimulés par la publication des manuscrits inachevés de Maspero par Paul Demiéville (1894-1979), en trois volumes, en 1950 ¹⁸. Le fait que vers l'époque de la réédition de ces volumes par les Presses universitaires de France en 1967, Maxime Kaltenmark (1910-2002) et Rolf Stein (1911-1999) consacraient au thème des « livres révélés » leurs cours respectifs à l'École pratique des hautes études et au Collège de France, n'est probablement pas une coïncidence ¹⁹. Or, on sait que l'étude du taoïsme connaîtra un essor considérable en France à partir de la génération sinologique formée par Kaltenmark et Stein ²⁰.

Mais le sens de ces termes ne fait jamais l'objet d'une clarification préalable, que ce soit chez Maspero ou dans les publications subséquentes que j'ai pu consulter. Les auteurs semblent considérer que tout lecteur est par nécessité familiarisé avec ce

¹⁶ GRANET, 1922, p. 122.

¹⁷ MASPERO, 1950, vol. 2, p. 62.

¹⁸ Voir la note liminaire de Demiéville introduisant chaque document publié, ainsi que ses « Avant-propos » datés de 1948 et 1949, dans MASPERO, 1950, vol. 1, p. 9-12 ; vol. 2, p. 9-10. Demiéville procéda à la révision de l'ensemble des textes publiés.

¹⁹ Voir les résumés des conférences de Kaltenmark, « Religions de la Chine », dans l'*Annuaire de l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses*, notamment pour les années 1966-1967, 1967-1968 et 1968-1969 ; et celui du cours de Stein, « Étude du monde chinois : Institutions et concepts », dans l'*Annuaire du Collège de France*, 68^e année, 1968 (« Textes taoïstes relatifs à la transmission des livres révélés »).

²⁰ Voir sur ce point la synthèse dressée dans LEBRANCHU, 2017, p. 256-271.

qu'implique l'idée de révélation religieuse. Or, souvent, ces termes sont utilisés dans le sens (commun) de « porter à la connaissance d'une personne quelque chose que cette personne ignorait jusqu'alors », parfois dans les mêmes pages où le terme apparaît aussi dans un sens proprement religieux. Cette polysémie est manifeste dans la définition donnée sur le site télématique du Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL), qui récapitule et organise ainsi ce champ sémantique :

A. – Action de révéler quelque chose à quelqu'un ; résultat de cette action. |
1. Action de porter à la connaissance quelque chose de caché, d'inconnu. [...] |
2. *En particulier.* Communication orale ou écrite d'un fait demeuré jusque-là ignoré ou secret ; fait, chose révéler(e). [...] | B. – *RELIGION.* | 1. *Dans les religions positives.* Acte pouvant s'exercer suivant divers modes, par lequel Dieu ou la divinité se manifeste à l'homme et lui communique la connaissance de vérités partiellement ou totalement inaccessibles à la raison ; ensemble de vérités ainsi portées à la connaissance de l'homme et constituant le fondement de la religion en question. [...] | 2. *Dans le vocabulaire mystique.* Connaissance relative aux choses surnaturelles, conçue comme donnée à l'individu par inspiration divine. [...] | C. – Phénomène par lequel une réalité cachée ou ignorée se manifeste, s'impose soudainement à la conscience ou à la connaissance ; prise de conscience immédiate, découverte par voie d'intuition, d'inspiration, d'illumination. [...] | *Par métonymie.* | [...] Fait, réalité que l'on découvre inopinément et qui, souvent, s'avère riche d'enseignement ou de grande conséquence. | Ce qui révèle, ce qui est l'expression, la manifestation de quelque chose. [...] ²¹.

La proximité de ces définitions est en elle-même source de confusion. Il n'est donc pas surprenant que l'imprécision générale qui préside à l'usage du terme dans l'expression sinologique ait pour résultat une phraséologie ambiguë, des jeux de mots plus ou moins intentionnels de la part des auteurs, et, souvent, des cas d'interprétation erronée ou de surinterprétation.

²¹ CNRTL : www.cnrtl.fr/definition/r%C3%A9v%C3%A9lation. Seules les principales définitions surlignées en jaune sur la page correspondante sont reproduites ici. Les termes abrégés ont été rétablis.

Les quatre « concepts généraux » de James Miller

À ma connaissance, seul le sinologue britannique James Miller, dans son livre *The Way of Highest Clarity*, a tenté une longue clarification de la notion²². Mais cette tentative se ramène pour l'essentiel à un mélange de bon sens, de truismes et de suppositions simplistes. Ayant affirmé d'emblée que « la révélation est un concept clef du taoïsme de la Clarté supérieure », Miller propose, « avant d'examiner les traits spécifiques de cette révélation », de « faire une pause pour réfléchir à quelques-unes des suppositions fondamentales que le concept général de révélation implique »²³. Il présente alors quatre « concepts généraux » (« *general concepts* ») dont les extraits ci-dessous résument la teneur. Le premier « concept » concerne le terme de « révélation » dans l'expression « révélation religieuse » :

Premièrement, le concept de révélation implique dès le début un concept complémentaire de mystère. S'il y a quelque chose à révéler, alors par définition, avant sa révélation, cela doit avoir été secret ou caché²⁴.

Si l'on se reporte à la définition du CNRTL, on pourra objecter que « secret ou caché » relève des sens courants (A et C) du terme, mais pas du sens religieux (B). En impliquant une intention délibérée de soustraire quelque chose à la connaissance de quelqu'un, ces deux adjectifs dénotent une surinterprétation, alors qu'un terme plus neutre, « inconnu » ou « insoupçonné », aurait aussi bien suggéré l'ignorance avant la divulgation, sans introduire l'idée d'intentionnalité.

Le second « concept général » de Miller concerne le terme « religieux » dans

²² MILLER, 2008, p. 81-102. « *Highest Clarity* » est l'une des traductions possibles du chinois *shangqing* 上清, nom d'un ciel (*tian* 天) dont dérive l'appellation d'un corpus scripturaire et d'un courant, école ou lignée.

²³ Ibid., p. 81 : « *Along with nature and vision, revelation is a key concept of Higher Clarity Daoism. [...] | Before examining the specific features of that revelation, it is worthwhile pausing to consider some of the fundamental assumptions that the general concept of revelation entails* ».

²⁴ Ibid., p. 82 : « *First, the concept of revelation implies from the beginning a complementary concept of mystery. If there is something to be revealed, then by definition before its revelation it must have been secret or hidden* ».

l'expression de « révélation religieuse » :

Le second concept général de révélation [...] est celui de révélations religieuses en tant que communications sacrées, fondamentalement différentes des communications ordinaires. [...] Pour comprendre la signification de révélations religieuses dans une perspective théologique, il est important de prendre en considération la nature formelle du message autant que son contenu pragmatique²⁵.

La première partie de ce second extrait introduit la notion de « sacré », terme dont l'usage remonte à Karl Louis Rudolph Otto (1869-1937)²⁶ et à Eliade²⁷. À la fin de l'extrait, Miller souligne à juste titre l'importance de la « forme » que prend la divulgation autant que de son « contenu ».

Son troisième « concept général » s'intéresse à la fonction de moyen de communication de la révélation et à son efficacité en tant que telle :

La révélation suppose qu'une personne divulgue à une autre un mystère, une information dont celle-ci n'avait auparavant pas conscience. Avant la révélation, le révélateur occupe une position épistémologique plus haute que la personne à qui la révélation est donnée. Paradoxalement, toutefois, tandis que le processus de révélation suppose une supériorité hiérarchique du savoir sur l'ignorance, l'effet de la révélation est de ramener cette hiérarchie unissant les deux parties à un savoir égal²⁸.

²⁵ MILLER, 2008, p. 82 : « *The second general concept of revelation [...] is that of religious revelations as sacred communications, different in some fundamental way, from ordinary communications. [...] In order to understand the significance of religious revelations from a theological perspective it is important to consider the formal nature of the message as much as its pragmatic content* ».

²⁶ Voir *Das Heilige : Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [Le sacré : De l'irrationnel dans l'idée du divin et de sa relation avec le rationnel] (1917), par Rudolph OTTO. L'auteur est aussi crédité de l'invention du terme « numineux » ; en voir la définition dans *Das Heilige*, chap. 2, « Das Numinose » [« Le numineux »], p. 5-7.

²⁷ Voir ELIADE, 1965 [1957].

²⁸ MILLER, 2008, p. 83 : « *Revelation implies that one person discloses to another person a*

La première partie de l'extrait illustre comment l'absence de définition mène aisément à l'usage malencontreux. La proposition « une personne dévoile à une autre » ne peut s'appliquer à une révélation que dans le sens général, car, pour qu'intervienne le sens religieux, l'agent de la divulgation doit être d'une nature ontologique différente de celle du récipiendaire, quelle que soit la façon dont cette différence est exprimée dans la source. Quant à la seconde partie, on peut douter qu'un « savoir égal » résulte nécessairement de toute révélation religieuse. Le dévoilement est entièrement sous le contrôle qualitatif et quantitatif de l'entité révélatrice. Sans la décision de divulguer, délibérée et unilatérale, de cette autorité, le récipiendaire ne peut avoir accès à cette connaissance. Enfin, une fois le dévoilement effectif, le récipiendaire n'a aucun moyen de vérifier la validité épistémologique du contenu communiqué et doit l'accepter tel quel, d'où l'importance d'un autre concept lourd, celui de « foi ²⁹ ». Ces arguments me semblent indiquer que l'autorité révélatrice conserve l'ascendant épistémologique sur le récipiendaire. Voici enfin un extrait du quatrième « concept général » de Miller :

La révélation implique que les dieux doivent descendre au niveau d'humains pour communiquer avec eux. Bien qu'il soit naturel pour les humains de se focaliser sur la seconde partie de ce processus, néanmoins, la révélation implique la « descente » des dieux tout autant que l'« ascension » d'humains. | Une caractéristique importante de cette descente est la personnalisation des dieux. [...] Puisque la communication est intrinsèquement la transmission de sens d'un esprit à un autre, les dieux doivent devenir personnalisés pour communiquer [...]. Ainsi de nombreuses religions opèrent-elles la distinction entre un dieu cosmique absolu et une déité intermédiaire dont la fonction principale est de communiquer « ici bas » ³⁰.

mystery, some piece of information of which that person was previously unaware. Before the revelation, the revealer occupies a higher epistemological position than the person to whom the revelation is given. Paradoxically, however, while the process of revelation implies a hierarchy of knowledge over ignorance, the effect of revelation is to collapse that hierarchy uniting both parties in an equal knowledge ».

²⁹ Voir les définitions données dans JONES, 2005 [1987], vol. 5, p. 2954-2959 (J. Pelikan) ; MCFARLAND et al., 2011, p. 180-181 (M. A. McIntosh).

³⁰ MILLER, 2008, p. 83 : « *Revelation implies that gods must descend to the level of humans in*

La validité de la première moitié de ce dernier extrait dépend étroitement de la formulation des localisations relatives des sphères divines et humaines dans la source : cette formulation doit être spatiale, et non symbolique. L'axe vertical ciel (*tian* 天) / terre (*di* 地), avec l'humain (*ren* 人) entre les deux, qui avait une longue histoire en Chine avant la période couverte par Miller³¹, est symbolique autant que spatial. Rien n'empêche d'imaginer des situations qui ne requièrent aucun déplacement descendant de la part de l'agent révélateur, sans même en appeler à la notion d'« immanence³² » ou à celle de « révélation naturelle », absentes de ce chapitre du livre de Miller : le chamanisme sibérien, par exemple, met en œuvre une représentation horizontale de l'univers³³. La seconde moitié de l'extrait soulève une question importante, mais une distinction terminologique cruciale, sur laquelle nous reviendrons, en est omise.

Définitions lexicographiques et encyclopédiques

À la défense de Miller, il faut le féliciter d'introduire le lecteur à la richesse sémiotique d'un terme pouvant évoquer une large palette de phénomènes, ce que les sinologues ne font en général jamais³⁴. Mais la question à laquelle lui et d'autres auteurs n'offrent aucune réponse simple est elle-même simple : que veut dire

order to communicate with them. While it is only natural for humans to focus on the latter part of this process, nevertheless, revelation does imply the “descent” of the gods just as much as the “ascent” of humans. | One important feature of this descent is the personalization of the gods. [...] Since communication is inherently the transmission of meaning from one mind to another, for gods to communicate they must become personalized [...]. Thus in many religions there is a distinction to be made between an absolute cosmic god and an intermediary deity whose chief function is to communicate “down below” ».

³¹ Voir CHENG, 1983.

³² Pour une définition de la notion d'immanence comme dénotant une forme d'« ubiquité » divine, voir JONES, 2005 [1987], vol. 13, p. 9281-9286 (C. Hartshorne), p. 9281 : « Il est clair que *transcendance* est un terme de valeur [...]. Il est moins évident qu'*immanence* est un terme de valeur, mais *ubiquité*, “être partout”, exprime davantage une propriété unique » (« *It is clear that transcendence is a value term [...]. It is less obvious that immanence is a value term, but ubiquity, “being everywhere,” comes closer to expressing a unique property* »).

³³ Voir HAMAYON, 1990.

³⁴ Je n'ai trouvé que GOOSSAERT, 2014, p. 220, n. 1, qui précise : « Par texte révélé, j'entends un texte donné par des dieux aux hommes, et que ces derniers doivent diffuser sans en altérer le contenu » (« *By revealed text, I mean a text given by gods to humans, and which the latter have to disseminate without altering its contents* »).

« révélation » ? Un moyen d’y voir plus clair est de confronter la définition du CNRTL avec celles que donnent deux utilitaires : la seconde édition de l’*Encyclopedia of Religion* (2005), dont la première édition fut compilée sous la direction de Mircea Eliade (1987)³⁵, et un ouvrage lexicographique récent qui ne prend en compte que le cas du christianisme, le *Cambridge Dictionary of Christian Theology* (2011)³⁶.

Dans l’encyclopédie d’Eliade, la notice « Revelation » de Johannes Deninger s’ouvre par la définition suivante :

Le concept de révélation est fondamental dans toute religion qui, de quelque façon, fait remonter son origine à Dieu ou à une divinité. La révélation est une communication divine aux êtres humains. Cette large description permet au phénoménologue de la religion d’inclure des modes et degrés de révélation très différents. En fait, les expériences les plus diverses, d’un indice abscons donné par une puissance surnaturelle à la communication faite de lui-même par un Dieu personnel, sont possibles des points de vue de la psychologie, de la philosophie religieuse et de la théologie³⁷.

À cette définition, explicitement « large » et « inclusive », on peut confronter celle, culturellement plus déterminée, de William J. Abraham dans le dictionnaire de Cambridge, dont on cite ici les premières lignes et la moitié du second paragraphe :

La révélation divine est constituée par une divulgation de la nature et des intentions de Dieu. Ce qui est caché est rendu connu ; ce qui est voilé est découvert. La révélation diffère de l’inspiration, en ce que la première se réfère

³⁵ JONES, 2005 [1987]. Sur le projet de l’encyclopédie d’Eliade et les difficultés que connut sa réalisation, voir IRICINSCHI, 2004.

³⁶ MCFARLAND et al., 2011.

³⁷ JONES, 2005 [1987], vol. 11, p. 7773 : « *The concept of revelation is a fundamental one in every religion that in any way traces its origin to God or a divinity. Revelation is a divine communication to human beings. This broad description allows the phenomenologist of religion to include very different manners and degrees of revelation. In fact, the most diverse experiences, ranging from an obscure clue given by a supernatural power to the self-communication of a personal God, are possible from the standpoints of psychology, religious philosophy, and theology* ».

à tout acte spontané de divulgation de soi divine dans le temps et l'espace, alors que la seconde relève plus spécifiquement de l'affirmation que des événements communicatifs particuliers (par exemple, la production des textes bibliques) sont une question de volonté divine plutôt qu'humaine. [...] | La distinction la plus basique dans la doctrine de la révélation est entre révélation générale et spéciale. Dans la première, Dieu est révélé dans le monde naturel et dans la conscience ; dans la seconde Dieu est révélé dans des actions spéciales dans l'histoire (par exemple, dans l'exode d'Israël d'Égypte, ou dans les paroles de Dieu à des prophètes) ³⁸.

On retrouve dans cet extrait l'opposition entre révélation ou religion naturelle — ici « générale » — et historique — ici « spéciale » — qui semble avoir été l'un des thèmes de prédilection des philosophes des Lumières. Mais c'est la seconde seule qui constituerait ici la révélation proprement dite, puisque des « actions spéciales dans l'histoire » (« *special actions in history* ») sont nécessaires pour pouvoir localiser la « divulgation de soi divine dans le temps et l'espace » (« *divine self-disclosure in time and space* »). C'est ce que confirme W. J. Abraham dans la même entrée :

L'existence et l'amour de Dieu peuvent devenir manifestes à une personne directement ou à travers le monde naturel, mais la révélation va au-delà de cela pour inclure des actes élémentaires de Dieu comme la parole et l'incarnation ³⁹.

Ce second extrait pose clairement la supériorité de la révélation divine directe,

³⁸ MCFARLAND et al., 2011, p. 445 : « *Divine revelation is constituted by disclosure of the nature and purposes of God. What is hidden is made known ; what is veiled is uncovered. Revelation differs from inspiration, in that the former refers to any act of divine self-disclosure in time and space, while the latter has to do more specifically with the claim that particular communicative events (e.g., the production of the biblical texts) are a matter of divine rather than human will. [...] | The most basic distinction within the doctrine of revelation is between general and special revelation. In the former God is revealed in the natural world and in conscience ; in the latter God is revealed in special actions in history (e.g., in the exodus of Israel from Egypt, or in God's words to prophets) ».*

³⁹ Ibid. : « *The existence and love of God can become manifest to a person directly or through the natural world ; but revelation goes beyond this to include basic acts of God like speaking and incarnation ».*

c'est-à-dire la Révélation au sens absolu (l'épithète « chrétienne » est implicite), sur toute révélation prétendue naturelle. Cette exigence d'une double détermination, à la fois historique et culturelle, oppose l'approche d'un dictionnaire de théologie chrétienne comme celui de Cambridge à celle, transhistorique et transculturelle, de l'encyclopédie d'Eliade.

On pourrait multiplier les citations de sources tertiaires, accumuler les énoncés normatifs et tâcher d'en sélectionner un de satisfaisant. Mais il me semble possible de s'en tenir à ces deux exemples extrêmes et d'essayer d'en tirer une synthèse qui circonscrive ce que l'on peut entendre par révélation religieuse. Une instance humaine, individu ou groupe, connaît une « expérience⁴⁰ » qualifiable, selon nos catégories analytiques occidentales, de religieuse, surnaturelle, surhumaine, « transcendante⁴¹ », voire paranormale. Le moment clef de l'expérience réside dans une forme de « contact » entre cette instance humaine et une instance surhumaine qui peut être unique (monothéismes), suprême (polythéismes) ou médiatrice de l'une ou de l'autre. Au cours de ce contact, l'instance surhumaine procède au « dévoilement », au bénéfice de l'instance humaine, d'un contenu épistémique jusqu'alors inconnu de celle-ci. Enfin, l'expérience dans son ensemble marque une « rupture » cognitive et psychologique définitive, non seulement pour l'instance humaine concernée, mais, au-delà de celle-ci, pour la culture et la société auxquelles elle appartient. Cette rupture peut entraîner l'émergence d'un mouvement religieux nouveau ou la redéfinition d'une religion préexistante. Dans le cadre d'une étude historique, c'est-à-dire d'une approche rétrospective qui ne soit ni seulement philologique, ni basée sur une enquête de terrain, les sources elles-mêmes doivent fournir les données explicites remplissant ces quatre conditions (« expérience », « contact », « dévoilement » et « rupture ») et n'exiger de la part de l'observateur qu'une interférence interprétative réduite au minimum.

⁴⁰ La notice dédiée dans JONES, 2005 [1987], vol. 11, p. 7736-7750 (A. Taves), illustre bien la difficulté de circonscire la notion d'« expérience religieuse », quel que soit le référentiel analytique envisagé — théologie ou philosophie des religions, épistémologie ou anthropologie, phénoménologie ou psychanalyse. Le bouddhisme japonais y est sommairement abordé (p. 7740-7741), mais aucune religion chinoise.

⁴¹ Le terme d'« expérience transcendante » a été proposé par Marghanita LASKI (1915-1988), 1968 [1961], afin de pouvoir prendre en compte les cas ne relevant pas nécessairement du « religieux », par exemple l'extase — y compris mystique ou sexuelle — ou les sensations esthétiques ou sensorielles intenses. La valeur de la proposition dépend évidemment de ce que l'on entend par « religion ».

Confusion sinologique entre « révélation » et « transmission »

Outillé de cette tentative de synthèse, on peut procéder à l'examen critique de l'usage de la notion de révélation dans quelques publications sinologiques récentes, à commencer par le livre de Gil Raz sur l'« émergence du taoïsme »⁴². Alors qu'il paraphrase une narration rétrospective de l'origine des écrits sacrés du taoïsme — basée sur un corpus scripturaire du haut Moyen-Âge connu sous le nom de *lingbao* 靈寶 (traduit par « Joyau sacré » ou « Trésor numineux » dans les publications en langues occidentales⁴³) et sur lequel nous reviendrons —, Raz distingue dans sa source « trois moments de révélations dans le passé historique » (« *three moments of revelations in the historical past* ») :

Le premier est la sécrétion de textes par Yu le Grand⁴⁴, le second la révélation du Seigneur Lao⁴⁵ au Maître céleste⁴⁶, et le troisième la transmission de textes par le Seigneur transcendant Ge Xuan⁴⁷ au mont Tiantai⁴⁸.

Comparer la paraphrase de Raz avec le texte source (omis dans le livre) donne de ces « trois moments de révélations » une image assez différente — je le fais suivre ci-dessous d'une traduction aussi littérale que possible, sans égard pour le contexte :

⁴² RAZ, 2012, basé sur la thèse doctorale RAZ, 2004.

⁴³ Sur l'origine et la signification du terme, voir KALTENMARK, 1960.

⁴⁴ Da Yu 大禹 : l'une des figures culturelles archétypales de l'autorité politique en Chine ancienne et au début de l'époque impériale. Voir LEWIS, 2006.

⁴⁵ *Laojun* 老君 (littéralement « Vieux seigneur ») : titre divin, attesté à partir du troisième siècle de notre ère, de Laozi, le « vieux maître ». Voir SEIDEL, 1969, p. 50.

⁴⁶ *Tianshi* 天師, titre que je traduis dans cet essai par « Céleste instructeur ».

⁴⁷ Ge Xuan 葛玄 (164-244) est l'objet d'une hagiographie abondante le présentant comme un personnage clef dans certaines traditions religieuses de la Chine du Sud ; les sources chinoises se réfèrent fréquemment à lui par le titre d'« Immortel duc », *xiangong* 仙公, que Raz traduit par « *Transcendent Lord* ».

⁴⁸ RAZ, 2012, p. 220 : « *The first is the secretion of texts by the Great Yu, the second is Lord Lao's revelation to the Celestial Master, and the third is the Transcendent Lord Ge Xuan's transmission of texts at Mt. Tiantai* ». Le mont Tiantai 天台 (ou 臺), au Zhejiang actuel, est un site sacré taoïque et bouddhique. Voir PREGADIO, 2008, p. 987 (J. Robson).

大禹獲鐘山之書，老君降真於天師，仙公授文於天台。

Yu le Grand s'empara des écrits du mont Zhong, le Vieux seigneur envoya des Véritables au Céleste instructeur, l'Immortel duc conféra des textes sur le [mont] Tiantai ⁴⁹.

Le premier « moment », que Raz qualifie d'une « sécrétion » (« *secretion* ») de textes par le héros culturel ou souverain mythique Yu le Grand, n'a rien à voir avec une divulgation. En outre, le texte chinois donne *huo* 獲, un logogramme incluant le sens verbal d'« obtenir » mais pas de « sécréter », de sorte que la traduction donnée paraît inadéquate. Le second « moment » nous rapproche d'une expérience religieuse, dans la mesure où nous avons affaire à un contact entre un humain déifié et un récipiendaire encore mortel. Dans la source, le marqueur de la divulgation est le logogramme *jiang* 降, « descendre ou faire descendre », d'où « envoyer vers le bas ou à un subordonné ». Le troisième « moment », exprimé par le logogramme *shou* 授 (« remettre, conférer »), se ramène en fait à une « transmission », comme le traduit Raz. Mais si, au moment du contact, l'agent de cette « transmission » (l'Immortel duc ⁵⁰) a déjà accédé à un état surhumain tandis que le récipiendaire (absent de la phrase chinoise) n'est qu'un simple mortel, le cas pourrait relever de la révélation religieuse. L'allusion, trop brève, ne permet pas de trancher.

Considérons maintenant la monographie de Stephan Bumbacher, *Empowered Writing : Exorcistic and Apotropaic Rituals in Medieval China*, dont deux sections, commentant chacune une sélection d'exemples, abordent la révélation en contexte taoïque et bouddhique. La première qualifie l'ensemble d'une ligne de transmission taoïque de « révélation ». La seconde introduit l'idée de « transmission directe » à des individus se trouvant dans des états de conscience particuliers, tel le rêve ou la méditation, opposée à celle de « transmission indirecte » des paroles du Bouddha,

⁴⁹ *Yunji qiqian* 雲笈七籤 [Hotte à livre des nuages au septuple étiquetage], par ZHANG Junfang 張君房 (actif vers 1008-1025), CT n° 1032, vol. 4, « Lingbao jing muxu » 靈寶經目錄 [« Préface à la liste des livres du Joyau sacré »], f. 4b.

⁵⁰ L'hagiographie taoïque a rétrospectivement appliqué ce titre à l'ensemble du narratif de Ge Xuan, que ce soit son vécu historique d'être humain ou ses faits et gestes post-mortem.

c'est-à-dire l'introduction physique en Chine d'écrits composés en diverses langues asiatiques et leur traduction en chinois. Mais, après quelques pages, la « transmission directe » devient « révélation surnaturelle ou directe »⁵¹. L'usage n'est pas récent qui consiste à employer les deux termes « révélation » et « transmission » comme s'ils étaient interchangeables. Maspero, dans son « Essai sur le Taoïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne », non daté et publié à titre posthume, affirmait déjà :

Le Taoïste se trouve dans une position toute particulière, différente de celle des fidèles de toute autre religion révélée. Il n'y a pas pour lui un corps de doctrine et un ensemble de pratiques fixés une fois pour toutes par une révélation extérieure entièrement achevée, faite par un dieu ou un prophète qui ne reviendra plus. Cet ensemble existe bien, mais la connaissance n'en vient aux hommes que par morceaux, peu à peu. Chacun a le devoir de se chercher des maîtres, et ses maîtres, s'il sait les chercher, ce seront les grands dieux ou les Immortels de tout rang toujours prêts à lui « transmettre » les instructions utiles⁵².

Significatif est l'emploi des guillemets, car il suggère que Maspero, jusqu'à un certain point, avait conscience du décalage existant entre la terminologie qu'il utilisait et celle de ses sources. Mais, à ma connaissance, il faut attendre la fin du vingtième siècle pour qu'un sinologue formule clairement cette ambiguïté :

On considère les écritures taoïstes comme ayant été composées par des adeptes seuls et en état de méditation — c'est-à-dire, *révélées* ou, comme les taoïstes eux-mêmes l'expriment, « transmises » (*shou* [授]) par des divinités célestes au visionnaire, qui nota par écrit ce qu'il entendit et le présenta parfois à nouveau aux divinités pour relecture avant de le répandre parmi les humains⁵³.

⁵¹ Voir BUMBACHER, 2012, p. 118-121 (« Revelation ») ; p. 136-139 (« Transmission and Revelation ») ; p. 150-152 (« Recitation ») ; p. 151 : « *supernatural or direct revelation* »).

⁵² MASPERO, 1950, vol. 2, p. 137.

⁵³ CAMPANY, 1993, p. 1 : « *We think of Taoist scriptures as having been composed by single adepts in meditative states — that is, revealed or, as the Taoists themselves put it,*

L’auteur de ce passage, Robert F. Campany, aurait pu le formuler ainsi : « On considère les écritures taoïstes comme ayant été, en une langue européenne, “révélées” ou, en langue chinoise, “transmises” par des divinités célestes au visionnaire », et ainsi de suite. Cette réalisation l’amène à distinguer le moment de la divulgation de toute la chaîne subséquente des transmissions, à la différence des auteurs précédemment cités :

Ce que l’on considère habituellement comme révélation taoïste, un adepte seul recevant (oralement ou par écrit) un texte d’une déité, n’est en fait qu’un maillon dans la chaîne des transmissions qui se déploie à travers de vastes distances de langage et d’être ⁵⁴.

Cette remarque ne semble guère avoir eu d’écho. Au contraire, peut-être même sanctionna-t-elle l’interchangeabilité supposée des deux termes. Ainsi Sylvie Hureau, décrivant une source bouddhique qui qualifie des textes de *shen shou* 神授, appose au composé chinois l’énoncé « révélation divine » (en anglais « *divine revelation* ») ⁵⁵. On ignore si cet énoncé a valeur interprétative ou est donné comme traduction.

Exprimer l’idée de révélation religieuse en langue chinoise

La tendance sinologique à considérer les deux termes comme interchangeable ne découle pas seulement du précédent de Maspero. Elle doit s’expliquer aussi par des raisons disciplinaires — un cursus sinologique de base n’est pas conçu pour former un théologien ou un spécialiste d’études religieuses. Mais une cause plus importante me

“transmitted” (shou) by celestial deities to the visionary, who wrote down what he heard and sometimes re-presented it to the deities for proofing before spreading it among humans ».

⁵⁴ CAMPANY, 1993, p. 21 : « *What we usually think of as Taoist revelation, a single adept receiving (orally or in writing) a text from a deity, is in fact only one link in a chain of transmissions that stretches across vast distances of language and of being* ».

⁵⁵ HUREAU, 2010, p. 763 : « *Among the titles quoted in the Collection of notes there are 21 texts recited at the end of the Southern Qi by a girl who said they came from a divine revelation (shenshou 神授)* ». Selon son placement syntactique et le contexte, *shen shou* peut se traduire par « conféré (ou remis) par un dieu » ou « un dieu remet (ou confère) ».

paraît être l'écart entre langue source et langue cible. Dans les sources chinoises anciennes, on ne trouve pas un logogramme unique véhiculant exactement la notion occidentale de révélation religieuse, mais plusieurs pouvant exprimer une idée voisine. La liste ci-dessous, nullement exhaustive, présente une sélection de logogrammes et de traductions françaises possibles lorsqu'ils sont utilisés en fonction verbale :

Logogramme	Traduction possible en fonction verbale
1. <i>kai</i> 開	« ouvrir », « s'ouvrir »
2. <i>qi</i> 啓	« ouvrir grand », « faire connaître »
3. <i>chu</i> 出	« sortir », « faire sortir », « émaner », « produire »
4. <i>fa</i> 發	« émettre », « décocher, tirer (un projectile) »
5. <i>lu</i> 露	« laisser apparaître », « exposer »
6. <i>shi</i> 示	« montrer », « être montré, exposé à la vue »
7. <i>xian</i> 現 (見)	« paraître », « se montrer », « se manifester »
8. <i>xian</i> 顯	« être manifeste », « révéler » (au sens courant)
9. <i>chui</i> 垂	« pendre », « laisser pendre », « léguer »
10. <i>jiang</i> 降	« descendre », « faire descendre », « envoyer (vers le bas) »
11. <i>fu</i> 付	« donner », « livrer », « délivrer », « confier »
12. <i>shou</i> 授	« remettre », « conférer »
13. <i>chuan</i> 傳	« faire suivre », « transmettre », « communiquer »
14. <i>jiao</i> 教	« enseigner », « instruire »
15. <i>shuo</i> 說	« dire », « exposer », « énoncer »

Sans exception, tous ces logogrammes ont été traduits au moins une fois par le verbe « révéler » (ou « *to reveal* » en anglais) dans le corpus sinologique. Cette liste, organisée selon ma perception des proximités sémiotiques en langue française, suggère des regroupements : ouverture (n° 1-2), extériorisation (n° 3-4), apparition (n° 5-8), mouvement descendant (cf. Miller) (n° 9-10), circulation interpersonnelle (n° 11-13), fonction vocale (n° 14-15). L'une des utilités de cette liste est de nous rappeler que,

chaque fois que l'on rencontre, dans la traduction d'un document en chinois ancien, un terme occidental évoquant l'idée de révélation religieuse, il s'agit toujours d'une interprétation rétrospective. Pour un exemple faisant appel à des logogrammes non inclus dans la liste ci-dessus car non verbaux, on peut citer l'énoncé suivant de Seidel :

La raison de ce miracle est toute taoïste : sur les feuilles de cet arbre est écrit, avec un pinceau pourpre, la révélation Ling-pao 靈寶真文⁵⁶.

Le lecteur non sinisant risque d'interpréter les deux derniers logogrammes, *zhenwen* 真文 (littéralement « texte véritable », au singulier ou au pluriel), comme équivalant sémiologique ou lexical du signifié occidental « révélation ».

Autres modes d'expérience religieuse

Révélation et « apocalypse »

Les quinze logogrammes ci-dessus invitent à rechercher d'autres termes de la langue européenne cible qui évoqueraient des modes d'expérience religieuse plus ou moins en rapport avec celle de la révélation, mais distincts de celle-ci. Par exemple, l'article encyclopédique de J. Deninger, précédemment cité, caractérise les « pratiques magiques » (« *magical practices* ») comme « [visant] au pouvoir sur le divin et à disposer de lui », tandis que

révélation signifie en principe une annonce libre par la divinité. Cette annonce va au-delà de hiérophanies et d'épiphanies et implique la manifestation de quelque chose de saint ou qu'une profondeur divine est rendue préhensible, dans la mesure où elle inclut toujours clairement la distinction entre sujet révélant et objet révélé, entre un Dieu révélant de lui-même et un mystère rendu connu. En tout cas, ce sens plus plein est normalement ce que veulent

⁵⁶ SEIDEL, 1984, p. 317.

dire le latin *revelatio* et le grec *apokalupsis* ⁵⁷.

Outre les différents termes discutés ci-dessus, tous dérivés de l'étymon latin *revelatio*, une autre famille de termes dérivés de l'étymon grec *apokalupsis* dénoterait donc la même idée. Mais, si leurs étymons sont synonymes et signifient au premier chef « découvrir », « mettre à nu » ou « divulguer », en quoi ces termes diffèrent-ils ? Une notice dans l'encyclopédie d'Eliade apporte une réponse à cette question :

Apocalypse, comme nom d'un genre littéraire, dérive de l'*Apocalypse de Jean* ou *Livre de la Révélation* dans le Nouveau Testament. Le mot lui-même veut dire « révélation », mais il est réservé à des révélations d'un genre particulier : des révélations mystérieuses qui sont médiatisées ou expliquées par une figure surnaturelle, en général un ange ⁵⁸.

Afin de vérifier si cette définition est largement acceptée par les théologiens et les historiens des religions ou si elle reflète les orientations théoriques particulières de l'encyclopédie d'Eliade, reprenons le *Cambridge Dictionary of Christian Theology*. On y découvre que l'entrée correspondante de Christopher Rowland ne concerne pas le substantif attendu, mais la forme adjectivale. Rowland rappelle que le substantif est « un néologisme moderne, et ce n'est que dans l'Allemagne du dix-neuvième siècle que le mot *Apokalyptik* en vint à être utilisé comme un nom ⁵⁹ ». Il distingue ensuite « deux façons majeures » de comprendre le terme :

⁵⁷ JONES, 2005 [1987], vol. 11, p. 7773 : « *revelation means in principle a free announcement by the divinity. This announcement goes beyond hierophanies and epiphanies and involves the manifestation of something holy or the rendering apprehensible of a divine depth, inasmuch as it always clearly includes the distinction between revealing subject and revealed object, between self-revealing God and mystery made known. In any case, this fuller meaning is regularly intended by the Latin *revelatio* and the Greek *apokalupsis** ».

⁵⁸ Ibid., vol. 1, p. 409 (J. J. Collins) : « *Apocalypse, as the name of a literary genre, is derived from the Apocalypse of John, or Book of Revelation, in the New Testament. The word itself means "revelation," but it is reserved for revelations of a particular kind : mysterious revelations that are mediated or explained by a supernatural figure, usually an angel* ».

⁵⁹ MCFARLAND et al., 2011, p. 23 (C. Rowland) : « *a modern coinage* » ; « *it was only in nineteenth-century Germany that *Apokalyptik* came to be used as a noun* ».

Premièrement, le mot « apocalypse » décrit une *forme* littéraire qui, au moyen de visions, d'auditions, de rêves ou de quelque autre stimulus divin spontané, provoque la compréhension d'affaires humaines ou divines. Deuxièmement, [...] en termes de *contenu*, [le mot « apocalyptique » suggère] les événements terribles qui doivent précéder la venue de la Nouvelle Jérusalem sur terre ⁶⁰.

Si l'entrée lexicographique de Rowland ne confirme pas entièrement la notice encyclopédique antérieure de Collins, notamment pour ce qui concerne la notion de « médiateur surnaturel », elle introduit l'idée d'états de conscience comme « stimulus divin » (outre la distinction littéraire classique entre la « forme » et le « contenu », également évoquée par Miller, comme nous l'avons vu). De fait, des sinologues ont qualifié d'« apocalypse » certaines doctrines du haut Moyen-Âge chinois, mais dans le sens secondaire et courant de « fin cataclysmale du monde » (le « contenu », selon Rowland, qui ne relève donc pas nécessairement d'une expérience religieuse). Dans ce cas également, du moins dans les sources que j'ai pu consulter, l'omission de toute clarification préalable par l'auteur du sens qu'il donne au terme semble générale. Dans son ouvrage fondateur sur les idéologies cataclysmiques de la Chine médiévale, Christine Mollier a raison d'inviter à la prudence avant d'employer une « terminologie chrétienne » pour décrire des « faits culturels chinois », mais elle semble considérer ensuite les énoncés « apocalypse » et « révélation médiumnique » comme équivalents ⁶¹.

« *Inspiration* »

On se souvient que l'entrée consacrée à la révélation dans le dictionnaire de théologie chrétienne de Cambridge précisait dès le début :

⁶⁰ MCFARLAND et al., 2011, p. 23 (C. Rowland) : « *First, the word "apocalypse" describes a literary form which, by means of visions, auditions, dreams, or some other unprompted divine stimulus, prompts the understanding of matters human or divine. Second, [...] in terms of the content, [the word "apocalyptic" suggests] the terrible events which must precede the coming of the New Jerusalem on earth* ».

⁶¹ Voir MOLLIER, 1990, p. 5. Dans son étude comparative de l'« apocalypse » (au sens de fin cataclysmale du monde) en Chine ancienne et dans l'Empire romain, PUETT (2015) ne définit pas non plus le terme.

La révélation diffère de l'inspiration, en ce que la première se réfère à tout acte spontané d'auto-divulgateur divine dans le temps et l'espace, tandis que la seconde relève plus spécifiquement de l'affirmation que des événements communicatifs particuliers (par exemple, la production des textes bibliques) sont une question de volonté divine plutôt qu'humaine ⁶².

D'un verbe latin signifiant « insuffler » (« *inspirare* »), l'« inspiration » nous renvoie donc à une autre expérience religieuse particulière. La notice de David Carpenter dans l'encyclopédie d'Eliade évoque à ce sujet une « influence spirituelle qui se produit spontanément et rend une personne capable de penser, de parler ou d'agir d'une façon transcendant les capacités humaines ordinaires ⁶³ ».

« *Miracle* »

W. J. Abraham distingue la révélation d'autres modes d'expérience religieuse, en particulier le « miracle ». Il précise que « la reconnaissance de la révélation comme du miracle dépend d'une capacité de base à percevoir l'action divine à l'œuvre » ⁶⁴. Les théologiens du Moyen-Âge appelaient cette capacité « *sensus divinitatis* » (« sens de la divinité ») ou « *oculus contemplationis* » (« œil contemplatif »). Dans sa notice, McFarland rappelle que « miracle » dérive du latin *miraculum* (signifiant « prodige » ou « merveille ») et dénote « un événement qui est inhabituel, vient de Dieu et est révélateur de Dieu ⁶⁵ ». Dans l'encyclopédie d'Eliade, Manabu Waida a proposé d'étendre l'usage du terme à des phénomènes observables dans des contextes culturels autres que le christianisme :

⁶² MCFARLAND et al., 2011, p. 445 : « *Revelation differs from inspiration, in that the former refers to any act of divine self-disclosure in time and space, while the latter has to do more specifically with the claim that particular communicative events (e.g., the production of the biblical texts) are a matter of divine rather than human will* ».

⁶³ JONES, 2005 [1987], vol. 5, p. 4509 : « *a spiritual influence that occurs spontaneously and renders a person capable of thinking, speaking, or acting in ways that transcend ordinary human capacities* »).

⁶⁴ MCFARLAND et al., 2011, p. 447 : « *the recognition of both revelation and miracle depends on a basic capacity to perceive divine agency at work* ».

⁶⁵ Ibid., « Miracles », p. 316 : « [...] *an event that is unusual, comes from God, and is revelatory of God* ».

Des événements, actes et états tenus pour si inhabituels, extraordinaires et surnaturels que le niveau normal de conscience humaine les trouve difficiles à accepter rationnellement [et] les considère généralement comme des manifestations de la puissance surnaturelle de l'être divin accomplissant son dessein dans l'histoire [ou comme étant] provoqués « naturellement » par des personnages charismatiques qui ont réussi à contrôler leur conscience par des visions, des rêves ou des pratiques de méditation ⁶⁶.

McFarland donne comme exemples de telles occurrences « inhabituelles » les « guérisons miraculeuses et exorcismes » (« *healing miracles and exorcisms* »). Ces deux catégories de l'analyse religieuse sont bien connues des sinologues. Les thèmes de la maladie comme épreuve initiatique ou infligée aux pécheurs par les instances divines, et de la guérison, y compris à caractère surnaturel, obtenue par la conversion ou grâce à l'intercession d'un spécialiste religieux, sont abondamment illustrés par les sources taoïques et bouddhiques ; quant aux représentations, rites et pratiques relevant de l'exorcisme en contexte chinois, leur étude aussi bien historique qu'ethnologique a mis en lumière l'ancienneté et les spécificités de la croyance en l'ingérence des esprits des défunts et d'agents démoniaques dans le quotidien des vivants, aujourd'hui encore une cause souvent avancée pour expliquer toutes sortes d'événements contraires ⁶⁷.

« *Épiphanie* », « *hiérophanie* » et « *théophanie* »

On se souvient que Deninger mentionnait dans sa notice trois autres termes évocateurs d'expériences en rapport avec celle de la révélation : « épiphanie »,

⁶⁶ JONES, 2005 [1987], vol. 9, p. 6049 (M. Waida) : « *events, actions, and states taken to be so unusual, extraordinary, and supernatural that the normal level of human consciousness finds them hard to accept rationally [and] are usually taken as manifestations of the supernatural power of the divine being fulfilling his purpose in history [or] caused to occur "naturally" by charismatic figures who have succeeded in controlling their consciousness through visions, dreams, or the practices of meditation* ». Waida consacre deux paragraphes aux taoïstes, mais ne s'intéresse qu'aux « pouvoirs miraculeux » des « immortels » (*xian* 仙) (p. 6052).

⁶⁷ Voir STRICKMANN, 1996, p. 213-241 ; MOLLIER, 1997 ; LIN, 2001 ; STRICKMANN, 2002, p. 1-88 et 123-193 ; ESPESSET, 2002b ; BOKENKAMP, 2007 ; LI, 2009 ; LAI, 2010 ; REITER, 2011. Pour le bouddhisme, voir le collectif SALGUERO, 2017.

« hiérophanie » et « théophanie ». On sait ce que doit à Eliade la popularisation du terme « hiérophanie » et les débats académiques qu'il suscita⁶⁸. Son encyclopédie contient une notice sur ce terme, co-rédigée par Eliade et son directeur de publication associé, Lawrence Sullivan, qui commence par ces lignes :

Hiérophanie est un terme désignant la manifestation du sacré. Le terme ne suppose pas davantage de spécificité. [...] Il renvoie à toute manifestation du sacré dans quelque objet que ce soit à travers l'histoire. Que le sacré apparaisse dans une pierre ou un arbre ou s'incarne dans un être humain, une hiérophanie dénote le même acte : une réalité d'un ordre entièrement différent que celui de ce monde devient manifeste dans un objet qui appartient à la sphère naturelle ou profane⁶⁹.

On peut être surpris que « théophanie » n'ait pas de notice dédiée, mais c'est parce qu'Eliade et Sullivan considèrent que le terme ne recouvre qu'une catégorie ou modalité de la hiérophanie, et traitent donc les deux termes conjointement : « Dans quelques cas, une hiérophanie révèle la présence d'une divinité. C'est-à-dire que la hiérophanie est une théophanie, l'apparition d'un dieu⁷⁰ ». Le terme « théophanie » est aussi mentionné dans la notice que John Baldovin consacre à l'« épiphanie ». Elle concerne principalement la fête chrétienne du même nom, d'origine orientale, célébrée traditionnellement le 6 janvier. Baldovin y explique que « la fête est appelée Epiphania (“manifestation”) chez les Chrétiens occidentaux et Theophania (“manifestation de Dieu”) chez les Chrétiens orientaux⁷¹ ».

⁶⁸ Voir sur ce point JONES, 2005 [1987], vol. 6, p. 3974 (M. Eliade / L. E. Sullivan).

⁶⁹ Ibid., p. 3970 : « *Hierophany is a term designating the manifestation of the sacred. The term involves no further specification. [...] It refers to any manifestation of the sacred in whatever object throughout history. Whether the sacred appear in a stone, a tree, or an incarnate human being, a hierophany denotes the same act : A reality of an entirely different order than those of this world becomes manifest in an object that is part of the natural or profane sphere* ».

⁷⁰ Ibid. : « *In some instances, a hierophany reveals the presence of a divinity. That is, the hierophany is a theophany, the appearance of a god* ».

⁷¹ Ibid., vol. 4, p. 2818 (J. Baldovin) : « *the feast is called Epiphania (“manifestation”) among Western Christians and Theophania (“manifestation of God”) among Eastern Christians* ».

Modéliser l'expérience surhumaine

En somme, on pourrait modéliser le champ d'application de ces divers termes selon une gradation représentant un rétrécissement sémiotique progressif. Le premier degré serait l'« épiphanie », cas le plus général, dénotant l'irruption du surnaturel dans le cadre d'une expérience, indépendamment de toute détermination. Le second degré correspondrait au terme « hiérophanie » : toute manifestation pensée comme relevant du « sacré » ou « numineux ». Le troisième degré correspondrait à la « théophanie » : toute manifestation d'une entité surhumaine, accompagnée ou non d'une divulgation épistémique directe ou indirecte. Le quatrième degré correspondrait au terme « apocalypse » : toute manifestation d'un médiateur surhumain procédant à une divulgation épistémique au nom de la divinité unique ou suprême. Enfin, le cinquième degré correspondrait au champ sémiotique du terme « révélation » le plus restreint puisque dénotant toute manifestation d'une entité divine unique ou suprême procédant d'elle-même à une divulgation épistémologique directe. Les termes « inspiration » et « miracle » compliquent le modèle. Le premier s'apparente à une divulgation épistémique sans manifestation surhumaine : c'est le récipiendaire humain lui-même qui devient l'instrument d'une divulgation surhumaine prenant la forme d'actes ou d'énonciations orales ou écrites. Le second, « miracle », relève moins d'une divulgation, puisqu'il s'agit de l'interprétation subjective d'un phénomène inhabituel comme étant l'intervention d'une entité surhumaine ou la confirmation de ses desseins. Combiner ainsi la terminologie de l'encyclopédie d'Eliade avec celle de la théologie chrétienne permet de subsumer sous la catégorie de « manifestation » les notions concernées et de les hiérarchiser les unes par rapport aux autres en fonction du statut et du rôle de l'entité manifestée et de l'occurrence ou non d'une divulgation épistémique, et le cas échéant, de sa nature.

Épilogue : subjectivité et prédétermination de l'expérience religieuse

La terminologie survolée ci-dessus et les multiples définitions qu'elle met en œuvre suggèrent l'absence, dans l'étude moderne et contemporaine du fait religieux,

d'une typologie raisonnée de l'expérience religieuse qui soit cohérente tout en faisant l'objet d'un large consensus pluridisciplinaire. D'une publication à l'autre, selon les auteurs et les disciplines, certains rêves ou perceptions visuelles ou auditives pourront relever de la révélation, de l'apocalypse ou du miracle, ou la divulgation divine pourra prendre la forme de l'inspiration⁷². Cette relative indétermination doit sans doute être mise en rapport avec le caractère subjectif de l'expérience religieuse elle-même, que ce soit, on l'a vu, comme objet scientifique, ou du point de vue du sujet.

Ce qu'il ressort de la lecture des notices citées dans ce chapitre est le caractère culturellement et historiquement déterminé — il faudrait même dire « prédéterminé » jusqu'à un certain point — de l'expérience religieuse. Toute occurrence paraissant déroger à l'ordre habituel des choses exige du sujet un effort de « rationalisation » pour permettre son intégration cognitive. Ainsi les cultures anciennes développèrent-elles des systèmes et des pratiques, jugées rétrospectivement irrationnelles par nous, d'interprétation des « signes »⁷³. Un phénomène naturel à l'explication scientifique aujourd'hui banalisée (éclipse, grêle, tonnerre), tel symptôme morbide connu (fièvre), sera autrefois et ailleurs attribué à l'interférence d'entités cosmiques ou divines, ou aux représailles juridiques engagées par l'esprit d'un défunt dans un tribunal du monde inférieur. Quand les référentiels interprétatifs conventionnels ou dominants s'avèrent incapables de prendre en charge le phénomène concerné, les « variétés de l'expérience religieuse » — pour reprendre le titre de livre de William James (1842-1910)⁷⁴ — prennent alors le relais afin d'assurer cette intégration cognitive. Tel signal sensoriel dépourvu de stimulus externe apparent ou identifiable deviendra une « voix » (invitant le sujet, en une langue qu'il comprend parfaitement, bien qu'il ne l'ait jamais apprise, à agir de telle ou telle façon) ou une « apparition » (d'une beauté insoutenable ou d'un éclat surpassant la lumière du soleil, mais coiffée et vêtue selon les codes culturels

⁷² Ainsi Maspero, dans une conférence qu'il aurait dû donner en 1941, « La religion chinoise dans son développement historique », employait-il « révélation » et « inspiration » comme si ces termes étaient interchangeables : « On sait quelle importance revêt dans le Taoïsme la notion de révélation des livres saints. Toute la littérature taoïste est une littérature inspirée, dictée aux hommes par les dieux » (MASPERO, 1950, vol. 1, p. 79).

⁷³ Pour un état des lieux assez récent des pratiques mantiques en Chine ancienne et médiévale, voir KALINOWSKI, 2003, p. 7-33, un champ disciplinaire réévalué dans KALINOWSKI, 2010. Pour d'autres cultures anciennes, voir le collectif ANNUS, 2010.

⁷⁴ Voir *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature* (1902), par William JAMES.

familiers au sujet). On extériorisera vers une figure surhumaine bienveillante et plus ou moins identifiée (tel saint local ou son pléomorphe) la solution soudaine d'un problème qu'on éludait ou une aptitude insoupçonnée à vaincre l'adversité. Un songe dont les détails persistent au réveil avec une précision troublante, la rencontre marquante d'un être ou d'une chose, une sensation d'une insaisissable étrangeté, tout cela sera interprété comme manifestant l'invisible, comme marquant le franchissement temporaire d'un seuil ontologique vers un au-delà dont la description sera pourtant la transposition d'un vécu quotidien (un empire certes céleste, mais aussi hiérarchisé qu'en ce bas monde et aux dysfonctionnements bureaucratiques semblables).

Le chercheur qui, face à cette hétérogénéité déconcertante, manque d'outils analytiques appropriés, est tenté de la simplifier en une catégorie « fourre-tout » peu ou pas définie. Cette tendance semble prévaloir dans l'étude sinologique des religions chinoises : toute nouveauté, pas nécessairement radicale, faisant irruption dans un vécu quotidien, sera qualifiée de « révélation » pour peu qu'une source en présente l'origine ou la nature comme surhumaine. Prenant le contre-pied de cette propension, le chapitre suivant montrera que quelques situations décrites dans les sources chinoises anciennes comme impliquant des expériences communément qualifiées de « révélations » dans les représentations sinologiques, ne sont qu'en adéquation imparfaite avec la typologie présentée ici. Cette relecture modifie le tableau reçu de la religiosité médiévale chinoise et invite à en explorer les zones d'ombre, nuanciant notre impression, issue de la surinterprétation, que l'expérience religieuse de la révélation est omniprésente dans les sources chinoises anciennes. Citons une dernière fois Maspero :

Mais, déjà, du temps des Han Antérieurs, la multiplicité des écrits révélés (par écriture automatique, dictée par un médium « contrôlé », suivant l'expression spirite, par une divinité, un Immortel, etc.) conduisit à croire à des Instructeurs immortels, hommes devenus Immortels, qui s'occupent de faire progresser ceux qui « étudient le Tao » et cherchent l'immortalité, en leur donnant des conseils, en leur fournissant des livres, en leur apportant des recettes ⁷⁵.

⁷⁵ MASPERO, 1950, vol. 2, p. 175-176.

CHAPITRE II

Une relecture de quelques cas de contact et de divulgation du monde surhumain en Chine médiévale

Dans la continuité de la discussion du précédent chapitre, je propose dans celui-ci un survol de quelques cas d'expériences religieuses en Chine médiévale, en général qualifiés de « révélations » dans le discours sinologique. Il ne s'agit pas de refaire à ma façon l'étude monographique complète de chacun de ces cas déjà souvent analysés, mais de porter mon attention sur les plus anciennes sources chinoises connues relatant ces expériences et de décrire précisément ce qui y est rapporté, en fonction notamment de la terminologie que l'on a évoquée dans les pages précédentes.

Prologue : l'annonce au duc Mu de l'accession à l'empire

Les « écrits de trame » (traduction possible du chinois *weishu* 緯書) semblent remonter au genre des « prédictions » (*chen* 讖) dont la prolifération fut encouragée par des souverains en manque de légitimité vers le début de notre ère, à la charnière du Moyen-Âge¹. Héritière de l'épistémè des cultures chinoises antérieures à la fondation de l'Empire au troisième siècle avant notre ère, cette littérature s'épanouit jusqu'à connaître une édition officielle en l'an 56 de notre ère. À cette époque, *wei* 緯, un logogramme qui semble avoir désigné à l'origine la « trame » d'une étoffe, qualifie un

¹ Voir LU, 2003. La mention de Confucius (dates conventionnelles : 551-479 avant notre ère) dans des fragments de cette littérature a incité des auteurs à qualifier ce corpus d'« apocryphes confucéens ». Cette appellation, bien qu'elle soit doublement problématique, persiste dans certaines publications non spécialisées. Sur l'image de Confucius dans cette littérature, voir DULL, 1966, p. 516-527.

genre d'écrits distincts des « livres » ou classiques confucéens (*jing* 經) mais supposés s'adjoindre à eux. Or, dès le tournant du troisième siècle de notre ère, le potentiel subversif de l'usage des prédictions et écrits de trame à des fins politiques en fait la cible de prohibitions répétées². Si l'expression *chenwei* 讖緯, attestée à partir du quatrième siècle, suggère la fusion des deux genres, l'expression « écrits de trame » (*weishu*) qui apparaît au siècle suivant est opposée à celle, évocatrice d'orthodoxie, de « livres corrects » (*zhengjing* 正經)³. Du fait des prohibitions et des destructions, ces écrits n'ont pour la plupart subsisté qu'à l'état de citations ou de fragments⁴.

Cette littérature fragmentaire recèle une foule de données encore inexploitées, parmi lesquelles certaines des plus anciennes narrations connues de manifestations de bêtes fabuleuses ou d'hybrides animaux, souvent dans ou à proximité de rivières célèbres, et transportant quelque chose de tangible, en général support d'un écrit et toujours destiné à une figure historique ou mythique de l'époque pré-impériale⁵. Ce type d'expérience d'une manifestation surnaturelle pourrait relever de la « révélation ». Prenons comme exemple le fragment suivant, dont le personnage central est le duc Mu 穆公 (659-621 avant notre ère) de Qin 秦, l'une des entités politiques les plus puissantes de l'époque dite des « Printemps et automnes » (*chunqiu* 春秋) (dates conventionnelles : 722-481 avant notre ère) :

秦穆公出狩。至于咸陽，日稷庚午，天震大雷。有火下，化為白雀，銜籙丹書，集于公車。公俯取其書，言穆公之霸也，訖胡亥秦家世事。

² Voir YASUI, 1979.

³ Voir ESPESET, 2014a, p. 395-401.

⁴ Aux dix-neuvième et vingtième siècles, des érudits chinois réunirent ces matériaux en recueils, dont deux, le *Glanage des [écrits de] trame* (*Weijun* 緯攬) de QIAO Songnian 喬松年 (1815-1875), publié en 1877, et les *Huit [écrits de] trame [du Livre] des mutations* (*Yiwei bazhong* 易緯八種), dont le commentaire est attribué à Zheng Xuan 鄭玄 (127-200), servirent de texte de base à YASUI Kōzan 安居香山 (1921-1989) et NAKAMURA Shōhachi 中村璋八 (1926-2015) pour leur édition critique pionnière. Publiée sous le titre *Isho shūsei* 緯書集成 [Collection des écrits de trame] de 1959 à 1964, puis révisée sous le titre *Jūshū isho shūsei* 重修緯書集成 [Collection des écrits de trame rééditée] (1971-1992), cette édition parut en Chine en 1994, avec quelques révisions (*Weishu jicheng* 緯書集成).

⁵ Voir mon étude d'un échantillon de citations dans des sources datant des premiers siècles de notre ère (ESPESET, 2014a).

Le duc Mu de Qin partit chasser. [Quand] il atteignit Xianyang⁶, l'après-midi [d'un jour] Geng-Wu⁷, un fort coup de tonnerre fit trembler le ciel. Un feu apparut, descendit et se transforma en un passereau blanc tenant en son bec un registre en écriture de cinabre, qui se percha sur le char ducal. Le duc se pencha et prit cet écrit, qui disait l'hégémonie du duc Mu et, jusqu'à Huhai⁸, des affaires de règne de la maison de Qin⁹.

Dans ce passage, le « fort coup de tonnerre » (*da lei* 大雷), le « feu » (*huo* 火) céleste se transformant en un « passereau blanc » (*baique* 白雀) et le document qu'il transporte dans son bec fonctionnent comme autant de marqueurs sémiotiques de l'expérience religieuse vécue par le duc de Qin. Ce contact culmine avec la divulgation d'un contenu épistémique nouveau pour le récipiendaire humain, les affaires politiques de sa maison ducal et la succession dynastique de ses chefs sur plus de quatre siècles, jusqu'à sa création de l'empire. Bien que rien n'indique explicitement la nature de la manifestation procédant au dévoilement, le fait qu'elle émane du ciel après que celui-ci ait tonné suggère que l'entité ailée est la médiatrice d'une révélation de type apocalyptique. Le récit, quelle que soit son historicité, a évidemment pour fonction de légitimer rétrospectivement l'accession de Qin à l'empire : le cas relèverait donc du politique, du moins selon les catégories occidentales, car on sait combien étroitement imbriqués sont le politique et le religieux dans la culture chinoise. Malgré la rupture que la divulgation entraîne pour le sujet comme pour le monde où il vit, on ne peut que spéculer sur son éventuelle portée religieuse : nul mouvement religieux préexistant ou nouveau n'est mentionné.

⁶ Xianyang 咸陽 : ville dans la province actuelle du Shaanxi, élevée au rang de capitale du duché de Qin en 350 avant notre ère.

⁷ Geng-Wu 庚午 : septième jour du cycle sexagésimal, un jour faste.

⁸ C'est-à-dire Ying Huhai 嬴胡亥, le Second empereur (*ershi huangdi* 二世皇帝) de l'histoire chinoise et de la dynastie Qin 秦 (221-206 avant notre ère), fondée par Ying Zheng 嬴政, le Premier empereur (*shi huangdi* 始皇帝), qui descendait du duc Mu. Si le Premier empereur régna de 246 à 210 avant notre ère, son successeur eut, en revanche, un règne court : 210-207. Voir LOEWE, 2000, p. 652-653 et 654-656.

⁹ *Jūshū Isho shūsei*, vol. 2, *Sho / Chūkō* 書 / 中候, « Shangshu zhonghou » 尚書中候 [« Documents vénérables : Observations exactes »], p. 88-89. Voir ESPESSET, 2014a, p. 426.

L'expérience religieuse au haut Moyen-Âge chinois

La communion céleste de l'instructeur de la Grande paix

Le canon taoïque contient un ensemble fascinant et problématique à plus d'un titre, le *Livre de la Grande paix* (*Taiping jing* 太平經) et quelques textes qui forment ce que j'ai appelé le corpus scripturaire de la Grande paix¹⁰. Ce livre anonyme, sans date, de forme littéraire et de contenu composites, pourrait remonter à la soumission au trône, durant l'époque des Han, d'écrits prétendus d'origine divine et supposés aider l'empereur à surmonter un contexte défavorable afin d'instaurer un âge de « grande paix » (*taiping* 太平)¹¹. L'approche linguistique, notamment l'analyse des rimes, indique que les passages les plus anciens du corpus pourraient dater des troisième et quatrième siècles de notre ère¹². La strate textuelle majoritaire du *Livre de la Grande paix*, de forme dialoguée, associe un « instructeur » (*shi* 師) et ses « disciples » (*dizi* 弟子) — parfois au nombre de six — dont le manque de perspicacité et la lenteur des progrès justifient l'exposé détaillé et répétitif de contenus didactiques relevant de divers thèmes, dont la cosmologie, l'ontologie, l'épistémologie et la morale¹³. Voici un passage dans lequel l'instructeur, à qui l'un des élèves vient de demander sur quelle autorité s'appuyer, revient en guise de réponse sur son itinéraire personnel :

¹⁰ *Taiping jing*, CT n° 1101. Traduction anglaise partielle dans HENDRISCHKE, 2006.

¹¹ Je reviendrai sur la soumission de ces « écrits divins ». À l'origine, la notion chinoise de « grande paix » était sans rapport avec ce que l'on appelle « taoïsme ». Voir EICHHORN, 1957 ; POKORA, 1961 ; HENDRISCHKE, 1992 ; HENDRISCHKE, 2006, p. 4-13.

¹² La présence de « strates » textuelles différentes rend toute datation en bloc du *Taiping jing* hasardeuse ; chaque auteur élabore sa propre définition de ces strates, en se basant sur celle proposée dans XIONG, 1962, p. 8-15. La datation philologique du texte canonique, folio par folio, reste à faire. Pour l'analyse des rimes du *Taiping jing chao* 太平經鈔 [Transcription du Livre de la Grande paix] (CT n° 1101), une version abrégée, voir ESPESET, 2013, p. 332-333 ; du *Taiping jing shengjun bizhi* 太平經聖君祕旨 [Directives secrètes du saint seigneur du Livre de la Grande paix] (CT n° 1102), un court recueil d'extraits, ESPESET, 2009b, p. 24-25. L'étude morphologique du support du manuscrit Stein n° 4226, dont la dernière feuille porte le titre *Taiping bu juan di'er* 太平部卷第二 [Section Grande paix, volume second], indique que la copie date des années 590 ; voir ESPESET, 2007, p. 194-195.

¹³ La forme dialoguée du *Livre de la Grande paix* a été discutée dans HENDRISCHKE, 2002 ; HENDRISCHKE, 2004, p. 261-265. Son artificialité et sa fonction rhétorique oppositionnelle la rendent comparable à celles d'œuvres de classicistes Han (voir, sur ce sujet, NYLAN, 1997) ; HENDRISCHKE, 2006, p. 89-90, n. 38, paraît prête à accepter la véracité des dialogues en tant que mise par écrit de séances d'instruction ayant historiquement eu lieu.

「然，吾始學之時，同問於師，非一人也。久久道成德就，迺得上與天合意，迺後知天所欲言。天使太陽之精神來告吾，使吾語。故吾者迺以天為師。」

« Or, quand j'ai commencé à étudier, je me suis pareillement adressé à des instructeurs, pas à une seule personne. À la longue, la voie fut accomplie et la vertu atteinte, alors je pus monter me joindre en pensée au ciel, après quoi je connus ce que le ciel souhaitait dire. Le ciel fit venir des divinités essentielles du Grand Yang m'informer et me fit parler. C'est ainsi que, moi, c'est le ciel que j'ai pris pour instructeur ¹⁴ ».

L'orateur revendique le succès d'un apprentissage préalable de longue durée auprès d'un nombre indéfini d'instructeurs humains lui ayant permis de connaître une série d'expériences surnaturelles : une forme de communion avec le ciel (*tian* 天), puis la réception de communications des « divinités essentielles du Grand Yang » (*taiyang zhi jingshen* 太陽之精神), des émissaires célestes ¹⁵. Les marqueurs de la divulgation épistémique sont les énoncés *heyi* 合意 (« joindre en pensée »), *zhi* 知 (« connaître ») et *gao* 告 (« informer »). Si le contact avec le ciel évoque d'emblée une révélation, ce n'est pas le ciel qui se manifeste à l'orateur, mais celui-ci qui revendique une union en pensée avec le ciel. Le cas relèverait ainsi d'une inspiration, suivie d'une divulgation médiatisée indiquant une révélation de type apocalyptique. Par comparaison avec le cas ci-dessus, le contenu divulgué n'a pas la forme tangible d'un support textuel, mais les leçons de l'instructeur, mises par écrit, donnent corps à un document qui pourrait être le *Livre de la Grande paix* lui-même en cours d'élaboration ¹⁶.

Le critère de « rupture » est rempli par un autre chapitre du *Livre de la Grande paix*, où l'instructeur annonce à six disciples l'imminence de son départ. L'annonce

¹⁴ *Tai ping jing*, vol. 39, chap. 50, « Jie shice shu » 解師策書 [« Explication de l'écrit du programme de l'instructeur »], f. 6a. Traduit dans HENDRISCHKE, 2006, p. 160.

¹⁵ Le Grand Yang (*taiyang* 太陽) correspond notamment au ciel, à la vie, à l'été et au Sud, par opposition au Grand Yin (*taiyin* 太陰), le monde souterrain des morts, l'hiver et le Nord.

¹⁶ Sur le manque de spécificité de la source à cet égard, voir ESPESSET, 2002a, p. 88-94.

éclaire les modalités didactiques et épistémologiques de sa « mission » et sa finalité, qui est la propagation universelle du savoir nouveau et la transmission, contrôlée, de ses écrits. Voici les extraits les plus importants du chapitre :

「子六人連日問吾書道。雖分別異趣，當共一事，然 <舌> (后) 能六極周，王道備，解說萬物，各有異意。天地得以大安，君王得以無事。吾書乃知神心，洞六極，八方自降而來伏，皆懷善心、無惡意。[...] 吾將遠去有所之，當復有可授。不可得常安坐、守諸弟子也。六人自詳讀吾書，從上到下。為有結不解 <子> (了) 意者，考源古文以明之。[...] 勿怪吾書前後甚復重也；所以復重者，恐有失之也。又天道至嚴：既言，不敢不具通；不通，名為『凌道』，為過劇，吾誠哀之。[...] 行矣，吾有急行。重慎持天寶，傳付其人。」

« Vous six, jour après jour, m'avez interrogé au sujet de la voie de mes écrits. Bien que vous ayez séparément des intérêts différents, ensemble vous devez vous affairer à une seule chose, pour être capables de parcourir ensuite ¹⁷ les six pôles ¹⁸, préparer la voie royale et expliciter le sens différent de chacun des myriades d'êtres. Ciel et terre pourront de la sorte [connaître] une grande tranquillité et le monarque ne pas s'affairer. [Quand] mes écrits, qui connaissent les intentions divines, traverseront les six pôles, les huit secteurs ¹⁹ se soumettront d'eux-mêmes et viendront se prosterner, tous animés de bonnes intentions et sans mauvaises pensées. [...] Je m'apprête à partir vers des lieux lointains, où doivent se trouver [d'autres personnes] à qui la voie peut encore être conférée. Il ne m'est pas permis, constamment et tranquillement assis, de veiller sur tous les disciples. Vous six, de vous-mêmes lisez en détail mes écrits de bout en bout. Au cas où il y aurait des points dont le sens vous échappe ²⁰, puisez à la source des textes anciens afin de les élucider. [...] Ne vous étonnez

¹⁷ Je lis 然后 au lieu de 然舌 (f. 1a), suivant la correction suggérée dans YU, 2001, p. 217.

¹⁸ *Liuji* 六極 : le haut, le bas et les quatre points cardinaux.

¹⁹ *Bafang* 八方 : les régions du monde correspondant aux huit directions de la rose des vents. Ici, par métonymie, leurs populations.

²⁰ Je lis 不解了 au lieu de 不解子 (f. 2a).

pas que mes écrits soient en toutes places très redondants ; la raison de ces redondances est la crainte de commettre des omissions. C'est aussi parce que la voie céleste est ce qu'il y a de plus strict : que l'on en parle, et l'on n'ose pas ne pas la comprendre en intégralité ; ne pas être compréhensif s'appellerait « vilipender la voie », ce qui constituerait une faute grave dont je me désolerais sincèrement. [...] Allez, je dois me hâter de partir. Préservez avec une prudence redoublée ce trésor céleste et transmettez-le en le conférant aux personnes qui conviennent ²¹ ».

Soulignons trois points. Premièrement, en réitérant que ses écrits « connaissent les intentions divines » (*zhi shenxin* 知神心), l'orateur rappelle à ses disciples l'origine surhumaine du savoir qu'il leur a transmis et sa qualité de « trésor céleste ». Ensuite, en les invitant à se tourner vers les « textes anciens » (*guwen* 古文 ²²) en cas de doute sur le sens de ce savoir, il se pose comme récipiendaire exclusif de la divulgation (puisque nulle autre personne ne peut le remplacer) tout en soulignant la conformité de celle-ci avec le savoir originel. Enfin, il révèle poursuivre sa mission en d'autres lieux, sans se limiter aux seuls élèves mis en scène dans les parties dialoguées.

L'investiture du Céleste instructeur

Mais le cas d'école de la révélation en Chine médiévale, malgré une historicité problématique à plusieurs titres, est l'expérience religieuse tenue pour fondatrice de la Voie du Céleste instructeur (*tianshi dao* 天師道). L'expérience n'est documentée par aucune source de première main. Le document le plus ancien est la transcription d'une inscription sur stèle datée du « premier jour du troisième mois de la seconde année (173) de [l'ère de règne] Xiping (172-178) » (*xiping er'nian sanyue yiri* 熹平二年三

²¹ *Taiping jing*, vol. 68, chap. 104, « Jie liu zi » 戒六子 [« Mise en garde aux six disciples »], f. 1a-b, 2a, 2b et 3a.

²² Il ne semble pas qu'il convienne de comprendre ce terme comme renvoyant ici aux livres en « écriture ancienne » (*guwen*) et aux pratiques exégétiques correspondantes ; sur ce sujet, voir NYLAN, 1994 ; VAN HESS, 1994. Dans le *Livre de la Grande paix*, les expressions du type *gujin wenzhang* 古今文章 (« compositions anciennes et modernes ») désignent les écrits humains de toutes les époques ; voir *Taiping jing*, vol. 41, chap. 55, « Jian guwen mingshu » 件古文名書 [« Classifier les textes anciens et intituler l'écrit »], f. 2a.

月一日), soit le 1^{er} avril 173 selon notre calendrier. Cette transcription, que l'on ne reproduira pas ici, relate la remise de « douze volumes de livres restreints » (*weijing shi'er juan* 微經十二卷) et l'engagement de « répandre la loi de la Voie du Céleste instructeur sans limite » (*shi tianshi daofa wuji* 施天師道法無極), formulé par un nombre inconnu de « libateurs » (*jijiu* 祭酒)²³, dont six sont nommés mais semblent inconnus par ailleurs²⁴. Ces données ont été interprétées comme « prouvant » que trente ans plus tôt, en 142 selon la date donnée dans des sources ultérieures, intervint la « révélation » fondatrice de ce mouvement religieux que la sinologie a pris l'habitude d'appeler « l'église taoïste »²⁵.

La plus ancienne source connue indiquant l'année 142 est « Juridiction de Yangping » (« Yangping zhi » 陽平治), texte qui pourrait dater d'entre 220 et 231²⁶, soit presque un siècle après le moment historique supposé de la révélation fondatrice. Voici un court extrait de ce que déclare aux fidèles l'orateur du texte, dont l'identité n'est pas précisée, mais qui pourrait être le fondateur du mouvement²⁷ :

²³ Sur cet office, voir KLEEMAN, 2016, p. 325-387. Sur la fonction administrative dont il dérive, voir HUCKER, 1985, p. 130, entrée n° 542.

²⁴ *Li xu* 隸續 [Supplément (à l'explication de sources épigraphiques) en écriture des scribes] (1179), par HONG Kuo 洪适 (1117-1184), vol. 3, « *Miwu jijiu Zhang Pu tizi* » 米巫祭酒張普題字 [« Inscription de Zhang Pu, libateur des médiums des grains »] (173), f. 9a-b. Sur cette transcription, voir KLEEMAN, 2016, p. 74-77.

²⁵ La monographie la plus récente en une langue occidentale sur les débuts de ce mouvement est KLEEMAN, 2016 (voir mon compte rendu, ESPESSET, 2016a). En français, le terme « église » semble réservé aux communautés et confessions du christianisme : « église romaine », « église d'Orient », « église anglicane », etc. (voir les définitions données par le CNRTL : cnrtl.fr/definition/eglise). Un lecteur non averti pourrait interpréter l'énoncé « église taoïque » comme désignant une confession chrétienne. L'usage, déjà attesté chez PELLISOT, 1903, p. 103 (« une église taoïste et une église bouddhique »), lui est probablement antérieur. Schipper a proposé de lui substituer « ecclésia » (SCHIPPER, 2002, p. 29, n. 1).

²⁶ *Zhengyi fawen tianshi jiao jieke jing* 正一法文天師教戒科經 [Livre du code de préceptes enseigné par le Céleste instructeur, des textes de la loi de l'Unité correcte], CT n° 789, « Yangping zhi », f. 20a-21b. Cette date est donnée, sans justification, dans KLEEMAN, 2016, p. 68 (« *sometime between 220 and 231 CE* »). Sur CT n° 789, voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 120-122 (K. Schipper). Yangping, dans la plaine de l'actuelle Chengdu, était la principale des « vingt-quatre juridictions » (*ershisi zhi* 二十四治) de la Voie du Céleste instructeur. Sur cette structure territoriale, voir WANG, 1996 ; VERELLEN, 2003 ; KLEEMAN, 2016, p. 228-233. En contexte religieux, le logogramme *zhi* 治 est souvent traduit par « paroisse » ou « diocèse ».

²⁷ Le texte mentionnant par ailleurs une date à laquelle ledit fondateur était depuis longtemps décédé, l'interprétation communément avancée est que celui-ci « parle par le biais d'une sorte

吾以漢安元年五月一日從漢始皇帝王神氣受道，以五斗米為信，欲令可仙之士皆得升度。

Au premier jour du cinquième mois de la prime année (142) de [l'ère de règne] Han'an (142-144), je reçus, du souffle²⁸ divin du premier auguste souverain des Han, la voie, fis de cinq boisseaux de grains²⁹ un gage de foi et souhaitai conduire tous les hommes immortalisables à pouvoir s'élever au salut³⁰.

La première personne grammaticale et la date précise — le 11 juin 142 selon le calendrier grégorien — renforcent chez l'auditeur l'impression qu'il entend ou lit un témoignage (expérience). Concernant les trois autres critères, l'orateur donne le titre de l'entité surnaturelle — un « souffle divin » (*shenqi* 神氣) dont la nature n'a pas été clarifiée³¹ — qui lui aurait remis (contact implicite) un contenu épistémique qualifié de *dao* 道, « voie » (divulgation), et justifie a posteriori la création subséquente d'un groupe par une ambition d'ordre « sotériologique » (rupture), si l'on emprunte encore à la terminologie théologique occidentale. Cet extrait n'est pas assez spécifique pour confirmer que nous avons affaire à une révélation.

L'expérience apparaît dans un autre document, rédigé à la première personne

de médium » (KLEEMAN, 2016, p. 113 : « *speaks through some sort of medium* »).

²⁸ *Qi* 氣 : vecteur universel d'animation (voir LIBBRECHT, 1990). Ici, le souffle constitutif du « Vieux seigneur nouvellement paru », puis les trois souffles mentionnés en fin de passage.

²⁹ Cette contribution en nature est à l'origine d'une désignation ancienne du mouvement, la « Voie des Cinq boisseaux de grains » (*wudoumi dao* 五斗米道), qui récemment encore était interprété comme une auto-dénomination des adeptes de la Voie du Céleste instructeur à ses débuts. On estime aujourd'hui qu'il devait s'agir d'un exonyme, certainement péjoratif. Un *dou* 斗 (« boisseau ») équivalait à dix *sheng* 升 (« pintes »), soit 2 litres environ sous les Han, selon WILKINSON, 2012, table 103, p. 556. Cinq *dou* équivalent donc à dix litres. KLEEMAN (2016) hésite entre « à peu près neuf litres » (p. 2, « *roughly nine liters* ») et « environ dix litres » (p. 57, « *around ten liters* »).

³⁰ *Zhengyi fawen tianshi jiao jieke jing*, f. 20b. Texte traduit intégralement dans KLEEMAN, 2016, p. 114-115 ; voir p. 68 pour l'extrait cité.

³¹ KLEEMAN, 2016, p. 69, admet qu'il pourrait y avoir eu « corruption textuelle » (« *textual corruption* »), mais estime peu après qu'il doit s'agir de Laozi divinisé. Il traduit d'abord ce titre par « *divine pneuma of the August Thearch-King of the beginning of the Han* » (p. 68), puis par « *royal divine pneuma of the First Emperor of the Han* » (p. 114).

mais énoncé par un orateur différent ³², conservé dans la même source mais plus tardif que le précédent puisqu'il mentionne l'année 255, les « Ordonnances de la maison de la voie majeure » (« Dadao jia lingjie » 大道家令戒) ³³. L'extrait suivant fournit des données complémentaires au sujet de l'expérience fondatrice :

漢世既定，末嗣縱橫，民人趣利，強弱忿爭。道傷民命，一去難還，故使天授氣治民，曰「新出老君」。言「鬼」者何？人但畏鬼、不信道。故老君授與張道陵為天師，至尊至神，而乃為人之師。[...] 道以漢安元年五月一日，於蜀郡臨邛縣渠停赤石城，造出正一盟威之道，與天地券要，立二十四治，分布玄元始氣治民。

L'époque des Han étant fixée, ses dernières générations eurent une conduite déréglée ; la populace poursuivit le profit, forts et faibles se disputèrent avec colère. La voie s'affligea que le mandat [de vie] du peuple, une fois perdu, fût difficile à rétablir. Ainsi fit-elle que le ciel conférât du souffle gouvernant le peuple, qu'on appela « le Vieux seigneur nouvellement paru ». Pourquoi dire « spectre » ? Les personnes qui craignent seulement les spectres n'ont pas foi en la voie ³⁴. Ainsi le Vieux seigneur conféra-t-il à Zhang Daoling [la dignité] de Céleste instructeur, extrêmement vénérable et divin, le faisant de la sorte l'instructeur du peuple. [...] La voie, au premier jour du cinquième mois de la

³² Les sinologues spéculent sur l'identité de ce second orateur anonyme. Il pourrait s'agir du défunt Zhang Lu 張魯 (mort fin 216 ou début 217), petit-fils du fondateur supposé de la Voie du Céleste instructeur, s'exprimant « par le biais d'un médium » (BOKENKAMP, 1997, p. 150-151 : « *through a medium* »). KLEEMAN, 2016, p. 137, se déclare indécis, mais reconnaît que sa traduction favorise l'hypothèse Zhang Lu.

³³ *Zhengyi fawen tianshi jiao jieke jing*, f. 12a-19b. Ce texte est traduit en intégralité dans BOKENKAMP, 1997, p. 165-183.

³⁴ Liu Zhaorui 刘昭瑞 a suggéré que, dans plusieurs sources taoïques anciennes dont celle-ci, la lecture *laojun* 老君 était à l'origine *laogui* 老鬼 (« vieux spectre ») et qu'elle fut corrigée systématiquement en réaction aux critiques bouddhiques (LIU, 2005). À sa suite, Kleeman donne « démon Lao » (« *Demon Lao* ») pour chaque occurrence de *laojun* dans le passage (KLEEMAN, 2016, p. 70-71). Si l'on garde à l'esprit que le texte n'est pas une disquisition théologique, mais un sermon entrecoupé de réprimandes, la phrase en question (« Pourquoi dire "spectre" ? Les personnes qui craignent seulement les spectres n'ont pas foi en la voie ») pourrait viser à décourager un usage répandu chez les adeptes mais réprouvé par la hiérarchie : surnommer familièrement « vieux spectre » le Vieux seigneur. Liu pourrait avoir raison dans certains cas, mais la correction générale relèverait d'une surinterprétation.

prime année de [l'ère de règne] Han'an, à la place forte de Chishi, commune de Qu, préfecture de Linqiong, commanderie de Shu³⁵, créa et produisit la Voie du serment impérial de l'Unité correcte, avec l'agrément du ciel et de la terre, établit les vingt-quatre juridictions et distribua les souffles, céleste, primordial et inaugural³⁶, qui gouvernent le peuple³⁷.

Bien que distant du précédent de quelques folios seulement, ce passage donne de l'expérience fondatrice revendiquée une image assez différente. Si la voie (*dao* 道) est ici l'entité surhumaine suprême, le ciel et le « Vieux seigneur » qu'il constitue à base de souffle jouent le rôle de ses deux entités médiatrices consécutives. Le « souffle divin » de l'extrait précédent n'apparaît pas. Le second médiateur, le Vieux seigneur, « confère » (*shou* 授) au récipiendaire humain (contact implicite) le titre de Céleste instructeur (*tianshi*). Ce récipiendaire est nommé : il s'agit de Zhang Daoling 張道陵, nom religieux de Zhang Ling 張陵 (dates conventionnelles : 34-156), sur lequel nous reviendrons. La fin de l'extrait mentionne l'acte de création (*zaochu* 造出, littéralement « créer et produire »), par la voie, de la Voie du serment impérial de l'Unité correcte (*zhengyi mengwei zhi dao* 正一盟威之道), qui est peut-être la même « voie » que celle, non spécifiée, dont faisait état l'extrait précédent. Tout indique une révélation médiatisée, de type apocalyptique.

S'il est impossible de se représenter avec exactitude l'expérience religieuse que connut Zhang Ling, ni de confirmer son historicité, des textes comme les extraits cités ci-dessus fonctionnent clairement comme des discours d'historicisation rétrospective d'un moment fondateur³⁸. Le second extrait nous apprend que la fondation intervint

³⁵ *Shu jun* 蜀郡 : entité territoriale qui était située dans la province actuelle du Sichuan.

³⁶ *Xuan* 玄, *yuan* 元 et *shi* 始 : épithètes des trois souffles créateurs de vie, qui correspondent respectivement au bleu (*qing* 青) du ciel, au blanc (*bai* 白) de la voie et au jaune (*huang* 黃) de la terre (*di* 地). Voir *Zhengyi fawen tianshi jiao jieke jing*, f. 12a ; LAI, 2010, p. 186-187.

³⁷ *Zhengyi fawen tianshi jiao jieke jing*, f. 14a-b. Traduit dans BOKENKAMP, 1997, p. 170-171 ; traduction reprise et modifiée dans KLEEMAN, 2016, p. 69-70.

³⁸ Quand on s'en tient aux données des sources disponibles, la peinture qu'a donnée KLEEMAN (2016) du développement de la Voie du Céleste instructeur en une religion organisée dès le milieu du second siècle n'est historiquement pas tenable. La nature hagiographique des données et l'écart entre la date supposée de l'expérience fondatrice et les sources, suggèrent que nous avons affaire à une construction rétrospective participant d'un effort de définition

dans un contexte de crise morale et sociale, et que les adeptes dépeignaient leur mouvement comme une alliance entre l'univers et le genre humain. On sait que la Voie du Céleste instructeur devint une religion institutionnalisée qui gagna le patronage de l'État, bien que celui-ci demeurât toujours limité dans le temps. Si l'inscription datée de 173 indique qu'à cette date, les adeptes se transmettaient un corpus scripturaire peut-être encore limité à douze volumes, en revanche, quand ses communautés se répandirent au reste de l'Empire à partir du troisième siècle, elles produisirent une quantité croissante de textes, en particulier hagiographiques. Les origines historiques du mouvement — et le vécu historique de Zhang Ling avec elles — tendirent alors à disparaître dans des constructions relevant d'un processus d'invention d'une tradition, selon la formule désormais classique imaginée par l'historien britannique Eric Hobsbawm (1917-2012)³⁹.

Les textes ésotériques des lignées méridionales

Alors que s'effondrait l'empire des Han, les populations du Nord fuirent la guerre et ses dévastations vers le Sud, où elles entrèrent en contact avec un faisceau de savoirs locaux que la sinologie moderne désigne sous le terme générique de « traditions ésotériques méridionales⁴⁰ », dont l'alchimie opératoire, « externe » ou « exotérique » (*waidan* 外丹). Les lignées perpétuant ces « traditions » contrôlaient l'accès à leurs documents. Les *Chapitres intérieurs du Maître qui embrasse la simplicité* (*Baopu zi neipian* 抱朴子内篇), composés au début du quatrième siècle par le chercheur d'immortalité méridional Ge Hong 葛洪 (283-343) et dont l'édition définitive daterait de 330 environ⁴¹, soulignent la provenance surhumaine revendiquée ou tenue pour telle de certains de ces matériaux :

昔，左元放於天柱山中精思，而神人授之金丹仙經。會漢末亂，不遑合

d'un mouvement encore jeune. L'étude par VERELLEN (2003) du réseau régional des vingt-quatre « juridictions », présente un degré d'historicité bien plus élevé.

³⁹ Voir HOBSBAWM, 1983.

⁴⁰ Voir SIVIN, 1976 ; SKAR, 2003, p. 112-156 ; PREGADIO, 2005, p. 1-20.

⁴¹ *Baopu zi neipian*, par GE Hong, CT n° 1185. Traduction intégrale dans WARE, 1966. Pour les dates de Ge Hong et de ses *Chapitres intérieurs*, voir SIVIN, 1969.

作，而避地來渡江東，志欲投名山以修斯道。余從祖仙公又從元放受之。凡受《太清丹經》三卷及《九鼎丹經》一卷、《金液丹經》一卷。余師鄭君者，則余從祖仙公之弟子也，又於從祖受之，而家貧無用買藥。余親事之，洒掃積久，乃於馬迹山中立壇，盟受之，并諸口訣，訣之不書者。江東先無此書，書出於左元放，元放以授余從祖，從祖以授鄭君，鄭君以授余。故他道士了无知者也，然余受之已二十餘年矣。

Jadis, alors que Zuo Yuanfang⁴² méditait au centre du mont Tianzhu⁴³, une personne divine lui conféra des livres d'immortalité de l'élixir⁴⁴. C'était au moment des troubles de la fin des Han et [Zuo Yuanfang] n'eut pas le loisir de composer [l'élixir], alors il s'enfuit et vint passer à l'Est du Fleuve (bleu)⁴⁵, déterminé à se réfugier en une montagne célèbre pour s'exercer à cette voie. Mon grand-oncle paternel, l'Immortel duc⁴⁶, les reçut aussi de Yuanfang. Au total, il reçut le *Livre de l'élixir de la Grande clarté* en trois volumes ainsi que le *Livre de l'élixir des neuf tripodes* en un volume et le *Livre de l'élixir de la liqueur d'or* en un volume⁴⁷. Mon instructeur, le seigneur Zheng⁴⁸, qui était disciple de mon grand-oncle paternel l'Immortel duc, les reçut aussi de lui, mais étant d'une famille pauvre, il fut dans l'incapacité d'acheter les ingrédients. L'ayant servi en personne très longtemps, à asperger le sol et à

⁴² Zuo Yuanfang 左元放 : Zuo Ci 左慈, célèbre *fangshi* 方士 (« hommes à formules ») du deuxième ou troisième siècle, principalement connu par son hagiographie ultérieure. Voir CAMPANY, 2002, p. 279-282 ; PREGADIO, 2008, p. 1304-1305 (F. Pregadio).

⁴³ Tianzhu *shan* 天柱山, dans l'Anhui actuel. Le toponyme serait aussi attesté dans une région correspondant à la province actuelle du Shandong (PREGADIO, 2005, p. 4).

⁴⁴ *Jindan* 金丹 (littéralement « or et cinabre ») : l'élixir d'immortalité. Voir PREGADIO, 2008, p. 1304-1305 (F. Pregadio).

⁴⁵ *Jiang dong* 江東 : le bassin inférieur du Yangzi *jiang* 揚子江.

⁴⁶ Ge Xuan. Sa biographie, attribuée à Ge Hong, est traduite dans CAMPANY, 2002, p. 152-157.

⁴⁷ *Taiqing danjing* 太清丹經, *Jiuding danjing* 九鼎丹經 et *Jinye danjing* 金液丹經 : selon PREGADIO, 2005, p. 3, trois livres constituant « le noyau de l'héritage doctrinal et textuel de [la Grande clarté (Taiqing 太清)] » (« *the nucleus of the Taiqing doctrinal and textual legacy* »). Sur le corpus scripturaire développé autour de ce « noyau », voir PREGADIO, 2005, p. 52-63.

⁴⁸ Zheng *jun* 鄭君 : l'instructeur du narrateur, c'est-à-dire Zheng Yin 鄭隱, nom personnel (*zi* 字) Siyuan 思遠 (vers 215-après 302). Voir PREGADIO, 2008, p. 1250-1251 (G. Espeset).

balayer, j'érigeai au centre du mont Maji⁴⁹ un autel et les reçus sous serment, accompagnés de toutes les instructions orales, qui instruisent sur ce que l'on n'écrit pas. À l'Est du Fleuve, auparavant, il n'y avait pas ces écrits, qui parurent avec Zuo Yuanfang ; Yuanfang les conféra à mon grand-oncle paternel, mon grand-oncle paternel les conféra au seigneur Zheng et le seigneur Zheng me les conféra. Ainsi, les hommes d'autres voies⁵⁰ n'en peuvent rien connaître ; or, cela fait déjà plus de vingt années que je les ai reçus⁵¹.

Un élément récurrent saute aux yeux dans ce passage : la montagne, lieu saint, donc à la fois symbolique et mythique (sa localisation géographique précise semble importer peu dans le discours hagiographique), sanctuaire du milieu naturel à l'état sauvage, point de contact avec la sphère surhumaine, où les personnes choisies voient descendre les processions d'êtres célestes et trouvent les accès secrets au monde divin souterrain⁵². Mais j'ai choisi cet extrait parce qu'il décrit systématiquement une ligne de transmission de textes alchimiques dont le point de départ est une « personne divine » (*shenren* 神人) qui les aurait « conférés » (*shou* 授) — marqueur du contact et de la divulgation — à un récipiendaire humain, Zuo Ci, de qui Ge Xuan les aurait à son tour « reçus » (*shou* 受) — marqueur de transmission —, et ainsi de suite jusqu'à l'auteur, Ge Hong. Les dépositaires successifs étant tous humains, il n'y a plus lieu de parler de « révélation » après la divulgation initiale, même si le passage comporte quatre occurrences du premier marqueur. Aucune donnée ne permet d'éclaircir les conditions de l'expérience initiale ni d'identifier la « personne divine », mais il paraît peu probable que Ge Hong ait implicitement désigné une divinité suprême ou un agent surhumain de celle-ci. Nous aurions donc affaire à une « théophanie » doublée d'une divulgation épistémique. La mention des « instructions orales » (*koujue* 口訣) appelle deux remarques. D'abord, sa localisation à la fin du passage, après l'entrée en scène de

⁴⁹ Maji *shan* 馬迹 (ou 跡) 山 : probablement un toponyme situé au Zhejiang actuel, même s'il est attesté dans d'autres régions.

⁵⁰ *Tadao shi* 他道士. Pour l'évolution sémiologique du terme *daoshi* 道士, voir FUKUI, 1977.

⁵¹ *Baopu zi neipian*, vol. 4, « Jindan » 金丹 [« Élixir »], f. 2a-b. Comparer les traductions de WARE, 1966, p. 69-70 ; PREGADIO, 2005, p. 3-4.

⁵² Sur le motif littéraire de la montagne, voir DEMIEVILLE, 1965, et sur les « cieux caverneux » (*dongtian* 洞天) de la cosmologie taoïque, VERELLEN, 1995.

l'auteur (qui s'exprime à la première personne), contribue à accroître chez le lecteur le sentiment d'authenticité du témoignage. Ensuite, l'incise, littéralement, semble être descriptive, alors qu'on la trouve souvent traduite comme formulant un interdit⁵³.

Dans ses *Chapitres intérieurs*, Ge Hong cite d'autres titres d'ouvrages figurant dans la bibliothèque personnelle de son instructeur, dont les *Textes des Trois augustes* (*Sanhuang wen* 三皇文) et les *Diagrammes de la forme véritable des Cinq pics* (*Wuyue zhenxing tu* 五嶽真形圖)⁵⁴ :

余聞鄭君言，道書之重者，莫過於《三皇文》、《五嶽真形圖》也。古
<人> (者) 仙官至人尊秘此道。非有仙名者，不可授也。受之，四十年一
傳。傳之歃血而盟，委質為約。諸名山五嶽皆有此書，<祖> (但) 藏之於
石室，幽隱之地。應得道者，入山精誠思之，則山神自開山令人見之。
如帛仲理者，於山中得之，自立壇，委絹 <常> (帛)，畫一本而去也。

J'ai entendu le seigneur Zheng dire qu'aucun écrit de voie ne surpasse en importance le *Texte des Trois augustes* et les *Diagrammes de la forme véritable des Cinq pics*. Dans l'Antiquité, officiels immortels et personnes parfaites vénéraient et [gardaient] secrète cette voie. Il n'était pas possible de la conférer à [quelqu'un] n'ayant pas un nom d'immortel. [Après] réception, elle était transmise une fois en quarante années. [Quand] on la transmettait, on prêtait serment en buvant du sang⁵⁵ et on offrait un présent en guise de contrat. Toutes les montagnes célèbres et les Cinq pics ont ces écrits, seulement ils sont entreposés dans des chambres de pierre en des lieux reculés. En réponse à ceux qui obtiennent la voie, pénètrent en montagne et méditent avec sincérité, les

⁵³ Voir, par exemple, WARE, 1966, p. 70 (« *the secret instructions, which may never be written down* ») ; PREGADIO, 2005, p. 3 (« *oral instructions that cannot be written down* »).

⁵⁴ Sur ces documents, voir SHIPERU, 1967 ; ANDERSEN, 1994. Comme on le sait, le *Baopu zi neipian*, vol. 19, « Xialan » 遐覽 [« Regarder au loin »], f. 3b-7a, contient un inventaire de la bibliothèque de Zheng Yin. Voir la liste alphabétique (non traduite) établie dans WARE, 1966, p. 379-385. Des variantes des deux titres y figurent (voir *Baopu zi neipian*, vol. 19, f. 3b et 4b). Ge Hong, qui à titre personnel ne reçut que les trois livres susmentionnés, se serait contenté de transcrire le reste des titres des livres de la bibliothèque sans pouvoir en lire le contenu.

⁵⁵ *Shaxue* 歃血 : les dictionnaires donnent aussi « s'humecter les bords de la bouche avec du sang sacrificiel ». Un rite d'absorption effective a pu évoluer vers une forme symbolique.

divinités des montagnes elles-mêmes ouvrent la montagne et les leur font voir. Ainsi Bo Zhongli⁵⁶ les obtint-il au milieu des montagnes, de lui-même érigea un autel, fit présent d'une étoffe de soie brute⁵⁷, traça une copie et s'en fut⁵⁸.

Ce second extrait, dans lequel l'environnement alpestre joue encore un rôle déterminant, concerne deux textes que, jadis, immortels et humains hors du commun se transmettaient rituellement de façon restreinte, comme dans l'extrait précédent, mais qui furent ensuite cachés en montagne. Il est remarquable que, dans la configuration qui est dite prévaloir depuis, le document original n'est plus à la disposition du récipiendaire, qui doit lui-même en prendre copie, un motif que nous retrouverons plus loin. Si l'état de conscience de la méditation suggère bien une expérience religieuse, il est impossible de parler de divulgation divine directe ou médiatisée. Nous avons donc affaire, au mieux, à une « hiérophanie ».

Toutefois, la même anecdote diffère légèrement dans des citations plus tardives des *Biographies des divins immortels* (*Shenxian zhuan* 神仙傳), un ancien recueil d'hagiographies aujourd'hui perdu et dont Ge Hong revendiqua la paternité dans son *Maître qui embrasse la simplicité* et dans un colophon à l'authenticité dite douteuse⁵⁹. Ces variantes introduisent un « Seigneur Wang » (Wang jun 王君) dont la fonction narrative est de permettre à Bo He de comprendre les signes apparus spontanément sur le mur d'une grotte après trois années de contemplation, en suppléant à la divulgation visuelle des « instructions » (*jue* 訣). Mais l'identité de ce Seigneur Wang demeure incertaine. Celui que l'hagiographie taoïque médiévale met fréquemment en scène paraît amalgamer plusieurs personnages historiques d'époque Han, Wang Bao 王褒,

⁵⁶ Bo He 帛和, nom personnel Zhongli 仲理 (mort vers 300) : ermite des environs de Luoyang, sur qui l'on dispose de peu de données proprement historiques. Une source épigraphique datée de 302 lui est dédiée. L'hagiographie taoïque inséra ultérieurement son nom dans plusieurs lignes de transmission textuelle. Voir CAMPANY, 2002, p. 133-136 ; PREGADIO, 2008, p. 236-237 (T. Yamada).

⁵⁷ Je lis 絹帛 au lieu de 絹常 (f. 8b).

⁵⁸ *Baopu zi neipian*, vol. 19, f. 8a-b. Les deux premières corrections suivent le texte de Chen Jing 陈静 in *Zhonghua daozaog* 中华道藏, vol. 25, p. 86a. Pour quelques commentaires sur ce passage connu, voir WARE, 1966, p. 314 ; CAMPANY, 2002, p. 136 ; PREGADIO, 2005, p. 127.

⁵⁹ Voir PENNY, 1996b. Pour ces variantes, voir CAMPANY, 2002, p. 135, n. 9 ; STEAVU, 2009, p. 117, n. 25.

Wang Yuan 王遠 et Wang Fangping 王方平⁶⁰. Pour l'interprète rétrospectif, l'ajout tardif de cette figure permet de parler de « théophanie ».

Les communications nocturnes de la Clarté supérieure

En Chine médiévale comme ailleurs, le chercheur ayant affaire au religieux doit en général s'appuyer sur des constructions rétrospectives ultérieures relevant de l'hagiographie (dont il sera question dans la Troisième Partie de cet essai). À cet égard, l'expérience religieuse de la Clarté supérieure (*shangqing* 上清) au cours des années 364-370 en Chine du Sud constitue une exception notable : les modalités pratiques nous en sont connues grâce à un journal à la première personne, du moins dans la version établie un siècle après les faits par Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), qui lui donna le titre de *Déclarations des Véritables* (*Zhen'gao* 真誥)⁶¹. Cette source rapporte une série d'entrevues nocturnes — d'où la formule sinologique habituelle de « révélations », au pluriel, de la Clarté supérieure — suggérant que le récipiendaire, un dénommé Yang Xi 楊羲 (330-386/388), aurait eu une expérience onirique, visionnaire ou extatique⁶². Ses visiteurs étaient des entités surhumaine, des Véritables personnes (*zhenren* 真人), ou simplement Véritables (*zhen* 真), « descendues » (*jiang* 降) du ciel de la Clarté supérieure.

D'après la source, la procédure de divulgation obéissait à deux modes de base.

⁶⁰ Voir CAMPANY, 2002, p. 230, n. 352 ; PREGADIO, 2008, p. 1019-1020 (B. Penny) ; STEAVU, 2009. « Fangping » 方平 est parfois donné comme nom personnel de Wang Yuan.

⁶¹ *Zhen'gao* (499), CT n° 1016. Traduction des quatre premiers volumes dans SMITH, 2013. Sur la date et le contenu de cette source, qui porte la trace d'altérations postérieures, voir ROBINET, 1984a, vol. 1, p. 36-50 ; vol. 2, p. 313-345 ; SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 198-200 (I. Robinet).

⁶² Contre l'interprétation sinologique consistant à faire de Yang Xi un « médium » ayant rédigé les communications par le procédé dit de la « planchette », voir ROBINET, 1984a, vol. 1, p. 107-108. CEDZICH, 2009, p. 25, n. 53, a critiqué l'interprétation faisant du « médiumnisme » (« *spirit-mediumism* ») la procédure courante de production textuelle de la Voie du Céleste instructeur. Le motif pourrait remonter à Maspero, qui a pu s'inspirer d'observations faites sur le terrain ; voir MASPERO, 1950, vol. 2, p. 29 : « le Taoïsme est à certains points de vue tout proche du spiritisme [...]. [Les] Adeptes, qui sont souvent des médiums, ont chacun leurs dieux particuliers qui les aident au moins au début de leur carrière » ; vol. 2, « Essai sur le taoïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne », p. 133 : « La littérature taoïste ancienne est en grande partie l'œuvre de médiums, et il suffit de parcourir ce qu'il reste pour constater qu'ils n'étaient pas toujours très instruits ni très intelligents » (texte daté de 1940).

Le plus souvent, les Véritables dictaient oralement des informations à Yang Xi, qui était invité à les consigner soigneusement. C'est le cas dans l'entrée suivante, datée de la nuit du vingt-cinquième jour du sixième mois de la troisième année de l'ère de règne Xingning 興寧 (363-365), soit le 29 juillet 365 :

紫清真妃坐良久，都不言 [...]。又良久，真妃見告曰：「欲作一紙文相贈，便因君以筆運我鄙意；當可而乎？」某答奉命，即褰紙染筆，登口見授，作詩如左。

La Véritable épouse de la clarté pourpre⁶³ fut très longtemps assise, sans rien dire [...]. Encore très longtemps, et la Véritable épouse déclara : « Je souhaite composer une page de texte à vous offrir, et donc m'en remettre à vous pour véhiculer par le pinceau mes humbles pensées ; cela vous conviendrait-il ? » Je répondis que j'étais à ses ordres, préparai alors du papier et trempai un pinceau, me suspendis à ses lèvres [dans l'attente de ce qu'elle] allait me remettre, et composai le poème suivant⁶⁴.

L'extrait débouche sur un long poème dicté à Yang Xi par la Véritable épouse. Comme dans d'autres passages du journal, le premier mode de divulgation est indiqué par des combinaisons de logogrammes en fonction verbale : *shu* 書 (« écrire »), *shou* 授 (« conférer »), *ling* 令 (« ordonner ») et *yu* 諭 (« instruire »)⁶⁵.

⁶³ *Ziqing zhenfei* 紫清真妃 : abréviation de « Véritable épouse de l'efflorescence nonaire du palais supérieur de la clarté pourpre » (*ziling shangong jiu hua zhenfei* 紫清上宮九華真妃), titre d'An Yupin 安鬱嬪, nom personnel Lingxiao 靈簫, une Véritable qui, la nuit suivante, devait devenir l'épouse transcendante de Yang Xi. Voir *Zhen'gao*, vol. 1, « Yun [ti]xiang » 運 (題) 像 [« Faire mouvoir les inscription et les images »], f. 12b (pour la leçon correcte du titre de ce premier volume et une interprétation de son sens, voir SMITH, 2013, p. 23, n. 10). Traduit dans BOKENKAMP, 1996b, p. 171-179 ; SMITH, 2013, p. 74-77.

⁶⁴ *Zhen'gao*, vol. 1, f. 13a-b. Traduit dans BOKENKAMP, 1996b, p. 173 ; SMITH, 2013, p. 61-62. La date et le moment de l'entrevue sont précisés dans la même entrée, quelques folios plus tôt : « 興寧三年，歲在乙丑，六月二十五日，夜 » (*Zhen'gao*, vol. 1, f. 11b).

⁶⁵ Pour plusieurs énoncés illustrant ce premier mode, voir *Zhen'gao*, vol. 1, f. 11a (« 見授令書此 ») et 17b (« 見授書曰 ») ; vol. 2, « Yun [ti]xiang », f. 1a (« 授書曰 »), 6b (« 諭授令某書曰 ») et 8a (« 見授書此曰 »). En comparer la traduction dans SMITH, 2013, p. 55 (« *revealed her teachings and commanded me to write this* »), 72 (« *revealed her instruction, [and I]*

Second mode de divulgation : les Véritables présentaient à Yang Xi un modèle et lui enjoignaient d'en prendre copie par écrit (*xie* 寫), sans qu'il conservât par-devers lui aucun document original ainsi porté à sa connaissance. Comme Tao Hongjing le présume dans son commentaire, la copie consiste aussi en une translittération d'une écriture divine en écriture humaine ordinaire :

楊君既究識真字，今作隸字顯出之耳。

Le seigneur Yang, ayant une connaissance approfondie des caractères véritables, compose à présent en caractères des scribes [pour] les représenter ⁶⁶.

C'est par exemple le cas dans une entrée datée du 2 août 365, dont provient l'extrait suivant. On y retrouve comme marqueurs de la divulgation les logogrammes *chu* 出 (« produire ») et *fu* 付 (« donner ») :

真妃坐良久，乃命侍女發檢囊之中出二卷書以見付，令寫之。

La Véritable épouse ⁶⁷, ayant été très longtemps assise, commanda à sa suivante d'ouvrir une pochette scellée, d'en produire deux volumes d'écrits et de me les donner, ordonnant que je les copie ⁶⁸.

L'interlocutrice divine habituelle de Yang Xi était la Dame Wei (Wei *furen* 魏夫人), c'est-à-dire Wei Huacun 魏華存 (252-334), de son vivant adepte de la Voie du Céleste instructeur, elle-même récipiendaire de communications surnaturelles et qui devait être élevée à titre posthume à la dignité de matriarche inaugurant la lignée de la

wrote »), 78 (« instructed me to write and said »), 92 (« instructed me and directed that I write as follows ») et 94 (« she revealed her instruction, and I wrote as follows »).

⁶⁶ *Zhen'gao*, vol. 2, f. 7b, commentaire. SMITH, 2013, p. 102, traduit *xianchu* 顯出 par le verbe « révéler » (« Since Lord Yang is already thoroughly knowledgeable about Perfected characters, he merely writes them out now in clerical characters in order to reveal them »).

⁶⁷ *Zhenfei* 真妃 : la Véritable qui venait de devenir l'épouse divine de Yang Xi.

⁶⁸ *Zhen'gao*, vol. 2, f. 7a. Comparer la traduction de SMITH, 2013, p. 94.

Clarté supérieure⁶⁹. Au cours d'une entrevue datée du 28 juillet 365, Yang Xi lui demande pourquoi les Véritables ne laissent pas de « traces écrites » (*shuji* 書迹) de leurs propres mains. En réponse, elle lui expose les principaux types d'écriture divine coexistant dans l'univers⁷⁰. Puis elle explique que les êtres humains ne connaissent de ces types célestes que des formes dégradées et « ne pourraient pas comprendre » (*bu neng liao* 不能了, *bu jie* 不解), si on la leur montrait, l'« écriture véritable » (*zhenshu* 真書). Selon elle, les dieux sont réticents à « entrer en contact » (*jiao* 交) avec les mortels (*rouren* 肉人, « personnes de chair ») par le biais de l'écrit, et il est interdit à tout humain ayant accédé au rang de Véritable immortel (*zhenxian* 真仙) de continuer à employer l'« écriture ordinaire de ce monde » (*shijian changshu* 世間常書)⁷¹. Ces informations renforcent le caractère à la fois nécessaire et exclusif de l'entremise de Yang Xi pour que se prolonge l'expérience religieuse, légitimant ainsi son rôle de seul récipiendaire et interprète qualifié de la communauté à laquelle il appartient.

Les Véritables personnes étant des divinités médiatrices du ciel de la Clarté supérieure, nous avons affaire, du point de vue de Yang Xi, à une révélation de type apocalyptique au sein de la Voie du Céleste instructeur, dont étaient adeptes nombre des figures impliquées, humaines et déifiées, en particulier la Dame Wei et plusieurs membres du clan Xu 許 de Jurong 句容 (au Jiangsu actuel) dont Yang Xi était client, et qui était allié au clan Ge 葛 de Ge Hong. D'un point de vue extérieur, les visions extatiques et leur transcription évoquent l'« inspiration ». Dans les deux cas, la « rupture » qu'entraîna l'expérience fut la formation du courant de Clarté supérieure en mouvement religieux indépendant avec ses propres pratiques, son corpus scripturaire et sa lignée patriarcale rétrospectivement construite.

La filiation scripturaire transcendante du Joyau sacré

Durant les deux premières décennies du cinquième siècle, soit une génération

⁶⁹ Nom personnel Xian'an 賢安. Voir SCHAFFER, 1977 ; DESPEUX, 1990, p. 56-60.

⁷⁰ Sur ce thème, voir ROBINET, 1979b, p. 29-44 ; ROBINET, 1984a, vol. 1, p. 112-122 ; HSIEH, 2005, p. 246-324.

⁷¹ Voir *Zhen'gao*, vol. 1, f. 7b-10b. Traduit dans SMITH, 2013, p. 49-55. Smith emploie « revelation » et « revealed » (p. 50) pour traduire *shi* 示 (« montrer ») et *lu* 露 (« exposer »), et « be revealed » (p. 52) pour *xianshi* 顯示 (« rendre manifeste »).

après les communications de la Clarté supérieure, les textes du Joyau sacré, un corpus scripturaire nouveau, apparurent en Chine méridionale ⁷². On sait que Tao Hongjing, en passant, a accusé un petit-neveu de Ge Hong, dénommé Ge Chaofu 葛巢甫 (actif vers 400), d'avoir « échafaudé » (*zaogou* 造構) le Joyau sacré et, par contrecoup, stimulé la production d'apocryphes de la Clarté supérieure ⁷³. De fait, l'émergence du Joyau sacré n'est documentée par aucun témoignage de première main qui rapporterait le moment déclencheur de sa production textuelle. L'instance humaine ou sociale intéressée par la diffusion de ce corpus développa néanmoins une liturgie dont la vogue dépassa rapidement celle de la Clarté supérieure. On doit à Lu Xiujing 陸修靜 (406-477), ritualiste et bibliographe adepte du nouveau courant, le premier catalogue, connu grâce au corpus des manuscrits de Dunhuang 敦煌 (toponyme situé au Gansu actuel, site d'un centre bouddhique rupestre), des livres de ce nouveau corpus ⁷⁴.

Le cœur scripturaire du Joyau sacré dérive de ce que Ge Hong décrivait comme des « symboles ⁷⁵ » à fonction talismanique, des artéfacts que les ermites portaient sur eux lorsqu'ils exploraient des zones montagneuses ou sauvages en quête de simples ou d'ingrédients alchimiques. Dans le corpus du Joyau sacré, en partie à l'inspiration des théories de la Clarté supérieure, ces « symboles » sont devenus des concrétions dynamiques de souffle, écriture cosmique en laquelle sont composés les textes célestes (ce qui n'a rien à voir avec des « talismans ») ⁷⁶. Mais comment ces livres surhumains

⁷² Voir CHEN, 1963 [1949], p. 66-71 ; ŌFUCHI, 1974 ; BOKENKAMP, 1983 ; KOBAYASHI, 1990, p. 138-185 ; ŌFUCHI, 1997, p. 73-218 ; YAMADA, 2000 ; WANG, 2002 ; RAZ, 2004.

⁷³ Voir *Zhen'gao*, vol. 19, f. 11b. Traduit dans STRICKMANN, 1977, p. 45-46. Sur l'antériorité de la Clarté supérieure sur le Joyau sacré, voir ROBINET, 1984a, vol. 1, p. 183-197.

⁷⁴ Ce catalogue, soumis au trône en 471 et complété du corpus de la Clarté supérieure et du *Texte des Trois augustes*, aurait préfiguré la tripartition du canon taoïque. Voir ŌFUCHI, 1964 ; BOKENKAMP, 2001 ; WANG, 2003. Sur Lu Xiujing, voir YAMADA, 1995. Biographie traduite dans BUMBACHER, 2000b, p. 204-219.

⁷⁵ *Fu* 符, logogramme dont le champ sémantique inclut aussi « signe », « tessère » et, en fonction verbale, « s'ajuster, concorder ». Voir DES ROTOURS, 1952. Sa traduction sinologique abusive par « talisman » entraîne surinterprétation religieuse et erreurs de traduction. D'autres termes désignent aussi des artéfacts talismaniques : *zhang* 章 (« cachet »), *yin* 印 (« sceau »), *yinwen* 印文 (« impression ») ou *tu* 圖 (« diagramme »). Voir les divers spécimens collectés et étudiés dans LEGEZA, 1975 ; DREXLER, 1994 ; DESPEUX, 2000 ; MOLLIER, 2003 ; RAZ, 2012, p. 127-176 ; ESPESSET, 2015. Pour des artéfacts bouddhiques comparables, voir ROBSON, 2008.

⁷⁶ Voir RAZ, 2012, p. 149-169. Pour le sens de « talisman », voir JONES, 2005 [1987], vol. 1, p. 297-301 (T. H. Gaster).

finissent-ils aux mains de simples mortels ? L'une des plus anciennes descriptions connues de ce processus se trouve dans un texte considéré comme appartenant à la première vague de production du corpus, vers le tournant du cinquième siècle, et en partie préservé par trois manuscrits de Dunhuang, sans date et fragmentaires⁷⁷. Elle intervient en fin de manuscrit, après une section intitulée « Livre essentiel de l'expression de la requête de transmission des livres à la Véritable personne du Grand pôle » (« Taiji zhenren chuan jing zhangci yaojing » 太極真人傳經章辭要經) et exposant le rite au terme duquel Ge Xuan aurait reçu les livres du Joyau sacré :

太極真人，稱徐來勒，以己卯年正月一日日中時，於會稽上虞山傳太極左仙公葛玄，字孝先。玄於天台山傳弟子鄭思遠、沙門竺法蘭、釋道微、吳先主孫權。思遠後於馬跡山傳葛洪，仙公之從孫也，号曰抱朴子，著外內書典。鄭君乎時說：「先師仙公告曰：『我 <日所受> (所授) 上清三洞太真道經，吾去世之日，一通 <副> (封) 名山洞 <臺> (室)，一通傳弟子，一通付吾家門子弟，世世 <緣> (錄) 傳至人。門宗 <子弟> (弟子) 並務五經，馳騁世業，志在流俗，無堪任錄傳者，吾當以一通封付名山五岳，及傳子弟而已。』吾去世後，家門子孫若有好道、思存仙度者，子可以吾今上清道業眾經傳之，當緣子度道。明識吾言。」抱朴子君，建元 <六> (元) 年三月三日，於羅浮山付世世傳好之子弟。

La Véritable personne du Grand pôle, appelée Xu Laile, à la mi-journée du premier jour du mois normatif⁷⁸ de l'année Ji-Mao⁷⁹, au mont Shangyu à

⁷⁷ Pelliot chinois n° 2356, n° 2403 et n° 2452. Ce dernier porte le titre final *Lingbao weiyi jingjue shang* 靈寶威儀經訣上 [Instructions du livre des rites impériaux du Joyau sacré, (volume) supérieur] et compte environ 200 colonnes. Voir WANG, 2004, p. 104 ; SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 235-236 (K. Schipper). Wang Ka 王卡 a intitulé son édition critique *Taishang lingbao weiyi dongxuan zhenyi ziran jingjue* 太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣 [Instructions du livre de la spontanéité de l'unité véritable de la Grotte du céruléen des rites impériaux du Très-haut joyau sacré] (*Zhonghua daoang*, vol. 4, p. 97a-101a). La « Grotte du céruléen » (*dongxuan* 洞玄) désigne le corpus des œuvres du Joyau sacré.

⁷⁸ *Zhengyue* 正月 : le premier mois du comput en vigueur.

⁷⁹ Ji-Mao 己卯 : seizième couple du cycle sexagésimal. Seule l'année 199 ayant été marquée de ce couple du vivant de Ge Xuan, la date indiquée doit correspondre au 14 février 199.

Kuaiji⁸⁰, les transmet à l'Immortel duc de gauche du Grand pôle, Ge Xuan, de nom personnel Xiaoxian. [Ge] Xuan, au mont Tiantai, les transmet à son disciple Zheng Siyuan, aux bonzes⁸¹ Zhu Falan et Shi Daowei⁸², et à l'ancien dirigeant de Wu, Sun Quan⁸³. Ensuite, [Zheng] Siyuan, au mont Maji, les transmet à Ge Hong, petit-neveu de l'Immortel duc, dont le titre est Maître qui embrasse la simplicité et qui composa les livres extérieur et intérieur⁸⁴. À ce moment, le seigneur Zheng dit : « Feu mon instructeur l'Immortel duc avait déclaré : “Les livres de la Voie de la Grande vérité des Trois grottes⁸⁵ de la Clarté supérieure que je vous confère⁸⁶, le jour où je quitterai le monde, un lot en sera enfoui dans une chambre caverneuse d'une montagne célèbre⁸⁷, un lot

⁸⁰ Kuaiji 會稽 : commanderie (*jun* 郡) qui correspondait à la partie occidentale du Zhejiang actuel et à la partie orientale du Jiangsu actuel. Une préfecture (*xian* 縣) nommée Shangyu 上虞 exista dans la commanderie de Kuaiji du premier siècle à la fin du sixième siècle.

⁸¹ *Shamen* 沙門 (en sanskrit *śrāmana*). Voir BUSWELL, 2004, p. 565-568 (J. Kieschnick).

⁸² Zhu Falan 竺法蘭 serait l'un des deux premiers bonzes à avoir pénétré en Chine. « Zhu » marquant l'origine étrangère et « Falan » étant un nom de religion, il pourrait s'agir d'un homonyme. Shi Daowei 釋道微, le second personnage nommé, semble par ailleurs inconnu. Voir ZÜRCHER, 1980, p. 91-93.

⁸³ Sun Quan 孫權 (182-252) : fondateur, roi (*wang* 王) de 220 à 222, puis Grand empereur (*dadi* 大帝) de 222 à 252, de Wu 吳 (220-280), état dont la capitale était à Jiankang 建康 (Nankin) et qui contrôlait une large moitié sud de l'empire à l'époque des Trois royaumes, *sanguo* 三國 (220-280). Voir DE CRESPIGNY, 1991a ; DE CRESPIGNY, 2007, p. 772-774.

⁸⁴ Le *Baopu zi neipian* — déjà mentionné — et le *Baopu zi waipian* 抱朴子外篇 [Chapitres extérieurs du Maître qui embrasse la simplicité] (CT n° 1187). Voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 71-72 (K. Schipper). Traduction partielle et étude dans SAILEY, 1978.

⁸⁵ *Sandong* 三洞 : les trois ensembles textuels majeurs dans le canon taoïque ; par métonymie, l'ensemble des livres taoïques. Mais il semble plutôt s'agir ici des écrits du seul Joyau sacré. Voir aussi WANG, 2010, p. 814-818.

⁸⁶ Je lis 我所授 au lieu de 我日所受 (col. 95), suivant la leçon d'un énoncé parallèle dans une source à l'ancienneté comparable à celle de notre texte, le *Dongxuan lingbao yujing shan buxu jing* 洞玄靈寶玉京山步虛經 [Livre de la marche dans le vide du mont de la Capitale de jade du Joyau sacré de la Grotte du céruleen] (vers 400), CT n° 1439, f. 10b. Pour la date de cette source, voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 219 (H.-H. Schmidt).

⁸⁷ Je lis 封名山洞室 au lieu de 副名山洞臺 (col. 96-97), suivant la leçon d'une citation du *Taixuan du yujing shan jing* 太玄都玉京山經 [Livre du mont de la Capitale de jade de la métropole du Grand céruleen], c'est-à-dire du *Dongxuan lingbao yujing shan buxu jing*, dans le *Yiqie daojing yinyi miaomen youqi* 一切道經音義妙門由起 [(Glose) phonétique et sémantique sur tous les livres taoïques / Point d'origine de la merveilleuse porte] (712/713), par SHI Chongxuan 史崇玄 et al., CT n° 1123, « Ming jingfa » 明經法 [« Illuminer la loi scripturaire »], f. 26b. Pour la date de cette source, voir REITER, 2014, p. 1-12.

sera transmis aux disciples, un lot sera confié aux fils et cadets de mon clan familial qui, de génération en génération, en contrôleront la transmission⁸⁸ aux personnes parfaites. Au cas où les disciples de la lignée⁸⁹ ensemble se consacrent aux Cinq livres⁹⁰, poursuivent des œuvres mondaines, ont pour ambition de suivre le courant et sont inaptes à contrôler la transmission, je devrai m'en tenir à enfouir un lot dans les montagnes célèbres et les Cinq pics, ainsi que transmettre [un lot] aux fils et cadets." Quand j'aurai quitté le monde, s'il y a des descendants du clan familial qui ont une vocation pour la voie et pensent constamment au salut par l'immortalité, vous pourrez leur transmettre l'ensemble des livres des œuvres de la voie de la Clarté supérieure que voici, ils devraient avec vous se sauver par la voie. Comprenez bien mes paroles ». Le seigneur, Maître qui embrasse la simplicité, le troisième jour du troisième mois de la prime année (343) de [l'ère de règne] Jianyuan (343-344)⁹¹, au mont Luofu⁹², confia [ces livres] aux fils et cadets ayant la vocation de les transmettre de génération en génération⁹³.

⁸⁸ Je lis 錄傳 au lieu de 緣傳 (col. 97-98), suivant la leçon du passage parallèle dans les deux sources citées aux notes précédentes. Notre texte comporte une occurrence similaire à la colonne suivante (col. 99).

⁸⁹ Je lis 門宗弟子 au lieu de 門宗子弟 (col. 98), qui ne fait guère sens : « fils et cadets » (*zidi* 子弟) sont associés au « clan familial » (*jiamen* 家門), *menzong* 門宗 évoque une lignée de « disciples » (*dizi* 弟子). « Lignée » s'entend ici dans le sens figuré de filiation spirituelle.

⁹⁰ *Wujing* 五經 : les « classiques » dits « confucéens », initialement au nombre de cinq, mais dont le nombre varia aux époques ultérieures.

⁹¹ *Jianyuan yuannian sanyue sanri* 建元元年三月三日 : le 13 avril 343. Le manuscrit donne 建元六年 (col. 103), « sixième année de [l'ère de règne] Jianyuan » ; or, cette ère ne dura que deux années, et il a été démontré que 343 est l'année du décès de Ge Hong (voir SIVIN, 1969). La transmission devrait donc intervenir lors de la « prime année (343) de l'ère Jianyuan » (voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 236). Les logogrammes 元 et 六 sont facilement pris l'un pour l'autre. Mais un passage parallèle dans le *Yunji qiqian*, vol. 6, « Sandong jingjiao bu » 三洞經教部 [« Section : enseignements et livres des Trois grottes »], f. 5a, date la transmission du « troisième jour du troisième mois de la deuxième année (344) de [l'ère de règne] Jianyuan » (*jianyuan ernian sanyue sanri* 建元二年三月三日), soit du 1^{er} avril 344.

⁹² Luofu *shan* 羅浮山 : montagne située dans le delta de Canton, au Guangdong actuel, où Ge Hong aurait fini ses jours. Voir SOYMIE, 1956, p. 2 et 125-127.

⁹³ Manuscrit Pelliot chinois n° 2452, col. 90-104. Reproduction dans ŌFUCHI, 1979, p. 121a. Transcription dans *Zhonghua daoang*, vol. 4, p. 100b-c.

Comme l'a noté Bokenkamp, cette séquence rappelle celle que Ge Hong décrit dans l'un des extraits cités plus haut, dont on se souvient que le maillon initial, l'agent de la divulgation, était une « personne divine » anonyme⁹⁴. La ligne de transmission du Joyau sacré serait une refonte de celle des textes alchimiques revendiquée par Ge Hong. La nouvelle version figure, avec des variations, dans plusieurs livres du Joyau sacré ou leurs citations dans des sources tierces ; Ge Xuan et Zheng Siyuan y figurent toujours, jamais Zuo Yuanfang.

La citation qu'en donne Meng Anpai 孟安排 dans le *Pivot sémantique des enseignements de la voie* (*Daojiao yishu* 道教義樞), au tournant du huitième siècle⁹⁵, présente d'intéressantes variantes. D'abord, le corpus y est appelé « livres véritables des Trois grottes » (*sandong zhenjing* 三洞真經), une formule qui omet toute mention explicite de la Clarté supérieure, signalant peut-être qu'une plus stricte démarcation des courants et corpus est intervenue entre-temps. La liste des personnes concernées varie aussi. Meng associe à Xu Laile 徐來勒 deux Véritables anonymes (*Xu Laile deng san zhen* 徐來勒等三真)⁹⁶. Il donne seulement « Sun Quan et alii » (*Sun Quan deng* 孫權等) et omet les deux bonzes. Il insère entre Zheng Siyuan et Ge Hong deux ancêtres de celui-ci, prénommés Xi 奚 et Di 悌, donnée historique puisée vraisemblablement dans les *Documents des Jin* (*Jin shu* 晉書) de Fang Xuanling 房玄齡 (578-648), achevés un demi-siècle plus tôt⁹⁷. Il nomme l'une des figures ayant reçu de Ge Hong le corpus — « Wangshi, seigneur de Hai'an, et alii⁹⁸ » — et Ge Chaofu.

⁹⁴ BOKENKAMP, 1983, p. 440.

⁹⁵ *Daojiao yishu*, par MENG Anpai, CT n° 1129. Sur la date de cette source, voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 442 (H.-H. Schmidt).

⁹⁶ Des sources médiévales nomment ces Véritables, comme le *Taishang dongxuan lingbao zhenyi quanjie falun miaojing* 太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經 [Livre merveilleux de la Roue de la loi des exhortations et admonitions de l'unité véritable du Très-haut joyau sacré de la Grotte du céruleen], CT n° 346, fol. 1b-3a. Pour la date de cette source, voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 227 (K. Schipper).

⁹⁷ Selon le *Jin shu* (648), « Liezhuan » 列傳 [« Biographies »], vol. 72, « Ge Hong », p. 1911, l'aïeul de Ge Hong s'appelait Xi 系 (et non « 奚 ») et fut « grand héraut » (*da honglu* 大鴻臚) du royaume de Wu ; son père, Di, fut « commandeur » (*taishou* 太守) de Shaoling 邵陵, dans l'actuel Hunan. Sur ces deux fonctions, voir HUCKER, 1985, p. 466 (entrée n° 5947) et 482-483 (entrée n° 6221).

⁹⁸ Hai'an *jun* Wangshi *deng* 海安君望世等. Du vivant de Ge Hong, une préfecture de Hai'an existait au Guangdong actuel. Le *Jin shu*, vol. 72, p. 1911-1912, mentionne un neveu (« fils du

Enfin, il conclut la ligne avec Ren Yanqing 任延慶 et Xu Lingqi 徐靈期, deux taoïstes qui reçurent le corpus « à la fin de [l'ère de règne] Long'an (397-402) » (*long'an zhi mo* 隆安之末)⁹⁹. La citation de Meng omet les instructions détaillées de Ge Xuan à Zheng Siyuan concernant la transmission du corpus, qui permettaient de discontinuer la transmission aux disciples non qualifiés au profit des seuls descendants du clan Ge, autojustification évidente du rôle de récipiendaire revendiqué par Ge Chaofu¹⁰⁰. Dans la citation de Meng, l'ajout des deux derniers « maillons » extérieurs au clan réhabilite en quelque sorte les disciples comme détenteurs légitimes du corpus après Ge Chaofu. Nous avons ici la trace textuelle de l'effacement de la tradition familiale du clan Ge au profit d'un courant débordant largement le cadre clanique et que définit désormais son corpus scripturaire et la liturgie élaborée autour de celui-ci.

Aussi passionnant qu'il soit de suivre l'évolution diachronique d'une filiation spirituelle revendiquée pour la déconstruire, cet exercice ne nous apprend rien sur une quelconque expérience vécue par Ge Chaofu et ayant déclenché la première vague de rédaction des livres du Joyau sacré. Malheureusement pour le chercheur moderne, Ge Chaofu semble n'être attesté dans aucun autre contexte. À défaut d'une expérience religieuse vécue, avons-nous affaire à la représentation d'un contact entre un humain et une entité surhumaine ? L'élément initial de la chaîne, Xu Laile, porte le titre, souvent attesté, de « Véritable personne du Grand pôle » (*taiji zenren* 太極真人), « Instructeur de la loi d'en-haut, Véritable personne du Grand pôle » (*taiji zenren gaoshang fashi* 太極真人高上法師) ou d'« Instructeur de la loi du Grand pôle » (*taiji fashi* 太極法師).

frère aîné », *xiong zi* 兄子) de Ge Hong prénommé Wang 望 ; le *Yunji qiqian*, vol. 3, « Lingbao lueji » 靈寶略紀 [« Épitomé du Joyau sacré »], f. 12a, un « seigneur de Hai'an », de nom personnel Xiaoyuan 孝爰, « frère aîné » (*xiong* 兄) de Ge Xuan, grand-père de Ge Hong, qui aurait été « tuteur adjoint du prince héritier », *taizi shaofu* 太子少傅 (HUCKER, 1985, p. 484, entrée n° 6251), et un neveu (*xiongzi* 兄子) de Ge Hong, aussi « seigneur de Hai'an ». Wangshi pourrait être le nom de ce neveu. Voir KOBAYASHI, 1990, p. 41, n. 16.

⁹⁹ Xu Lingqi (mort en 473/474) est attesté en rapport avec le Pic du Sud (Nanyue 南嶽), sur lequel nous reviendrons. Ren Yanqing semble inconnu par ailleurs.

¹⁰⁰ Voir *Zhenyi ziran jing* 真一自然經 [Livre de la spontanéité de l'unité véritable], cité dans *Daojiao yishu*, vol. 2, « Sandong yi » 三洞義 [« Signification des Trois grottes »], f. 6a-b. Une reprise du passage au début du onzième siècle, dans le *Yunji qiqian*, vol. 6, « Sandong jingjiao bu », f. 4b-5a, ajoute trois Véritables à Xu Laile, omet Sun Quan, donne 安海 (« Anhai ») au lieu de Hai'an et date la transmission finale de « la prime année (397) de [l'ère de règne] Long'an » (*long'an yuannian* 隆安元年), sans davantage de précision.

Les sources taoïques de la fin du haut Moyen-Âge le mettent en scène comme agent surhumain de transmission scripturaire divine¹⁰¹. Dans un écrit du Joyau sacré de la période, il divulgue spontanément à Ge Xuan son identité — Xu Laile serait son nom (*ming* 名) et Hongyuanfu 洪元甫 son nom personnel — et celle de son instructeur — Poyuezhong 波悦宗, de nom personnel Weinahe 維那訶¹⁰². Kaltenmark a noté qu’il interagit avec la divinité suprême du Joyau sacré, le Céleste vénérable du primordial commencement (*yuanshi tianzun* 元始天尊)¹⁰³, et le Très-haut seigneur de la voie (*taishang daojun* 太上道君) qui semble en être une émanation, ce qui confirmerait que nous ayons affaire à une révélation apocalyptique.

L’annonce diurne d’une nomination officielle transcendante

Destin peut-être singulier que celui de Tao Hongjing, qui eut entre les mains les manuscrits autographes de deux « journaux » rapportant au quotidien l’expérience de contacts surnaturels. En plus du cas de Yang Xi et des Véritables du ciel de la Clarté supérieure, Tao rencontra un certain Zhou Ziliang 周子良 (497-516), qui devint son disciple à partir de 512 et l’assista notamment comme copiste. De 515 à 516, Zhou eut une série de visions au cours desquelles des divinités tutélaires du mont Mao 茅, site qu’occupait la communauté de Tao et de Zhou, puis ces mêmes Véritables de la Clarté supérieure qui avaient contacté Yang Xi, se manifestèrent et lui proposèrent un poste dans le fonctionariat céleste¹⁰⁴. Il accepta la nomination et, sans doute pour rendre effective sa prise de fonctions, absorba un élixir mortel. Tao Hongjing découvrit le journal de ces contacts, tenu pendant seize mois, et l’édita sous le titre de *Mémoire sur les communications du sieur Zhou avec l’impénétrable* (*Zhou shi mingtong ji* 周氏冥

¹⁰¹ Voir KALTENMARK, 1979, p. 94-96.

¹⁰² Voir *Taishang dongxuan lingbao benxing suyuan jing* 太上洞玄靈寶本行宿緣經 [Livre du reliquat karmique des conduites passées du Très-haut joyau sacré de la Grotte du céruleen], CT n° 1114, f. 13a-b (voir f. 1a, pour le titre de « *taiji zhenren gaoshang fashi* »). Pour la date de ce texte, voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 239 (H.-H. Schmidt).

¹⁰³ Sur le rang suprême donné à cette divinité par Tao Hongjing, voir ISHII, 1983, p. 130. *Shizun* est l’une des dix épithètes du Bouddha.

¹⁰⁴ *Mao shan* 茅山 est un ensemble de collines localisées non loin de Nankin, dans l’actuel Jiangsu, éponyme occasionnel du mouvement religieux de la Clarté supérieure.

通記)¹⁰⁵. Voici trois courts extraits du début du journal, suivant un long préambule par Tao Hongjing :

夏至日未中少許，在所住戶南牀眠。始覺，仍令善生下簾，又眠未熟，忽見一人，長可七尺 [...]。乃謂子良曰：「我是此山府丞。嘉卿無愆，故來相造。[...] 今府中闕一任，欲以卿補之。事目將定，莫復多言。來年十月當相召。可逆營辦具，故來相告。」

Le jour du solstice d'été, peu avant midi, je dormais sur le lit [du côté] sud de mon domicile. Comme je commençai à m'éveiller, j'ordonnai à Shansheng¹⁰⁶ de baisser la persienne ; je ne m'étais pas encore rendormi profondément, [quand] soudain je vis une personne, grande peut-être de sept pieds¹⁰⁷. [...] ¹⁰⁸ [Cette personne] s'adressa alors à [moi], Ziliang, disant : « Je suis assistant ¹⁰⁹ dans l'administration de ce mont. Nous sommes heureux que vous soyez sans défaut, aussi nous rendons-nous auprès de vous. [...] ¹¹⁰ À présent, un poste est vacant dans [notre] administration et nous souhaitons que vous l'occupiez. La décision de l'affaire est imminente, n'en parlons pas davantage. Vous devez être convoqué l'année prochaine au dixième mois. Nous venons vous informer afin que vous puissiez anticiper les préparatifs » ¹¹¹.

¹⁰⁵ *Zhou shi mingtong ji*, CT n° 302. Traduction dans MUGITANI / YOSHIKAWA, 2003. Voir RUSSELL, 1994, p. 36-39 ; BOKENKAMP, 1996a, p. 188-190 ; SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 205 (U.-A. Cedzich).

¹⁰⁶ Shansheng 善生 : nom d'un garçonnet, parent de Zhou Ziliang et habitant les lieux.

¹⁰⁷ *Qi chi* 七尺 : alors 1,73 mètre environ. Voir WILKINSON, 2012, table 103, p. 446.

¹⁰⁸ L'ellipse correspond à la description détaillée de l'apparence du visiteur surhumain et des douze entités de sa suite, et de leur installation dans la pièce où se trouve Zhou Ziliang. Voir *Zhou shi mingtong ji*, vol. 1, f. 8b-9b. Traduit dans BOKENKAMP, 1996a, p. 196-197.

¹⁰⁹ *Cheng* 丞. Sur cette fonction administrative, voir HUCKER, 1985, p. 125, entrée n° 457.

¹¹⁰ La seconde ellipse correspond au début du dialogue entre Zhou Ziliang et son visiteur. Les thèmes abordés sont les observances quotidiennes, l'identité des autres humains présents, la renaissance prochaine du père de Zhou et les années de vie restant à Zhou lui-même. Voir *Zhou shi mingtong ji*, vol. 1, f. 9b-11a. Traduit dans BOKENKAMP, 1996a, p. 197-198.

¹¹¹ *Zhou shi mingtong ji*, vol. 1, f. 8b, 9b et 11a. Traduit avec les éléments omis dans RUSSELL, 1994, p. 41-43 ; BOKENKAMP, 1996a, p. 196-198.

Ce passage et les ellipses fournissent les données d'une expérience surnaturelle intervenant en songe ou lors d'une phase de sommeil léger. Le visiteur souligne que le solstice d'été est un jour faste (*jiri* 吉日). La physionomie, la vêtue des apparitions — douze suivants accompagnent le bureaucrate divin — et leurs propos témoignent de leur condition surhumaine. Le contact est exclusif, bien que d'autres humains soient présents lors de la scène, et comporte une divulgation épistémique. Ses conséquences sont importantes, autant pour le sujet qui va y laisser la vie que pour sa communauté. Vu le statut du visiteur — un bureaucrate divin local — et l'objectif limité de sa visite, nous avons davantage affaire à une théophanie qu'à une révélation.

Terence C. Russell semble avoir hésité à qualifier l'affaire de révélation. Il note justement que, « contrairement à Yang Xi, en qui il trouva un modèle fort, Zhou Ziliang ne contribua pas à la création de nouvelles Écritures par ses visions ». Puis il distingue deux thèmes abordés lors des contacts : un, « la discussion de problèmes prosaïques », et deux, « la révélation de la proposition de nommer Zhou à un poste dans la bureaucratie divine du mont Mao ¹¹² ». La difficulté qu'il a rencontrée dans l'interprétation de ces données transparait dans sa conclusion : « En résumé, ce que j'ai essayé de démontrer est que [le *Mémoire sur les communications du sieur Zhou avec l'impénétrable*] devrait être envisagé pour ce qu'il peut révéler du potentiel non religieux du processus de la révélation ¹¹³ ». Ainsi, le sinologue s'impose d'abord, non sans hésitation, un détour interprétatif par la notion occidentale de révélation religieuse, puis invalide finalement ce détour, réalisant qu'il l'éloigne de ce qu'il trouve intéressant dans la teneur de la source. Cet exemple montre comment le discours sinologique peut consacrer des développements parfois importants à résoudre des problèmes que le sinologue crée lui-même de toutes pièces. Ce n'est pas la Chine que ces développements concernent au premier chef, mais les conditions de sa représentation occidentale.

¹¹² RUSSELL, 1994, p. 44-45 : « *Unlike Yang Xi, in whom he found a strong role-model, Zhou Ziliang did not contribute to the creation of new scripture through his visions. [...] For our purposes here, we may divide these concerns into two parts : a) discussions of mundane issues [...] ; and b) revelation of the proposal to appoint Zhou to a position in the divine bureaucracy of Maoshan* ». Bokenkamp se contente de parler de « communications » et de « visions ».

¹¹³ Ibid., p. 56 : « *In summary, what I have tried to demonstrate is that The Records of Master's Zhou Communications with the Unseen World should be considered for what it may reveal of the non-religious potential of the revelatory process* ». On notera dans la même phrase l'usage verbal du sens commun de l'idée de révélation (« *for what it may reveal of* ») et l'usage adjectival du sens religieux (« *the revelatory process* »).

Épilogue : réforme religieuse ou révélation nouvelle ?

La terminologie occidentale d'origine chrétienne ayant naturellement servi à décrire les formes non européennes de religiosité, on ne doit pas s'étonner que le discours sinologique ait qualifié de « réforme » au moins deux mouvements religieux dans l'histoire chinoise. Bien qu'elle relève d'un créneau chronologique postérieur à celui de cet essai, il n'est pas inutile de mentionner en passant — précisément parce qu'elle fut ensuite jugée problématique — l'application de la catégorie de « réforme religieuse » au mouvement monastique de la Complète vérité (*quanzhen* 全真), fondé au douzième siècle par Wang Chongyang 王重陽 (1113-1170)¹¹⁴. Il faut préciser que cette qualification serait le fait de l'historien japonais Kubo Noritada 窪徳忠 (1913-2010) et non d'un sinologue¹¹⁵, ce qui montre à quel point le discours des producteurs de savoir en Extrême-Orient a été impacté par l'adoption des catégories analytiques occidentales depuis plus d'un siècle. Pour refermer ce chapitre, je m'intéresserai au cas de Kou Qianzhi 寇謙之 (365-448)¹¹⁶. L'idée que cette figure orchestra en Chine une « réforme taoïste¹¹⁷ » constitue un autre exemple de l'application d'un terme lourdement connoté à un contexte non européen, sans que sa délimitation sémantique fasse l'objet d'une clarification préalable ni d'un consensus pluridisciplinaire.

Kou Qianzhi était un expert en arts mantiques, en diététique et en physiologie. Toutes ses expérimentations ayant tourné court, il alla vivre en reclus sur le mont Song 嵩 (dans le Henan actuel) — le Pic du Centre dans le dispositif quinaire de montagnes sacrées orientées — vers le tournant du cinquième siècle, entouré de disciples. À la fin de l'année 415, il fit l'expérience d'une « rencontre » (*yu* 遇) surhumaine, rapportée en ces termes, plus d'un siècle plus tard, par l'histoire officielle de la dynastie des Wei du

¹¹⁴ Sur ce mouvement, voir notamment ESKILDSEN, 2004 ; MARSONE, 2010.

¹¹⁵ Voir KUBO, 1967, titre (« *shūkyō kaikaku* » 宗教改革). KIRKLAND, 2004, p. 98-99, admet avoir, avec d'autres sinologues, repris la formule, mais trouve désormais qu'elle prête à confusion.

¹¹⁶ Sur cette figure historique, voir MATHER, 1979 ; YAMADA, 1999, p. 102-117.

¹¹⁷ Je cite ici KLEEMAN, 2007, p. 11 (« *Daoist reformation* »), mais l'expression est largement employée en sinologie.

Nord ¹¹⁸, à ma connaissance la plus ancienne source solidement datée à rapporter l'événement :

謙之守志嵩岳，精專不懈。以神瑞二年十月乙卯，忽遇大神，乘雲駕龍，導從百靈，仙人玉女，左右侍衛，集止山頂，稱太上老君。

[Kou] Qianzhi persévéra dans sa volonté [au] Pic de Song, focalisé sans relâche. La seconde année (415) de [l'ère de règne] Shenrui (414-416), au dixième mois, [au jour] Yi-Mao ¹¹⁹, soudain il rencontra une divinité majeure, chevauchant les nuages sur un attelage de dragons, et un cortège ¹²⁰ de toutes sortes de génies, d'immortelles personnes et de filles de jade, de gardes du corps de gauche et de droite ¹²¹, qui se réunirent et se posèrent sur le faite de la montagne et annoncèrent le « Très-haut vieux seigneur » ¹²².

S'adressant à Kou, le Très-haut vieux seigneur déclara que, quatre ans plus tôt, le « génie stabilisateur du Pic de Song et dirigeant des immortels officiels réunis » (Songyue *zhenling ji xianguan zhu* 嵩岳鎮靈集仙官主), c'est-à-dire l'esprit tutélaire du Pic du Centre, avait pétitionné les instances célestes pour suggérer la nomination de Kou Qianzhi au poste laissé vacant par Zhang Ling presque trois siècles plus tôt. En conséquence, le Très-haut vieux seigneur venait lui « conférer » (*shou* 授) la dignité de Céleste instructeur. Il lui « décernait » (*ci* 賜) aussi vingt volumes d'« admonitions du nouveau code psalmodié parmi les nuages » (*yunzhong yinsong xinke zhi jie* 雲中音誦

¹¹⁸ Bei Wei 北魏 (386-534) : la première des dynasties du Nord et la plus durable, fondée par le clan Tuoba 拓跋 (Tabghatch) du groupe ethnique Xianbei 鮮卑, qui réunifia le nord de l'empire au second quart du cinquième siècle. Sa capitale était à Pingcheng 平城 (Datong 大同, au Shanxi actuel) au moment des faits rapportés.

¹¹⁹ Yi-Mao 乙卯 : cinquante-deuxième couple du cycle sexagésimal.

¹²⁰ *Daocong* 導從 : littéralement les « guides » et les « suivants » autorisés à accompagner un officiel en déplacement. Voir HUCKER, 1985, p. 489, entrée n° 6325.

¹²¹ *Zuoyou shiwei* 左右侍衛 : pour le sens dans la nomenclature impériale des deux binômes composant cet énoncé, voir HUCKER, 1985, p. 430 (entrée n° 5333) et 526 (entrée n° 7016).

¹²² *Wei shu* 魏書 [Documents des Wei] (554), par WEI Shou 魏收 (506-572), vol. 114, « Shi-Lao zhi » 釋老志 [« Monographie sur Śā(kyamuni) et le Vieux (maître) »], p. 3050. Traduit dans WARE, 1933, p. 228-229.

新科之誡¹²³), document à propos duquel il ajouta :

吾此經誡自天地開闢已來不傳於世，今運數應出。汝宣吾「新科」，清整道教，除去三張偽法，租米、錢稅及男女合氣之術。大道清虛，豈有斯事？

Ces admonitions scripturaires, que je n'ai pas transmises au monde depuis la genèse du ciel et de la terre, je les produis à présent en réponse aux nombres cycliques. Tu proclamerais mon « nouveau code », clarifieras et corrigeras l'enseignement de la voie, et aboliras la fausse loi des trois Zhang¹²⁴, l'impôt en grain, les taxes monétaires ainsi que le procédé des hommes et des femmes joignant le souffle¹²⁵. La voie majeure est claire et vide, comment pourrait-il y avoir de telles pratiques¹²⁶ ?

Des « vingt volumes » remis à Kou Qianzhi, s'ils eurent jamais une existence historique, seuls semblent subsister les vingt-deux folios anonymes, de date incertaine et vraisemblablement tronqués, qui figurent dans le canon taoïque sous le titre de *Livre des admonitions psalmodiées par le Vieux seigneur* (*Laojun yinsong jiejing* 老君音誡經)¹²⁷. Ce texte ou un état antérieur, peut-être associé à d'autres documents, semble avoir servi de source au passage des *Documents des Wei* dont on vient de lire deux extraits¹²⁸. En l'état, le *Livre des admonitions* consiste en une trentaine de paragraphes de longueur variable, dont l'énonciateur est dans la plupart des cas le Vieux seigneur (*laojun yue* 老君曰) et que referme presque toujours la formule injonctive : « avec

¹²³ À la suite de la traduction de WARE, 1933, p. 229, je ne considère pas l'expression comme désignant nécessairement un titre de livre, interprétation aujourd'hui dominante.

¹²⁴ Les trois premiers chefs héréditaires de la Voie du Céleste instructeur : Zhang Ling, son fils Zhang Heng 張衡 (mort en 179) dont on ne sait rien, et son petit-fils Zhang Lu.

¹²⁵ « Joindre les souffles » (*he qi* 合氣) désigne un rite d'union sexuelle, supervisé par un prêtre, et qui scandalisait une partie de la société chinoise. Voir RAZ, 2008.

¹²⁶ *Wei shu*, vol. 114, « Shi-Lao zhi », p. 3051. Traduit dans WARE, 1933, p. 229-230.

¹²⁷ *Laojun yinsong jiejing*, CT n° 785. Pour la date du texte, voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 125-126 (K. Schipper).

¹²⁸ Pour la question des sources de la partie taoïque de la monographie des *Documents des Wei* contenant ce passage, voir TSANG, 1998, p. 432-436.

discernement et prudence, à mettre en pratique respectueusement selon les statuts et les ordres » (*mingshen fengxing ru liling* 明慎奉行如律令)¹²⁹. Leur contenu expose dans le détail la série de « réformes » que dicte le Vieux seigneur à Kou Qianzhi¹³⁰. Le cinquième paragraphe, dans lequel le Vieux seigneur s'adresse à Kou nominalement, offre quelques précisions concernant la conjoncture cyclique supposée justifier le choix de Kou et la durée de l'expérience religieuse que connut celui-ci :

老君曰：「[...] 吾是以東遊臨觀子身，汝知之不乎？吾數未至，不應見身於世。遷之，汝就係天師正位，並教生民佐國扶命、勤理道法、斷發黃赤。以諸官祭酒之官，校人治籙符契。取人金銀財帛，眾雜功贖願，盡皆斷禁。一從吾樂 <章> (音) 誦誡新法；其偽詐經法科，勿復承用。」謙之受誡，二宿三日，掬尋窈冥之情。

Le Vieux seigneur dit : « [...] ¹³¹ C'est ainsi que je voyage à l'Est ¹³² pour vous rendre visite en personne, tu le sais, n'est-ce pas ? Mes nombres [cycliques] ne sont pas arrivés, je ne dois pas paraître en personne dans le monde. Qianzhi, tu accèdes à la succession du poste correct de Céleste instructeur ; tu enseigneras le peuple à aider le pays et soutenir le mandat, à gérer avec zèle la loi de la voie et à cesser de prodiguer le jaune et le rouge ¹³³. [Que] dans les offices de tous les officiels et libateurs, on collationne les registres juridictionnels, symboles et contrats des personnes. Prendre l'or, l'argent, les biens et les soieries des gens,

¹²⁹ Le sixième paragraphe est une citation du « texte impératif des admonitions psalmodiées en musique par le Très-haut vieux seigneur » (*taishang laojun yueyin songjie lingwen yue* 太上老君樂音誦誡令文曰) ; le neuvième paragraphe n'a pas de formule finale et le dixième consiste en une citation des « admonitions psalmodiées par le Vieux seigneur » (*laojun yinsong jie yue* 老君音誦誡曰). Voir *Laojun yinsong jiejing*, f. 4a et 7a.

¹³⁰ Voir YANG, 1956 ; LAGERWEY, 2007.

¹³¹ Dans le passage omis (102 logogrammes), le Vieux seigneur, comme dans les *Documents des Wei*, rapporte avoir reçu une pétition de la divinité tutélaire du mont Song soulignant la nécessité de trouver un successeur à la fonction de Céleste instructeur pour permettre au peuple de retrouver la « loi correcte » (*zhengfa* 正法) et recommandant Kou pour le poste.

¹³² Le Vieux maître avait alors depuis longtemps quitté la Chine pour l'Ouest.

¹³³ *Huangchi* 黃赤 : désignation du rite d'union sexuelle, évoqué ci-dessus, apparemment par ceux qui en critiquaient la pratique. Sur le sens de l'expression, voir RAZ, 2008, p. 92-93.

et l'ensemble des dépenses votives ¹³⁴ [pour obtenir] divers mérites, tout [cela] est proscrit. Obéissez uniquement à la loi nouvelle de mes admonitions psalmodiées en musique ¹³⁵ et, ces codes et lois scripturaires inauthentiques, ne les observez plus ». Qianzhi reçut les admonitions [durant] deux nuits et trois jours, cherchant à appréhender la nature de l'abscons ¹³⁶.

Mais, avant d'accepter le prestigieux titre et la lourde charge y afférente, Kou demande au Vieux seigneur de lui remettre des « divins remèdes » (*shenyao* 神藥) constitués du « souffle de la voie » (*daoqi* 道氣) afin qu'il puisse asseoir son autorité sur les forces du monde invisible. En réponse, le Vieux seigneur lui confirme sa titularisation, en des termes proches de la leçon des *Documents des Wei* :

吾此樂音之教誡，從天地一正變易以來，不出於世，今運數應出。汝好宜教誡科律，法人，治民、祭酒，按而行之。

Ces admonitions et instructions en musique, que je n'ai pas produites dans le monde depuis que la norme unitaire du ciel et de la terre s'est modifiée, je les produis à présent en réponse aux nombres cycliques. Tu conviens bien pour montrer aux gens, le peuple des juridictions et les libateurs, comment mettre en pratique [ces] instructions, admonitions, codes et statuts, en prenant appui dessus ¹³⁷.

Que ce soit dans le document historiographique ou la source taoïque canonique, la configuration de la conjonction cyclique supposée justifier l'opportunité du contact

¹³⁴ *Guiyuan* 鵠願. La source donne un logogramme composé des éléments 貝 et 危, que les dictionnaires définissent comme une variante de 鵠, lequel serait l'ancienne graphie des deux logogrammes 資 et 貨, évocateurs de « marchandises ». (Des sources secondaires et tertiaires transcrivent « 詭 » et traduisent par « cadeau », sens que ne semble pas avoir ce logogramme.) Plus loin, le texte semble dénoncer les banquets votifs (*chuyuan* 廚願, f. 6b) et les dépenses somptuaires qu'ils entraînent (*qiancai chuyuan* 錢財廚願, f. 16b).

¹³⁵ Je lis 樂音 au lieu de 樂章 (3a), une erreur de copiste évidente.

¹³⁶ *Laojun yinsong jiejing*, f. 3a-b.

¹³⁷ *Ibid.*, f. 3b-4a.

n'est pas spécifiée, ce qui suggère que, pour leurs auteurs ou rédacteurs, l'argument a surtout valeur de justification rhétorique (même si une version antérieure du *Livre des admonitions* ou tout autre document interne aujourd'hui perdu a pu fournir des données factuelles explicites). L'injonction de renoncer à des pratiques contestées, jugées obsolètes ou transgressant les prérogatives de l'État en matière de taxation¹³⁸, s'accorde jusqu'à un certain point avec la définition d'une « réforme religieuse » que l'on lit, par exemple, dans l'encyclopédie d'Eliade¹³⁹. La représentation sinologique prévalente qui voit en Kou Qianzhi avant tout un « réformateur du taoïsme » est amplement soutenue par le contenu des deux sources citées plus haut : même si Kou y est dit succéder à Zhang Ling, ces sources expliquent que le document qu'il reçut du Vieux seigneur est un « nouveau code » (*xinke* 新科) destiné à remplacer les règles et les pratiques dévoyées de Zhang Ling et ceux qui se réclament de sa descendance (du moins selon l'extrait des *Documents des Wei* traduit ci-dessus, car dans le *Livre des admonitions*, le Vieux seigneur ne semble incriminer que les supposés descendants de Zhang Ling). En posant que l'autorité scripturaire invoquée existe depuis la création du monde, mais que sa divulgation à l'humanité intervient seulement pour la première fois et à son bénéfice, Kou assure à la fois son statut de récipiendaire élu et la prééminence de ce « nouveau code » sur toute doctrine antérieure ou concurrente. Sur la base des données fournies par les extraits cités, il semble que nous ayons affaire à une divulgation épistémique directe par la divinité suprême, en d'autres termes, à une révélation. Or, la Réforme — au sens absolu — que connut le monde chrétien, initialisée par les thèses théologiques de Martin Luther (1483-1546) dans le contexte que l'on sait d'exigence grandissante d'évolution ecclésiastique et sociale, spécialement dans le Saint-Empire romain, au tournant du seizième siècle, ne s'appuya nullement sur une nouvelle révélation¹⁴⁰. « La réforme » taoïque, ou plus encore « la réformation », au singulier dans les deux cas, constitue donc un énoncé ambigu risquant d'induire un public non averti à interpréter Kou comme une sorte de Luther chinois médiéval.

¹³⁸ ZHANG, 1988.

¹³⁹ Voir JONES, 2005 [1987], vol. 11, p. 7651-7656 (J. L. Blau).

¹⁴⁰ Ibid., p. 7656-7665 (H. J. Hillerbrand).

DEUXIÈME PARTIE

Religion et particularisme confessionnel

CHAPITRE III

Acculturation contre démarcation : représentations chinoises, taoïques et bouddhiques de l'altérité religieuse

Cette Deuxième Partie s'intéresse à la prise de conscience de sa propre religion que provoque l'irruption de la religion de l'Autre et aux stratégies de démarcation de l'une par rapport à l'autre. Certes, comme d'autres exonymes occidentaux tardifs, les signifiants « bouddhisme » et « taoïsme » ont démontré leur utilité pour catégoriser rétrospectivement les données afférentes et discourir sur elles, mais on tend à omettre qu'ils n'émergèrent dans le lexique européen que vers le tournant du dix-neuvième siècle. Quant aux diverses désignations chinoises qui existaient avant eux, elles ne sont pas apparues tout à coup, pas plus que les objets auxquels elles se rapportent, mais résultèrent de processus formatifs complexes. Dans ce jeu de tensions, les bouddhistes chinois avaient l'avantage d'avoir hérité de la religion mère indienne un sentiment d'appartenance relativement défini, ce qui semble n'avoir longtemps pas été le cas des groupes que l'on appelle aujourd'hui en bloc « le taoïsme médiéval ».

Prologue : taoïstes et bouddhistes en cohabitation

À l'époque où Kou Qianzhi promouvait son « nouveau code » taoïque, le salut universel en Chine était devenu le domaine réservé de deux groupes confessionnels que nous appelons le taoïsme et le bouddhisme chinois. Ce n'est que récemment que les sinologues ont commencé à prendre conscience de la pluralité et de la complexité des modes d'interaction entre individus et groupes taoïstes et bouddhistes en Chine, qui ne se limitent pas à la concurrence et la controverse, mais incluent aussi des degrés

variables d'échange, de coopération et d'émulation¹. Les phénomènes d'intertextualité et les emprunts terminologiques, doctrinaux ou matériels sont désormais mieux connus². Le caractère pratique de certains modes d'interaction, notamment la coexistence dans l'espace funéraire et le partage du support épigraphique ou votif par les membres de confessions distinctes d'un même clan, est manifeste dans la culture matérielle³. Au début de notre ère, des bouddhistes originaires d'Asie centrale avaient introduit en Chine une littérature confessionnelle rédigée en langues prâkrites, dont le *gāndhārī*⁴. La propagation de ces textes, traduits en coopération avec des érudits sinophones, multiplia les conversions⁵. Ce succès missionnaire rapide serait moins dû à l'activisme des bouddhistes d'Asie centrale qu'au prosélytisme des Chinois eux-mêmes, et au développement des pèlerinages⁶. Une littérature bouddhique directement produite en chinois, dite « apocryphe », se développa rapidement⁷. Selon Erik Zürcher

¹ Pour les débats entre orateurs des deux religions, voir KOHN, 1995, p. 3-46 ; pour quelques exemples de transferts culturels, BUMBACHER, 2007 ; MOLLIER, 2008. Voir aussi VERELLEN, 2000, p. 273-275, pour des remarques sur les « interactions entre les communautés bouddhiste et taoïste » au tournant du dixième siècle.

² Ainsi ROBINET, 1984b, après avoir souligné « quelques antinomies fondamentales » entre les deux systèmes à la suite des analyses textuelles de ZÜRCHER, 1980, réévalua la question dans une étude parue vingt ans plus tard (ROBINET, 2004). HSIAO, 2005, a dressé un inventaire des termes taoïques et plus généralement chinois rencontrés dans les soutras bouddhiques chinois. L'influence du courant de l'Étude du céruleen (*xuanxue* 玄學) sur les traductions bouddhiques a été réévaluée (PLASSEN, 2015). On sait mieux ce que doivent les *Déclarations des Véritables* de Yang Xi éditées par Tao Hongjing à l'un des premiers textes bouddhiques réalisés en Chine, le *Sishi'er zhang jing* 四十二章經 [Soutra des quarante-deux sections (de citations de soutras)], T, vol. 17, n° 784 (BUMBACHER, 2006).

³ Voir ABE, 2002, p. 259-313 ; WONG, 2004, p. 114-117 ; ZHANG, 2010 ; MOLLIER, 2010 ; SØRENSEN, 2013.

⁴ Et non en sanskrit classique. Pour la question de la langue des textes bouddhiques d'Asie centrale, voir BOUCHER, 1998 ; NATTIER, 2008, p. 21-22.

⁵ Voir ZÜRCHER, 1999, p. 29-33, pour le nombre et l'origine géographique des bouddhistes du sous-continent indien, d'Asie centrale et d'Asie du Sud-Est attestés en Chine durant le haut Moyen-Âge. Pour un survol des traductions médiévales, voir HUREAU, 2010, p. 742-749 ; pour les traductions de la fin des Han, voir ZÜRCHER, 1991, p. 297-300 ; pour les traductions des Han aux Trois royaumes, voir NATTIER, 2008.

⁶ L'étude du bouddhisme en contexte chinois a généré une littérature pléthorique. Pour son histoire médiévale, voir LIEBENTHAL, 1955 ; ZÜRCHER, 1972 [1959] ; CH'EN, 1964, p. 3-209 ; TSUKAMOTO, 1979 [1968] ; CH'EN, 1973 ; TSUKAMOTO, 1985. Sur les aspects doctrinaux, voir ROBINSON, 1967 ; WANG-TOUTAIN, 2008. Sur les pèlerinages, voir MAGNIN, 1987. Sur la culture matérielle, voir KIESCHNICK, 2003. Sur le monachisme, voir KIESCHNICK, 2010. Sur la vie bouddhique séculière, voir MARTIN, 2008. La fin du haut Moyen-Âge et le reste de la période médiévale sont couverts par GERNET, 1956.

⁷ Voir BUSWELL, 1990 ; KUO, 2000 ; HUREAU, 2010, p. 766-773.

(1928-2008), on peut légitimement parler du bouddhisme chinois comme d'une religion organisée à partir de la seconde moitié du troisième siècle⁸. Ceux que l'on appelle aujourd'hui « taoïstes » étaient alors disséminés en groupes inégalement documentés, mais dont certains, ceux relevant de la Voie du Céleste instructeur, en particulier, devaient entretenir des rapports réguliers. Le développement de programmes liturgiques taoïques de salut de masse fut, au moins en partie, l'une des réponses de ces communautés à l'essor bouddhique. Bouddhistes et taoïstes en vinrent vite à cibler le même public, et il semble donc inéluctable que certains estimassent qu'il existait un programme de salut universel de trop en terre chinoise.

Position chinoise : délocalisation et universalisme de la voie

La « position », peut-être préférable au terme « stratégie », du moins dans un premier temps, de certains chinois confrontés à l'essor bouddhique, consista, comme on sait, à affirmer que le Vieux seigneur et l'Éveillé étaient deux manifestations historiques d'un même principe transcendant, la voie, et que, conséquemment, le bouddhisme était une variante du taoïsme conçue pour « convertir les barbares » (*huahu* 化胡), c'est-à-dire les peuples non chinois bordant l'Empire sur ses flancs nord à sud-ouest⁹. La théorie fut notamment exposée dans le controversé *Livre du Vieux maître convertissant les barbares* (*Laozi huahu jing* 老子化胡經), attribué à un certain Wang Fu 王浮 (actif vers 300), qui aurait été libateur de la Voie du Céleste instructeur et vaincu par le bonze Bo Fazu 帛法祖 (actif vers 290-305) à l'occasion de débats interreligieux. Comme il ne subsiste de ce livre, officiellement proscrit en 668 et 705, que des citations et une version apocryphe datant du début de la dynastie Tang¹⁰, il est

⁸ ZÜRCHER, 1991, p. 289. Selon cet auteur, « le formulaire d'ordination de base » (« *the basic ordination formulary* ») ne fut pas traduit en chinois avant 250. Voir ZÜRCHER, 1990, p. 182.

⁹ Le logogramme *hu* 胡 aurait initialement désigné les peuples d'ethnie turque ou Xiongnu 匈奴 (Hun) situés au nord de l'Empire, puis, péjorativement et par extension, tous les peuples de l'Ouest, incluant l'Asie centrale et le sous-continent indien. Dans les traductions bouddhiques chinoises, *hu* semble avoir servi de terme technique désignant l'écriture *kharosthī*, obsolète au cinquième siècle ; les traducteurs lui substituèrent systématiquement *fan* 梵 (transcription du sanskrit *brahmā*) à partir du sixième siècle. Voir YANG, 1998 ; BOUCHER, 2000.

¹⁰ Voir ZÜRCHER, 1972 [1959], p. 288-320 ; YAMADA, 1983 ; FUKUI, 1987, p. 251-316 ; KOHN, 1995, p. 11-16 ; LIU, 1998.

difficile d’imaginer les motivations de son auteur, l’hypothèse la plus évidente — et la plus largement acceptée en sinologie — étant le dénigrement comme assouvissement du désir de revanche sur l’opposition victorieuse¹¹. Le discours sinologique dominant, selon lequel cette théorie rabaisserait les cultures étrangères en affirmant la supériorité de la culture chinoise, n’hésite pas à parler, dans l’une de ses formulations les plus récentes, de « proto-nationalisme Han¹² ».

Un triptyque de voies apparentées

La récupération de la théorie de la « conversion des barbares » par la Voie du Céleste instructeur est patente dans le *Livre de l’explication ésotérique des trois cieux* (*Santian neijie jing* 三天內解經). Le contenu de cette source est généralement décrit comme un discours de propagande des communautés méridionales de la Voie du Céleste instructeur, rédigé après 421 en réaction à la prolifération des écrits de la Clarté supérieure et du Joyau sacré et des soutras bouddhiques — en somme, à ce que l’on appellerait aujourd’hui la diversification de l’offre religieuse — et pour exhorter les fidèles à restaurer l’intégrité originelle de la Voie du Céleste instructeur en la purgeant de ses déviations acquises¹³. Le texte retrace d’abord les étapes successives de la mise en forme de l’univers, puis comment un « vieil enfant » à cheveux blancs (*laozi*, le « vieux maître ») naquit du flanc d’une entité cosmique, la « céruléenne et merveilleuse fille de jade » (*xuanmiao yunü* 玄妙玉女). Ce vieil enfant, qui n’est autre que le Vieux seigneur (*laojun*), créa ensuite le monde des humains et la totalité des êtres vivants à base de souffle (*qi* 氣) :

老君因冲和氣化為九國，置九人，三男六女。至伏羲、女媧時，各作姓名，因出三道，以教天民。中國陽氣純正，使奉無為大道。外胡國八十

¹¹ À ma connaissance, seul BARRETT, 2010, p. 440, a suggéré que la théorie de la « conversion des barbares » pouvait être comprise comme « une tentative de réconcilier les deux traditions distinctes » (« *an attempt to reconcile the two distinct traditions* »).

¹² L’énoncé est tiré du titre de RAZ, 2014, p. 255 (« “Conversion of the Barbarians” [Huahu] Discourse as Proto Han Nationalism »).

¹³ *Santian neijie jing*, CT n° 1205. Voir BOKENKAMP, 1997, p. 186-203 ; SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 124-125 (U.-A. Cedzich).

一域陰氣強盛，使奉佛道，禁誡甚嚴，以抑陰氣。楚越陰陽氣薄，使奉清約大道。

Le Vieux seigneur transforma alors les souffles jaillissants et harmonieux ¹⁴ en neufs pays et leur affecta neuf êtres humains, trois hommes et six femmes. Venu le temps de Fuxi et Nüwa ¹⁵, chacun d'eux prit nom et prénom. [Le Vieux seigneur] produisit alors trois voies pour instruire le peuple céleste. Les souffles Yang des pays du milieu sont purs et réguliers, [le Vieux seigneur y] fit révéler la Voie majeure de la non-interférence. Les souffles Yin des quatre-vingt-une régions des pays barbares à l'extérieur [du pays du milieu] sont forts et abondants, [le Vieux seigneur] y fit révéler la Voie de l'Éveillé, dont les interdits et les admonitions sont très stricts pour réfréner les souffles Yin. Les souffles Yin et Yang de Chu et de Yue ¹⁶ sont diffus, [le Vieux seigneur] y fit révéler la Voie majeure du contrat clair ¹⁷.

Après ce passage bien connu malgré quelques obscurités ¹⁸, le texte énumère dix incarnations successives du Vieux maître en tant qu'« instructeur pour le pays » (*guoshi* 國師 ¹⁹) et huit autres identités qu'il adopta par transformation. Puis il relate sa gestation au sein de la « mère Li » (*Li mu* 李母) pendant quatre-vingt-une années et sa venue au monde, les cheveux déjà blancs, par le flanc de celle-ci. Est ensuite relaté, sous le règne du roi You 幽 (781-771 avant notre ère), le dernier monarque de la

¹⁴ *Chonghe qi* 沖和氣 : les souffles circulant et se mêlant entre le ciel et la terre. L'expression peut aussi être lue *zhonghe qi* 中和氣 (« souffles de l'harmonie médiane »).

¹⁵ Fuxi 伏羲 et Nüwa 女媧 : couple de souverains mythiques ou héros civilisateurs, deux des sept figures susceptibles de figurer dans la liste, variable, des Trois augustes (*sanhuang* 三皇) de l'historiographie chinoise ancienne. Voir XU, 2011, p. 1-4.

¹⁶ L'ancien pays de Chu 楚 s'étendait sur une région correspondant au Hunan et à des parties des Hubei, Guangdong et Guangxi actuels. L'ancien pays de Yue 越 occupait une zone côtière correspondant aux Jiangsu, Zhejiang et Shandong actuels. Ensemble, les deux pays évoquent la moitié méridionale du monde chinois ancien.

¹⁷ *Santian neijie jing*, vol. supérieur, f. 2b-3a. Traduit dans BOKENKAMP, 1997, p. 208-209.

¹⁸ Notamment concernant l'identification de ce « contrat clair » (*qingyue* 清約), qui semble dénoter la Voie du Céleste instructeur en Chine du Sud, selon SCHIPPER, 2000, p. 35-42. La variabilité de cette typologie de « voies » a été bien montrée dans YOSHIOKA, 1976, p. 55-58.

¹⁹ Dans la nomenclature officielle, titre d'un haut dignitaire, conseiller particulier du souverain. Voir HUCKER, 1985, p. 298, entrée n° 3530.

dynastie des Zhou de l'Ouest, Xi Zhou 西周 (1045-771), son départ de Chine pour gagner les régions occidentales²⁰. Il rencontre Yin Xi 尹喜, le gardien de la passe de Hangu 函谷²¹, convertit avec lui les peuples d'Asie centrale, compose « soixante millions et quarante mille mots de soutras bouddhiques » (*fojing liuqian siwan yan* 佛經六千四萬言) et provoque la naissance du Bouddha²². Vers la fin du texte, l'auteur revient sur les « trois voies » :

蓋三道同根而異支者，無為大道、清約大道、佛道。此三道同是太上老君之法，而教化不同，大歸於真道。[...] 太上作此三道。教化法雖殊塗，終歸道真，無有異也。

Car les trois voies sont les branches différentes d'un même tronc — la Voie majeure de la non-interférence, la Voie majeure du contrat clair et la Voie de l'Éveillé. Ces trois voies, qui sont semblables en ce qu'elles sont la loi du Très-haut vieux seigneur²³, mais dissemblables par leur conversion, se ramènent entièrement à la véritable voie. [...] Le Très-Haut fit ces trois voies. Bien que leurs méthodes²⁴ de conversion [suivent] des chemins particuliers, pour finir elles retournent à la vérité de la voie et n'ont aucune différence²⁵.

Il serait difficile d'exprimer plus clairement l'assimilation d'un enseignement, connu pour être d'origine étrangère, sous l'espèce d'une religion créée conjointement à

²⁰ Allégorie de la mort, le départ des pays centraux pour gagner le mythique mont Kunlun 崑崙 où règne la Reine mère de l'Ouest (Xiwangmu 西王母) (voir CAHILL, 1993) est un motif narratif chinois ancien. Selon Graham, il aurait été appliqué à la légende du Vieux maître dès le troisième siècle avant notre ère. Voir GRAHAM, 1981, et les sources chronologiquement inventoriées dans YOSHIOKA, 1976, p. 58-64.

²¹ Dans le Henan actuel. Sur la place de Yin Xi dans l'hagiographie taoïque, voir KOHN, 1997.

²² *Santian neijie jing*, vol. supérieur, f. 3a-4b. Traduit dans BOKENKAMP, 1997, p. 209-212.

²³ *Taishang laojun* 太上老君, la divinité suprême qui se serait manifestée à Kou Qianzhi.

²⁴ Dans cet essai, selon le contexte, *fa* 法 peut être traduit par « loi » (dans le sens général de « doctrine »), « méthode », « mode » ou « phénomène ». Les différents sens peuvent alterner dans un même passage ; c'est ici le cas.

²⁵ *Santian neijie jing*, vol. supérieur, f. 9b-10a. Traduction dans BOKENKAMP, 1997, p. 222-223. Voir aussi SCHIPPER, 2000, p. 38-39.

deux autres par une autorité divine indiscutablement autochtone.

Voie universelle et particularisation bouddhique

C'est à peu près la position que défend Gu Huan 顧歡 (420-483) en 467 dans son *Discours sur les étrangers et les Chinois* (*Yixia lun* 夷夏論)²⁶. Mais Gu Huan ne reprend pas le triptyque de « voies » développé ailleurs. Il souligne que, si les « livres taoïques » (*daojing* 道經) font du Vieux maître l'agent surnaturel de la conception de l'Éveillé, les « livres bouddhiques » (*fojing* 佛經), de leur côté, présentent l'Éveillé comme « homme de la voie et instructeur du pays, fondateur de la forêt des lettrés » (*wei guoshi daoshi, rulin zhi zong* 為國師道士，儒林之宗). Or, ajoute Gu, puisque l'historiographie chinoise ne mentionne aucun « Bouddha » parmi les figures ayant joué le rôle d'instructeur pour le pays, *fo* 佛 ne peut désigner que Confucius ou le Vieux maître. C'est pourquoi il peut affirmer :

然二經所說，如合符契。道則佛也，佛則道也。其聖則符，其跡則反。或和光以明近；或曜靈以示遠。道濟天下，故無方而不入；智周萬物，故無物而不為。其人不同，其為必異。各成其性，不易其事。

Ainsi, ce qu'énoncent les deux [ensembles de] livres (taoïques et bouddhiques) est comme les deux moitiés d'une tessère qui coïncident. La voie est donc l'Éveillé et l'Éveillé, la voie. Leurs saints sont donc en accord et leurs traces s'opposent donc. L'une est une brillance harmonisée qui illumine le proche, l'autre un joyau resplendissant²⁷ qui montre le lointain. La voie imprègne le monde, aussi n'y a-t-il nul secteur où elle ne pénètre ; la sagesse se diffuse dans

²⁶ Érudit et ermite, également auteur du *Livre des traces des Véritables* (*Zhenji jing* 真跡經), aujourd'hui perdu, que Tao Hongjing utilisa pour ses travaux sur la Clarté supérieure. Le *Discours sur les étrangers et les Chinois* n'existe plus à l'état indépendant, mais est cité, peut-être résumé ou paraphrasé, dans plusieurs sources, dont la plus ancienne est la biographie de Gu Huan dans le *Nan Qi shu* 南齊書 [Documents des Qi du Sud] (537), par XIAO Zixian 蕭子顯 (489-537), « Liezhuan », vol. 54, « Gaoyi » 高逸 [« Ermites éminents »], p. 928-937. Sur cette source et son auteur, voir KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 689-690 et 1560-1563 (D. R. Knechtges). Voir RAZ, 2014, p. 282-290, en particulier p. 258, n. 8, pour les réactions bouddhiques au *Discours sur les étrangers et les Chinois*.

²⁷ *Lingyao* 曜靈, expression pouvant désigner le soleil.

les myriades d'êtres, ainsi n'y a-t-il nul être qu'elle ne fasse agir. [Les secteurs] où celle-ci pénètre sont dissemblables, [les êtres] que celle-là fait agir sont nécessairement différents. Chacun accomplit sa nature sans changer ses pratiques²⁸.

En somme, du fait même de son universalité, la voie subsume nécessairement sa particularisation bouddhique. Quelles que soient les formes que la voie prenne, les noms qu'on lui donne et les pratiques culturelles qu'elle inspire, ces particularisations culturelles, malgré leur diversité phénoménale, ne sont que les variantes d'un même principe. Gu Huan suggère ensuite de ne pas contrarier les caractères propres à chaque peuple — par analogie avec le chariot qui permet le voyage terrestre et le bateau qui permet la traversée d'un fleuve, et non l'inverse — et invite les « Chinois » (Hua 華 ou *zhong Hua* 中華) à suivre la religion de la voie et à laisser la variante bouddhique aux « étrangers » (Yi 夷 ou « Rong de l'Ouest », *xi Rong* 西戎)²⁹.

Une révélation d'origine chinoise

Par comparaison avec le *Livre de l'explication ésotérique des trois cieux* que nous avons cité, le *Très-haut livre du merveilleux commencement* (*Taishang miaoshi jing* 太上妙始經) est moins répétitif et de nature bien moins composite, plus linéaire et occasionnellement plus détaillé. L'exhortation des fidèles et la dénonciation d'un état de décadence morale et sociale y sont limitées³⁰. La glose sémantique qu'il contient évoque parfois le *Discours corrigeant les diffamations* (*Zhengwu lun* 正誣論), un texte polémique anonyme qui pourrait dater du milieu du quatrième siècle³¹. Il

²⁸ *Nan Qi shu*, vol. 54, p. 931. Comparer avec la traduction dans RAZ, 2014, p. 288.

²⁹ Yi et Rong désignaient les populations barbares respectivement de l'Est et de l'Ouest. Yi en vint progressivement à désigner tous les « étrangers ». Voir OLSON, 1998, p. 95.

³⁰ *Taishang miaoshi jing*, CT n° 658. L'estimation de la date de cette source varie du troisième au sixième siècle. Voir ZHU, 1996, p. 54, n° 209 ; SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 123 (K. Schipper) ; HSIAO, 2011, p. 647-651, n° 654.

³¹ *Zhengwu lun* [Discours corrigeant les diffamations], in *Hongming ji* 弘明集 [Recueil pour la propagation et l'illumination (de la loi)] (entre 515 et 518), par SENGYOU 僧祐 (445-518), T, vol. 52, n° 2102, vol. 1. Pour la date de ce texte, voir ZÜRCHER, 1972 [1959], p. 15 ; LINK, 1961, p. 137-139. Traduction dans LINK, 1961, p. 139-165.

représente ainsi ce qui paraît être une synthèse relativement ancienne de l'attitude de certains Chinois à l'égard de la religion bouddhique.

Le composé *miaoshi* 妙始 du titre demeure non explicité, mais renvoie probablement à la formation de l'univers et à la création des humains, deux thèmes abordés dans la première partie du texte, qui en occupe plus des trois quarts³². Énoncée par le Très-haut vieux seigneur³³, elle mêle notions chinoises, indiennes et bouddhiques pour traiter de cosmologie, de physiologie et d'eschatologie. Plus courte, la seconde partie, qui occupe le dernier quart du texte, est proférée par le Vieux maître, à la première personne³⁴. Ce changement d'orateur accompagne une transition stylistique entre l'exposé impersonnel de la première section et, dans la seconde, une narration autobiographique et imprégnée d'histoire sacrée.

Le Vieux maître rapporte avoir « énoncé » (*shuo* 說) des millions de volumes de livres depuis l'origine des temps, dont un nombre incalculable n'ont pas encore été « produits » (*chu* 出) dans le monde et demeurent « entreposés » (*cang* 藏) au secret dans des écrins de jade en une chambre de pierre à la Terrasse des orchidées (*lantai* 蘭臺)³⁵. Puis il évoque la rencontre avec Yin Xi, comme dans le *Livre de l'explication ésotérique des trois cieux*, et leur départ conjoint pour les royaumes barbares situés à l'Ouest. Voici la relation complète de leur périple :

先至罽賓闍崛山中行道。為國王所燒，不以為困。道見虛空之身，頂負日光，體有金剛、七十二相、八十一好。國王服受其道。復為胡作四萬言經，名曰《般若波羅蜜道德五千文三十品》。復與尹喜(人)舍衛國，四月八日，化生為王國太子。年十五去國學道，道成曰「釋迦佛」。

「佛」，胡語，漢言仙也。關令尹喜易名曰「阿難」，「沙門」弟子學其法者，千二百五十人，稱「菩薩」。「菩薩」者，胡類，今之道民

³² Voir REN / ZHONG, 2005, p. 284, n° 653.

³³ *Taishang miaoshi jing*, f. 1a (« 太上老君曰 »).

³⁴ *Ibid.*, f. 4b (« 老子曰 »), 4b (« 吾 », deux occurrences) et 5a (« 吾 »).

³⁵ *Taishang miaoshi jing*, f. 4b (« 吾自開闢已來所說諸經，有數百萬卷，或有藏在蘭臺玉函石室之中，祕不出世者，不可計數 »). « Terrasse des orchidées » était, sous les Han, le nom du lieu renfermant les archives impériales. Voir HUCKER, 1985, p. 300, entrée n° 3560. Mais le contexte suggère ici une institution céleste de fonction analogue.

也。教化胡畢，以五月十五日尸解，託入「泥丸」。「泥丸」，無為也。道無常名，無有常形。或稱「釋迦文佛」，或稱「維摩詰」，或稱「轉輪王」。如此分身別氣，輾轉教化，化有萬端。故明法効其形，立「浮屠」，作「泥人」，美采木像也。還漢中而號「太上大道無為」。「太上」者，言無復過其上者。

On arriva d'abord à Jibin³⁶, au centre du mont Shejue³⁷, et on pratiqua la voie. On fut mis au bûcher par le roi [mais] on n'en fut pas affecté. La voie se manifesta, corps de néant³⁸ au vertex auréolé de brillance solaire, incarnation adamantine aux soixante-douze marques et quatre-vingt-une sous-marques³⁹. Le roi, subjugué, accepta de recevoir cette voie. Ensuite, à l'intention des barbares, on composa un livre en quarante mille mots, intitulé *Perfection de la sagesse et voie et vertu en cinq mille signes, en trente catégories*⁴⁰. Puis, avec Yin Xi, [je] (pénétrai⁴¹) dans le pays de Shewei⁴² où, le huitième jour du quatrième mois, [je] renaquis par transformation en prince héritier du royaume. À l'âge de quinze ans, [je] quittai le pays pour étudier la voie et, la voie étant accomplie, fus appelé « l'Éveillé [du clan] Śākya⁴³ ». « Éveillé », en langue

³⁶ Jibin 罽賓 : transcription d'un toponyme d'Asie centrale, qui aurait désigné le Cachemire (Kāśmīra), dans le nord de l'Inde, du quatrième au sixième siècle, ou le Gandhāra sous les Han puis à partir de la dynastie Sui 隋 (581-618). Voir ENOMOTO, 1994.

³⁷ Shejue *shan* 闍崛山 (transcription du sanskrit Gridhrakūta ou Gridhrakūta-parvata) : le « Pic des Vautours », montagne située dans l'état actuel du Bihar, dans le Nord-Est de l'Inde, où le Bouddha aurait enseigné le *Soutra du Lotus*, sur lequel nous reviendrons.

³⁸ *Xukong zhi shen* 虛空之身 : qualité immatérielle et universelle du « corps de Bouddha », *foshen* 佛身 (en sanskrit *buddhakāya*).

³⁹ Respectivement *qishi'er xiang* 七十二相 et *bashi'yi hao* 八十一好. Cette physiologie symbolique renvoie aux « trente-deux marques » (*sanshi'er xiang* 三十二相) et « quatre-vingt sous-marques » (*bashi zhong hao* 八十種好) homonymes du corps du Bouddha. Pour le détail des marques et sous-marques, voir HURVITZ, 1963, p. 353-361.

⁴⁰ *Pin* 品. En contexte bouddhique, ce logogramme est traduit habituellement par « chapitre ».

⁴¹ *Ru* 入, suivant la leçon du *Daozang jiyao* 道藏輯要 [L'essentiel de l'Entrepôt de la voie], *Taishang miaoshi jing*, fasc. VI.1, n° 68, qui donne 入舍衛 (f. 4b) au lieu de 舍衛國 (f. 6b) dans la version du canon taoïque des Ming 明 (1368-1644).

⁴² Shewei 舍衛 (transcription du sanskrit Śrāvastī) : nom d'une ancienne cité localisée dans l'actuelle province du Nord (Uttar Pradesh) de l'Inde, le lieu de résidence préféré du Bouddha.

⁴³ *Shijia fo* 釋迦佛 : transcription du nom de clan Śākya et de l'épithète sanskrite *buddha* (« l'Éveillé »).

barbare, veut dire immortel en [langue] Han. Le gardien de la passe, Yin Xi, se renomma « Ānanda ⁴⁴ » ; les « bonzes » — mille deux cent cinquante disciples qui en étudièrent la loi — furent appelés « êtres de l'éveil ⁴⁵ ». « Êtres de l'éveil », une catégorie des barbares, est le peuple de la voie ⁴⁶ d'aujourd'hui. La conversion des barbares étant achevée, [je] me délivrai du cadavre ⁴⁷, le quinzième jour du cinquième mois ⁴⁸, et m'abandonnai à l'« extinction ⁴⁹ ». L'« extinction » est la non-interférence ⁵⁰. La voie n'a pas de nom constant, et il n'y a pas de forme constante. [Je] fus dénommé tantôt « l'Éveillé, sage [du clan] Śākya », tantôt « Vimalakīrti ⁵¹ », tantôt « le Roi tournant la roue ⁵² ». Comme cela, en me démultipliant et en divisant le souffle, [je] fis passer de main en main les enseignements, et les conversions furent innombrables. Ainsi [les barbares devenus adeptes de] la lumineuse loi imitèrent ces formes, érigèrent des « stoupas ⁵³ » et façonnèrent des « personnages en argile », images en bois aux couleurs vives. Je retournai à Hanzhong ⁵⁴, où le titre de

⁴⁴ A'nān 阿難 : transcription du nom sanskrit du disciple préféré du Bouddha, Ānanda.

⁴⁵ Pusa 菩薩 (en sanskrit *bodhisattva*) : pratiquant cherchant à atteindre l'« éveil » (en sanskrit *bodhi*, traduit *jue* 覺 en chinois) pour sauver les humains plutôt que l'extinction (*nirvāna*) à titre individuel. Voir BUSWELL, 2004, p. 58-60 (L. S. Kawamura).

⁴⁶ Daomin 道民 : les fidèles de confession taoïque.

⁴⁷ Shijie 尸解. Sur cette notion chinoise antérieure à l'introduction des idées bouddhiques en Chine, voir ROBINET, 1979a ; CEDZICH, 2001.

⁴⁸ Wu yue shiwu ri 五月十五日 : date de l'incarnation du Bouddha dans la matrice de sa mère selon le calendrier chinois.

⁴⁹ Niwan 泥丸 (en sanskrit *nirvāna*) : libération de la souffrance et du cycle des renaissances. Voir BUSWELL, 2004, p. 600-605 (L. O. Gómez).

⁵⁰ Wuwei 無為. Sur cette autre notion chinoise antérieure au bouddhisme, voir LIU, 1991. Comparer avec *Zhengwu lun*, p. 7b : 「泥洹」者，胡語，晉言無為 (« “Extinction”, en langue barbare, veut dire non-interférence en [langue des] Jin »).

⁵¹ Weimojie 維摩詰 : transcription du nom du personnage principal du *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra*, composé au début de notre ère en Inde et dont les traductions chinoises jouirent d'une grande popularité durant le haut Moyen-Âge, surtout celle de KUMARAJIVA (vers 344-413), datée de 406, intitulée *Weimojie suo shuo jing* 維摩詰所說經 [Sutra qu'énonce Vimalakīrti] (T, vol. 14, n° 475). Traduit dans CARRE, 2000. Voir DEMIEVILLE, 1987 [1962].

⁵² Zhuanlun wang 轉輪王 (en sanskrit *cakra-vartin*) : monarque idéal dont le règne apporte au monde la justice et la paix. Voir STRONG, 1983, « The Myth of the Cakravartin », p. 44-49.

⁵³ Futu 浮屠 (en sanskrit *stūpa*) : un édifice bouddhique servant notamment de reliquaire. Voir BAREAU, 1962 ; BUSWELL, 2004, p. 803-808 (A. L. Dallapiccola).

⁵⁴ Hanzhong 漢中 : commanderie (*jun* 郡) dont le siège était situé au Shaanxi actuel.

« Très-haute voie majeure et non interférante » [me] fut donné. « Très-haute » veut dire que sa hauteur est insurpassable ⁵⁵.

Dans la dernière partie, le Vieux maître déplore le meurtre d'êtres vivants pour servir d'offrandes et que les humains abandonnent la non-interférence, empêchant l'avènement d'une ère de Grande paix. Afin de contrôler les dieux et leurs armées, et de ramener les entités pernicieuses à la « Véritable unité » (*zhenyi* 真一), le Vieux maître a produit la « Voie du serment impérieux de l'Unité correcte » et l'a conférée à « Zhang, le stabilisateur du Sud » (*Zhang zhennan* 張鎮南 ⁵⁶) et sa descendance, avec pour mission l'ordination de « dignitaires de la voie » (*daoshi*) des deux sexes chargés de conduire le peuple au salut. L'évitement du nom de Zhang Ling au profit du titre historiquement porté par son petit-fils est peut-être révélateur de l'incertitude entourant le statut du fondateur de la Voie du Céleste instructeur à l'époque de la rédaction de ce texte.

Cette version d'un récit par ailleurs connu surtout par des citations ou des sources plus tardives, est intéressante à plusieurs titres. Elle montre l'acculturation de données bouddhiques calendaires et hagiographiques, de l'identité de l'Éveillé et de son disciple préféré, Ānanda, d'éléments de doctrine tels que le corps cosmique, de productions bouddhiques matérielles et artistiques, et même de l'autorité scripturaire des soutras : la transcription chinoise du titre sanskrit (*Prajñāpāramitā*) de l'un des corpus textuels les plus influents du bouddhisme, *Bore poluomi* 般若波羅蜜 ⁵⁷, est ici amalgamée avec *La voie et la vertu en cinq mille signes* (*Daode wuqian wen* 道德五千

⁵⁵ *Taishang miaoshi jing*, f. 6a-7a. Traduction et paraphrase dans RAZ, 2014, p. 271-274.

⁵⁶ C'est-à-dire Zhang Lu, que Cao Cao 曹操 (155-220), ayant contraint à la soumission vers la fin de 215, fit « général stabilisateur du Sud » (*zhennan jiangjun* 鎮南將軍). Voir *Sanguo zhi* 三國志 [Annales des trois royaumes] (après 284), par CHEN Shou 陳壽 (233-297/300), « Wei shu » 魏書 [« Documents des Wei »], vol. 8, p. 265 ; pour les dates de Chen Shou et de son texte, voir KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 112-116 (D. R. Knechtges). Sur Cao Cao et Zhang Lu, voir GOODMAN, 1998, p. 73-77 ; DE CRESPIGNY, 2007, p. 35-39 et 1066-1067.

⁵⁷ La première traduction chinoise du *Soutra de la Perfection de la sagesse* sous ce titre (plus exactement *Mohe bore poluomi jing* 摩訶般若波羅蜜經) serait celle de KUMARAJIVA, datée de 404 (T, vol. 8, n° 223). Le corpus monumental de la *Perfection de la sagesse* fut traduit par XUANZANG 玄奘 (600-664), sous le titre de *Soutra majeur de la Perfection de la sagesse* (*Da bore poluomiduo jing* 大般若波羅蜜多經), entre 660 et 663 (T, vol. 5-7, n° 220). Sur l'histoire de ce corpus en Inde et en Chine, voir CONZE, 1978 [1960], p. 1-23.

文), une variante du titre du *Livre de la voie et de la vertu* associé à la figure du Vieux maître. L'acceptation (*shou* 受) de cette « voie » par le monarque asiatique, c'est-à-dire sa conversion, conséquence de la manifestation directe de l'entité suprême et prélude à la composition du texte sacré, fonctionne comme le marqueur sémiotique de l'expérience religieuse d'une révélation. Contact et divulgation sont consécutifs dans la séquence narrative. En somme, cette source de la fin du haut Moyen-Âge représente le bouddhisme comme une révélation chinoise.

Stratégie réactive bouddhique : réfutation et démarcation

Peut-être les Chinois péchèrent-ils par excès de confiance en leur position. En faisant du bouddhisme un sous-produit allogène de leur voie, la théorie a pu inviter des interprétations ethnocentriques susceptibles de provoquer l'antagonisme des segments de la société impériale. Du troisième au sixième siècle, durant l'époque de division politique du territoire impérial, plusieurs dynasties d'ethnies non chinoises contrôlant des parties de l'ancien empire promouvaient officiellement le bouddhisme⁵⁸, au détriment de ce que l'on glorifie souvent aujourd'hui comme la « haute religion nationale chinoise » ou « indigène »⁵⁹. Les bouddhistes chinois n'étaient donc pas toujours en position de faiblesse et entendaient conserver leurs acquis et défendre leurs intérêts. En réaction, ils lancèrent, au plus tard à partir du quatrième siècle, une campagne rhétorique de discrédit de la religion de leurs adversaires.

Déconstruction raisonnée

Comme les soutras bouddhiques, les livres du Joyau sacré sont pour la plupart exposés oralement par des divinités qui portent le titre de Céleste vénérable (*tianzun* 天尊) et font face à une assemblée universelle des immortels et êtres divins de tous

⁵⁸ Voir ZÜRCHER, 1972 [1959], p. 81-253 ; LEWIS, 2009a, p. 204-208. Pour les politiques des souverains de la Chine médiévale en matière de religion, voir LI, 2010.

⁵⁹ On a pu attribuer à Seidel la paternité de la formule (SEIDEL, 1989-1990, p. 287 : « *the indigenous high religion of China* »). Elle remonterait plutôt à STRICKMANN 1977, p. 2 (« *China's indigenous higher religion* »), même si l'on trouve déjà dans *Life in China* (1857), par William C. MILNE (1815-1863), l'énoncé « *the indigenous religion of China* » appliqué au « *Taouism* » (p. 419).

rangs ⁶⁰. Des membres de cette assemblée s'avancent tour à tour pour interroger l'orateur et déclencher ainsi une divulgation épistémique à l'intention du lecteur ou de l'auditeur du texte. C'est le cas dans l'extrait suivant du *Livre merveilleux du salut en écriture sacrée des Très-hauts cieux* (*Taishang zhutian lingshu duming miaojing* 太上諸天靈書度命妙經), considéré comme l'un des textes originels du Joyau sacré et, à ce titre, estimé dater des environs de l'an 400 ⁶¹. Le Céleste vénérable y relate l'apparition des textes du Joyau sacré au cours de l'ère cosmique Longhan 龍漢, sorte d'âge d'or universel et ontologique, et expose leurs bienfaits sur les êtres vivants de cinq régions mythiques ⁶². Puis il définit trois vastes ensembles épistémiques et textuels, dont il expose ainsi ce qu'il advient à chaque fin d'ère cosmique :

斯經尊妙，度人無量。大劫交周，天崩地淪，四海冥合，金玉化消，萬道勢訖，而此經獨存，其法不絕。凡是諸雜法，導引養生法術，變化經方及散雜俗，並係六天之中、欲界之內；遇小劫一會，其法並 <減> (滅)，無復遺餘。其是太清雜化符圖，太平道經，雜道法術諸小品經，並周旋上下十八天中，在色界之內；至大劫之交，天地改度，其文仍沒，無復遺餘。其玉清上道三洞神經、神真虎文、金書玉字、靈寶真經，並出元始，處於二十八天、無色之上；大劫周時，其文並還無上大羅中玉京之山七寶玄臺，災所不及。

Ces livres ⁶³, vénérables et merveilleux, sauvent les êtres humains [en nombre]

⁶⁰ Sur la probable origine bouddhique de ce titre divin et certaines caractéristiques des entités ainsi désignées, voir BOKENKAMP, 2006.

⁶¹ *Taishang zhutian lingshu duming miaojing*, CT n° 23. Voir ŌFUCHI, 1974, p. 51 ; BOKENKAMP, 1983, p. 483 ; SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 229-230 (U.-A. Cedzich).

⁶² Pour un survol de cette géographie mythique empruntée pour partie à la cosmologie de la Clarté supérieure, voir ROBINET, 1984a, vol. 1, p. 194-195. Sur les conceptions chinoises et bouddhiques à la base des ères cosmiques du Joyau sacré, voir YAMADA, 2000, p. 246.

⁶³ À première vue, la phrase pourrait désigner le *Livre du salut incommensurable* (*Duren jing* 度人經), l'un des textes fondamentaux du corpus du Joyau sacré, compilé vers 400 et dont la version reçue qui ouvre le canon taoïque — *Lingbao wuliang duren shangpin miaojing* 靈寶無量度人上品妙經 [Livre merveilleux de catégorie supérieure du salut incommensurable du Joyau sacré] (CT n° 1) — est suivie de soixante volumes ajoutés au douzième siècle. Voir GAUCHET, 1941 ; ŌFUCHI, 1974, p. 50-51 ; STRICKMANN, 1978b ; BOKENKAMP, 1983, p. 482-483 ; SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 214-215 (K. Schipper). Mais l'objet principal du *Livre merveilleux du salut en écriture sacrée des Très-hauts cieux*, plusieurs fois mentionné (f. 1b,

incommensurable. Un éon ⁶⁴ majeur arrive à complétion et le ciel s'effondre, la terre est submergée, les quatre mers se rejoignent dans l'impénétrable, l'or et le jade se dissolvent et la propension des myriades de voies prend fin, tandis que seuls ces livres subsistent, leur loi ininterrompue. Toutes ces lois diverses, les procédés et méthodes de conduite du souffle et de nutrition du principe vital, les formules des livres de métamorphoses ainsi que diverses coutumes dispersées, ensemble sont liées au centre des six cieux, à l'intérieur du monde du désir ⁶⁵ ; survient l'occurrence d'un éon mineur et la totalité de ces lois disparaît ⁶⁶, plus rien n'en subsiste. Concernant ces symboles et diagrammes des diverses transformations de la Grande clarté ⁶⁷, le *Livre de la Voie de la Grande paix* ⁶⁸, et les livres de catégorie mineure des méthodes et procédés des diverses voies, ensemble ils se diffusent partout de haut en bas parmi les dix-huit cieux et se trouvent à l'intérieur du monde perceptible ; arrive la conjonction d'un éon majeur et l'univers change de mesure, ces textes disparaissent alors, plus rien n'en subsiste. Quant aux livres divins des Trois grottes de la Voie supérieure de la Clarté de jade ⁶⁹, textes du tigre de la vérité

2a, 7a, 13a), est en fait « les livres merveilleux en dix sections » (*shibu miaojing* 十部妙經), expression qui, sous sa forme complète de « livres merveilleux en dix sections, véritables textes du Joyau sacré » (*lingbao zhenwen shibu miaojing* 靈寶真文十部妙經), désigne les dix-neuf premiers titres qu'énumérait le catalogue de Lu Xiujing, en quelque sorte le « noyau scripturaire » du corpus. Voir BOKENKAMP, 1983, p. 436-437.

⁶⁴ *Jie* 劫 (en sanskrit *kalpa*) : la plus longue ère en cosmologie indienne. « Éon majeur » rend *dajie* 大劫 (en sanskrit *mahākalpa*) et « éon mineur », *xiaojie* 小劫 (en sanskrit *antarakalpa*).

⁶⁵ Ce passage repose sur une cosmologie adaptée des « Trois mondes » bouddhiques (*sanjie* 三界, traduction de divers termes du sanskrit, dont *traidhātuka*) : en bas, les « six cieux » (*liutian* 六天) du « monde du désir » (*yujie* 欲界, en sanskrit *kāmadhātu*) ; au milieu, les « dix-huit cieux » (*shiba tian* 十八天) du « monde perceptible » (*sejie* 色界, en sanskrit *rūpadhātu*) ; en haut, le « [monde] imperceptible » (*wusejie* 無色界, en sanskrit *ārūpyadhātu*), dont les quatre cieux sont ici omis. En incluant ceux-ci, les Trois mondes totalisent bien « vingt-huit cieux » (*ershiba tian* 二十八天), au-delà desquels se trouve le plus élevé des cieux, la Suprême canopée majeure (*wushang daluo* 無上大羅) où siège le Céleste vénérable, refuge ultime des livres cosmiques. Voir YAMADA, 2000, p. 247 ; PREGADIO, 2008, p. 299 (A. L. Miller).

⁶⁶ Je lis 滅 au lieu de 減 (f. 15a).

⁶⁷ *Taiqing* : l'alchimie de Chine méridionale.

⁶⁸ *Taiping dao jing* 太平道經 : le *Livre de la Grande paix* (*Taiping jing*) ou son corpus.

⁶⁹ *Yuqing* 玉清 : la plus haute des « Trois clartés » (*sanqing* 三清), les trois cieux situés sous le ciel de la Suprême canopée majeure. Il s'agit du ciel de la giration des écrits divins.

divine ⁷⁰, écrits d'or en caractères de jade et livres véritables du Joyau sacré, produits ensemble au commencement primordial, ils sont localisés au-delà des vingt-huit cieux et [du monde] imperceptible ; au moment de la complétion d'un éon majeur, l'ensemble de ces textes retourne à la Terrasse céruleenne des sept trésors du Mont de la métropole de jade, au centre de la Suprême canopée majeure, hors d'atteinte de la catastrophe ⁷¹.

Un premier ensemble, surtout constitué de pratiques et de savoir-faire, disparaît lors d'un changement d'ère mineur ; un second ensemble, composé d'écrits mineurs, lors d'un changement d'ère majeur. Seul le troisième ensemble, réunissant les livres d'essence cosmiques, échappe aux destructions cycliques. L'orateur oppose ainsi les textes de perfection cosmique aux artéfacts scripturaires humains, de qualité inférieure et intrinsèquement voués à une existence éphémère.

On retrouve cette théorie cyclique en 570 sous le pinceau de l'érudit et haut fonctionnaire Zhen Luan 甄鸞, qui la cite dans son *Discours de dérision de la voie* (*Xiaodao lun* 笑道論), un mémoire soumis à l'empereur Wu 武 (r. 561-578) de la dynastie Zhou du Nord ⁷² afin de le défaire de son attachement au taoïsme ⁷³. Mais la version qu'en donne Zhen Luan est pour le moins « aménagée » :

⁷⁰ *Shenzhen huwen* 神真虎文 : des symboles de la Clarté supérieure. Selon la « Biographie ésotérique du seigneur Wang, Véritable du vide et de la clarté » (« Qingxu zhenren Wang jun neizhuan » 清虛真人王君內傳), attribuée à Wei Huacun, sa disciple, elle aurait reçu de lui un texte portant ce titre ; voir *Yunji qiqian*, « Zhuan » 傳 [« Biographies »], vol. 106, f. 1a-8a (f. 4a pour la mention du titre). Signifiant « tigrure » au sens propre, *huwen* 虎文 évoque probablement aussi l'aspect visuel de ces symboles.

⁷¹ *Taishang zhutian lingshu duming miaojing*, f. 14b-15a. La traduction donnée dans KOHN, 1995, p. 123-124, n. 7, 10 et 14, incorrectement segmentée, trahit le sens du passage.

⁷² Yuwen Yong 宇文邕 (543-578), troisième souverain de la dynastie Zhou du Nord, Bei Zhou 北周 (556-581), dernière des dynasties du Nord, fondée par le clan Yuwen du groupe ethnique Xianbei, dont la capitale était à Chang'an 長安 (Xi'an 西安, au Shaanxi actuel).

⁷³ Le texte figure dans le *Guang hongming ji* 廣弘明集 [Recueil élargi pour la propagation et l'illumination (de la loi)] (664), par DAOXUAN 道宣 (596-667), T, vol. 52, n° 2103, vol. 9. Résumé dans LAGERWEY, 1981, p. 26-28. Étude et traduction dans KOHN, 1995. Livia Kohn a estimé que le pamphlet relève moins d'une attaque contre le taoïsme de la part d'un bouddhiste fervent (ce que Zhen Luan ne semble pas avoir été) que d'un effort de démontrer l'incohérence d'un système et son inadaptation au statut de religion nationale. Voir KOHN, 1995, p. 32-34. On sait que l'ouvrage déplut à l'empereur, qui le fit brûler.

如《度命妙經》云：大劫交周，天崩地淪，欲界滅無。太平道經、佛法華大小品，周遊上下十八天中，在色界內；至大劫交，其文乃沒。其玉清上道三洞神經、神文玉字，出於元始，在二十八天、無色界上，大羅玉京山玄臺，災所不及。

Comme il est dit dans le *Livre merveilleux du salut* : « Un éon majeur arrive à complétion et le ciel s'effondre, la terre est submergée, le monde du désir disparaît et cesse d'exister. Le *Livre de la Voie de la Grande paix* et les [livres de] catégorie majeure et mineure de la Fleur de la loi de l'Éveillé se diffusent partout de haut en bas parmi les dix-huit cieux et se trouvent à l'intérieur du monde perceptible ; arrive la conjonction d'un éon majeur et ces textes disparaissent alors. Quant aux livres divins des Trois grottes de la Voie supérieure de la Clarté de jade, textes divins en caractères de jade produits au commencement primordial, ils se trouvent au-delà des vingt-huit cieux et du monde imperceptible, à la Terrasse céruléenne du Mont de la métropole de jade de la Canopée majeure, hors d'atteinte de la catastrophe ⁷⁴.

Avec 79 logogrammes contre 182 dans la leçon canonique, la citation de Zhen Luan est abrégée de plus de moitié. Elle offre des cycles ternaires du Joyau sacré une version dénaturée qui concerne une seule fin d'ère et deux ensembles textuels sur trois. Le cas de la fin d'un éon mineur et le premier ensemble textuel y afférent sont omis. Le second ensemble est réduit au seul *Livre de la Grande paix* — augmenté d'une référence bouddhique absente du texte canonique du Joyau sacré, le *Soutra du Lotus*. Le troisième ensemble subsiste, mais sous une forme simplifiée qui ne mentionne plus nommément le Joyau sacré, la totalité du corpus scripturaire concerné étant prise en charge par la seule mention des « Trois grottes » (*sandong* 三洞). Après cette citation, Zhen Luan relève quatre cas d'incohérence : (a) le *Livre merveilleux du salut en écriture sacrée des Très-hauts cieux* contredit la pérennité du troisième ensemble textuel en affirmant peu après que « les textes de la spontanéité s'engendrent et disparaissent avec les cycles » (*ziran zhi wen, yu yun tongsheng tongmie* 自然之文，

⁷⁴ *Xiaodao lun*, « Sui jie shengsi zhe » 隨劫生死者 [« Naissance et mort suivant les éons »], in *Guang hongming ji*, vol. 9, p. 150b. Ma citation est tronquée pour correspondre au passage cité précédemment. La traduction dans KOHN, 1995, p. 123-124, dénature la logique du passage.

與運同生同滅⁷⁵) ; (b) telle divinité est dite être tantôt éternelle, tantôt périssable selon les textes ; (c) le Mont de la métropole de jade a nécessairement une forme matérielle et ne peut donc échapper à l'anéantissement du monde matériel ; enfin, (d) l'ère cosmique Chiming 赤明 n'est qu'une invention⁷⁶. Pour l'interprète occidental rétrospectif, ces arguments sont d'ordre rationnel et font appel à la critique historique et à la logique.

En admettant que la citation qu'en donne Zhen Luan soit de bonne foi, il est intéressant de considérer la possibilité que la version originale du *Livre merveilleux du salut en écriture sacrée des Très-hauts cieux* ait effectivement mentionné le *Soutra du Lotus*, et que la leçon canonique reçue reflète un état ultérieur, révisé du texte. Or, une encyclopédie taoïque sans doute composée peu après 577, postérieure au texte de Zhen Luan de quelques années seulement, l'*Essentiel des secrets suprêmes (Wushang biyao 無上祕要)*⁷⁷, cite aussi ce passage. Cette citation est troublante : la première moitié de la description du second ensemble textuel est identique à celle du livre du Joyau sacré, mais la seconde moitié donne « 大小品經 » au lieu de « 雜道法術諸小品經 »⁷⁸. En fait, cette leçon semble même plus proche de celle de Zhen Luan (« 佛法華大小品 »), comme si celle-là avait repris celle-ci en expurgeant l'expression de trois logogrammes à connotation bouddhique, *fo fahua* 佛法華. On ne peut donc exclure la possibilité que la leçon originale du texte cité ait explicitement rangé un corpus scripturaire important pour les bouddhistes chinois médiévaux dans le second ensemble voué à la destruction, et que les dignitaires taoïstes aient été sommés de supprimer cette mention vexatoire vers la fin du sixième siècle. Comme pour confirmer que le problème fut réglé vers cette époque, une source compilée durant la première année du règne de l'empereur Xuanzong 玄宗 (r. 712-756) des Tang⁷⁹ cite également ce passage, hormis toute la

⁷⁵ *Xiaodao lun*, in *Guang hongming ji*, vol. 9, p. 150b. Le *Taishang zhutian lingshu duming miaojing* donne : « 自然之文，與運同滅，與運同生 » (f. 15a).

⁷⁶ *Xiaodao lun*, in *Guang hongming ji*, vol. 9, p. 150b. Traduit dans KOHN, 1995, p. 125-126.

⁷⁷ *Wushang biyao*, CT n° 1138. Voir LAGERWEY, 1981, p. 1-21.

⁷⁸ Voir *Wushang biyao*, vol. 31, « Jingwen cunfei pin » 經文存廢品 [« Catégorie : subsistance et destruction des livres et des textes »], f. 5b-6b. La leçon du passage en question est : « 太清雜化符圖，太平道經，大小品經 » (f. 6a). Paraphrase dans LAGERWEY, 1981, p. 115.

⁷⁹ Sur le rôle du taoïsme durant le règne de Li Longji 李隆基 (685-762), l'empereur Xuanzong des Tang, voir BENN, 1977, p. 56-317 (résumé dans BENN, 1987) ; XIONG, 1996.

seconde moitié de la description ⁸⁰.

Négation de l'expérience religieuse

Ayant, dans son *Discours de dérision de la voie*, comparé des inventaires des œuvres taoïques, Zhen Luan affirme qu'ils contiennent surtout des titres d'œuvres des « maîtres » (*zhuzi* 諸子) de l'Antiquité, auxquels ont été ajoutés des titres empruntés à la « Monographie sur les belles-lettres » (« *Yiwen zhi* » 藝文志), cette bibliographie des *Documents des Han* (*Han shu* 漢書) ⁸¹. Mais sa méthode critique favorite reste le relevé des contradictions. Ayant trouvé dans des inventaires récents de livres taoïques en existence les titres de livres que le catalogue dressé un siècle plus tôt par Lu Xiujing recensait comme « ne circulant pas encore dans le monde » (*wei xing yu shi* 未行於世) et étant « dissimulés en les palais célestes » (*yin zai tiangong* 隱在天宮) — on a en mémoire la Terrasse des orchidées et la Terrasse céruleenne du Mont de la métropole de jade de deux sources précédemment citées —, il commente, non sans ironie :

爾來一百餘年，不聞天人下降，不見道士上昇。不知此經從何至此。

Depuis plus de cent années, on n'a point entendu que des célestes personnes fussent descendues ici-bas ni vu que des hommes de la voie fussent montés là-haut (au ciel). On ne sait pas d'où proviennent ces livres ⁸².

Nonobstant sa fausse naïveté, la remarque de Zhen Luan ne pouvait qu'ajouter à l'embarras des taoïstes, dont l'autorité spirituelle reposait en grande partie sur leur prétention d'être les bénéficiaires exclusifs de contacts surhumains accompagnés de divulgations épistémiques et, en quelque sorte, les héritiers de toute divulgation passée dans l'histoire chinoise. Zhen Luan, en soulignant qu'aucune source ne rapporte que des entités soient descendues du ciel ni que des taoïstes y soient montés, nie du même

⁸⁰ *Yiqie daojing yinyi miaomen youqi*, « *Ming jingfa* », f. 30b : « 太清雜化符圖，太平道經 ».

⁸¹ Voir KOHN, 1995, p. 150-156.

⁸² *Xiaodao lun*, « *Daojing wei chu yan chu zhe* » 道經未出言出者 [« Dire produits des livres taoïques non encore produits »], in *Guang hongming ji*, vol. 9, p. 151b. Traduit dans KOHN, 1995, p. 136-137.

coup la possibilité de tout dévoilement survenu lors d'un contact surhumain. Pour l'observateur rétrospectif, l'expérience religieuse de la révélation s'invite ainsi comme argument rhétorique dans le conflit interconfessionnel.

Accusation de plagiat

Un demi-siècle plus tard, sous la dynastie Tang dont la maison régnante, le clan Li 李, prétend remonter au Vieux maître et soutient le clergé taoïque en échange de la sacralisation de sa légitimité impériale⁸³, plusieurs auteurs bouddhiques reprennent la structure littéraire et certains arguments du pamphlet de Zhen Luan, en y injectant de nouvelles accusations⁸⁴. Ainsi, comme Zhen Luan, Falin 法琳 (572-640) et Daoshi 道世 (vers 600-683) affirment que la quasi-totalité des « livres » taoïques — *jing* 經, le même logogramme employé pour rendre le terme sanskrit *sūtra* — sont « faux » (*wei* 偽). Citations textuelles à l'appui, ils montrent comment des ouvrages taoïques récents ont été produits en « changeant » (*gai* 改) ou « plagiant » (*tou* 偷) des soutras, incluant titres et unités textuelles, et affirment que tous les autres furent « rédigés » (*zhuan* 撰), « fabriqués » (*zao* 造), « inventés » (*chuangzao* 創造) ou « créés de toutes pièces » (*weizao* 偽造) aux époques historiques antérieures par des figures bien humaines, telles Zhang Ling, Ge Xuan, Gu Huan, Tao Hongjing, Lu Xiujing et son continuateur, l'exégète et bibliographe Song Wenming 宋文明 (actif vers 550)⁸⁵.

Dans son *Discours pour déterminer le correct* (*Bianzheng lun* 辯正論), achevé en 633, Falin dédie une section entière, dont le titre reprend celui de l'un des trente-six points de Zhen Luan, à plusieurs cas de plagiat incontestable⁸⁶. Il juxtapose ainsi deux séries de versets d'un « hymne » (*ji* 偈) tiré de la *Catégorie de la marche dans le vide*

⁸³ Voir BENN, 1977, p. 14-24 ; BARRETT, 1996, p. 19-22 ; LEWIS, 2009b, p. 207-211.

⁸⁴ Sur les rapports entre taoïstes et bouddhistes au début de la dynastie Tang, voir KOHN, 1995, p. 34-37 ; ASSANDRI, 2015 ; PAN, 2015.

⁸⁵ Voir ŌFUCHI, 1974, p. 34-36. Biographie traduite dans BUMBACHER, 2000b, p. 346-347.

⁸⁶ *Bianzheng lun*, par FALIN, T, vol. 52, n° 2110, vol. 8, « Tou gai fojing wei daojing miu » 偷改佛經為道經謬 [« Tromperie : vol et changement de soutras bouddhiques en livres taoïques »], p. 543b-544b. Comparer avec *Xiaodao lun*, « Tou gai fojing wei daojing zhe » 偷改佛經為道經者 [« Voler et changer les soutras bouddhiques en livres taoïques »], in *Guang hongming ji*, vol. 9, p. 150c-151a. Pour la date du *Bianzheng lun*, voir TONAMI, 1999, p. 40-55.

des soixante-quatre Véritables (*Liushisi zhen buxu pin* 六十四真步虛品)⁸⁷ et du *Soutra du Lotus* (*Lianhua jing* 蓮華經), sur lequel on reviendra, puis passe en revue les altérations textuelles opérées pour donner à l'hymne une tournure taoïque :

改「諸如來」為「過去尊」，改「佛道」為「真道」，改「真金像」為「元始真」，改「深法義」為「化迷強」。

On a changé « les Ainsi-venus⁸⁸ » en « les Vénérables passés », « la Voie de l'Éveillé » en « véritable voie », « l'image d'or véritable⁸⁹ » en « Véritable du primordial commencement » et « la signification profonde de la loi » en « convertir l'obstination dans l'illusion »⁹⁰.

Plus loin, il mentionne plusieurs textes taoïques dans lesquels l'énoncé *daofa* 道法 (« loi de la voie ») a remplacé *fofa* 佛法 (« loi de l'Éveillé ») du modèle, et cite cinq vers pentasyllabes d'un hymne du *Livre de la merveilleuse vérité du Joyau sacré* (*Lingbao miaozhen jing* 靈寶妙真經)⁹¹ qu'il dit avoir été « emprunté » (*qu* 取) au *Soutra du Lotus*, seul le logogramme *fo* 佛 ayant été remplacé par *dao* 道⁹². Vers la fin du texte, il note au sujet des calques taoïques du vocabulaire bouddhique :

如前所列法門名字，並偷佛經為其偽典。一一尋檢，部部括窮，備取《涅槃》、《般若》之文，或偷《法華》、《維摩》之說。其為竊盜，取驗目前，博識名儒咸所詳究。未遑委出，略舉其大旨也。

⁸⁷ Je n'ai pas réussi à identifier cet ouvrage ni l'hymne cité. Sur diverses pratiques rituelles de « marches » cosmiques, voir SCHIPPER, 1989 ; ANDERSEN, 1989-1990.

⁸⁸ *Rulai* 如來 (en sanskrit *tathāgata*) : une des épithètes du Bouddha.

⁸⁹ *Zhenjin xiang* 真金像 (en sanskrit *kāñcana-bimba*) : le corps du Bouddha.

⁹⁰ *Bianzheng lun*, vol. 8, p. 544a.

⁹¹ Probablement le « *Livre de la merveilleuse vérité*, en deux volumes » 妙真經二卷, que deux inventaires des ouvrages taoïques aux douzième et quinzième siècles déclarent « manquant » (*que* 闕) ; voir VAN DER LOON, 1984, p. 109.

⁹² *Bianzheng lun*, vol. 8, p. 544c (《靈寶妙真經》偈云：[...]. 而靈寶唯改佛一字以為道字，及其體狀全取《法華》，自餘之文例皆採撮).

Comme les termes de la porte de la loi ⁹³ précédemment énumérés, ils plagient aussi les soutras de l'Éveillé pour en faire leurs faux classiques. Examinés à fond, un par un et corpus par corpus, tous empruntent aux contenus textuels [des *Soutras*] de l'extinction ⁹⁴ et [de la *Perfection*] de la sagesse, ou plagient ce qu'énoncent [les *Soutras*] du Lotus et de *Vimalakīrti*. Les preuves de ces larcins sont sous nos yeux, [que] les lettrés de renom à la vaste érudition en fassent l'étude complète et approfondie. N'ayant pas eu le loisir de les produire en détail, on en a mentionné brièvement les principales ⁹⁵.

Ainsi, selon Falin, pour composer leurs « faux classiques » (*wei dian* 偽典), les taoïstes pillent les corpus bouddhiques les plus influents du haut Moyen-Âge chinois, produits par la traduction d'originaux venus d'Asie centrale. C'est peut-être en leur qualité d'autorité non partisane qu'il invite les « lettrés » (*ru* 儒) à prendre le relais du clergé bouddhique pour faire toute la lumière sur ces falsifications.

Quarante ans après le texte de Falin, le bonze Daoshi consacre le volume 55 de sa *Forêt de perles du jardin de la loi* (*Fayuan zhulin* 法苑珠林) à un chapitre intitulé « Réfuter le pernicieux » (« Poxie pian » 破邪篇) ⁹⁶. Réactivant les accusations de ses prédécesseurs, il débute la section intitulée « Transmission illicite des enseignements pernicieux » (« Wang chuan xie jiao » 妄傳邪教) par ce rappel :

唯《老子》二篇李聃躬闡。自餘經教皆雜凡情。何者？前漢時，王褒造洞玄經。後漢時，張陵造靈寶經及章醮等道書二十四卷。吳時，葛孝先

⁹³ *Famen* 法門 (en sanskrit *dharmaparyāya*) : ici, le bouddhisme en général.

⁹⁴ *Niepan* 涅槃 : [Soutra de] l'extinction (en sanskrit *Mahāparinirvānasūtra*), titre générique du corpus scripturaire dérivé d'un soutra composé en Asie centrale vers 300 et qui commença à circuler en Chine au tournant du cinquième siècle, suscitant commentaires et controverse. Voir MATHER, 1981. La traduction réalisée entre 421 et 433, sous le titre *Daban niepan jing* 大般涅槃經 [Soutra de la Grande extinction] (T, vol. 12, n° 374), par TANWUCHEN 曇無讖 [Dharmakṣema] (385-433), devint la plus influente en Asie orientale (traduction dans BLUM, 2013) ; pour la date des traductions de Dharmakṣema, voir CHEN, 2004.

⁹⁵ *Bianzheng lun*, vol. 8, p. 544b.

⁹⁶ *Fayuan zhulin* (668), par DAOSHI, T, vol. 53, n° 2122, vol. 55, chap. 60, « Poxie », p. 703a-704c. TEISER, 1985, p. 112-123, a décrit la structure de cette encyclopédie bouddhique.

造上清經。晉時，道士王浮造《〈明〉(盟)威化胡經》；又鮑靜造《三皇經》。齊時，道士陳顯明造《六十四〈卷〉真步虛品經》。梁時，陶弘景造《太清經》及眾醮儀十卷。

Seul le *Vieux maître* en deux chapitres a été exposé par Li Dan en personne ⁹⁷. Tout le reste des livres et enseignements est hétérogène et profane. Pourquoi ? Du temps de [la dynastie] Han antérieure, Wang Bao ⁹⁸ fabriqua les livres de la Grotte du céruléen. Du temps de [la dynastie] Han postérieure, Zhang Ling fabriqua les livres du Joyau sacré, ainsi que vingt-quatre volumes de documents de la voie, du genre de la requête et de l'oblation. Du temps [du royaume] de Wu, Ge Xiaoxian ⁹⁹ fabriqua les livres de la Clarté supérieure. Du temps de [la dynastie] Jin ¹⁰⁰, l'homme de la voie Wang Fu fabriqua le *Livre du serment impérial de la conversion des barbares* ¹⁰¹ ; en outre, Bao Jing ¹⁰² fabriqua le *Livre des Trois augustes* ¹⁰³. Du temps de [la dynastie] Qi ¹⁰⁴, l'homme de la voie Chen Xianming ¹⁰⁵ fabriqua le *Livre de la catégorie de la marche dans le vide des soixante-quatre Véritables* ¹⁰⁶. Du temps de [la dynastie] Liang ¹⁰⁷,

⁹⁷ Li Dan 李聃 : le nom du Vieux maître. Sur l'ancienneté de la division du *Laozi* en deux chapitres, « Dao » 道 [« Voie »] et « De » 德 [« Vertu »], voir DRETTAS, 2014.

⁹⁸ Wang Bao 王褒 : figure de la Clarté supérieure et instructeur de Wei Huacun, souvent appelé « seigneur Wang » (Wang jun 王君). Voir ROBINET, 1984a, vol. 2, p. 369-373 ; CAMPANY, 2002, p. 550-551.

⁹⁹ Ge Xiaoxian 葛孝先 : Ge Xuan, l'Immortel duc, que nous avons déjà rencontré.

¹⁰⁰ Jin 晉 (265-420) : dynastie fondée par le clan Sima 司馬, qui réunifia brièvement l'empire à la fin du troisième siècle. Voir DE CRESPIGNY, 1991b.

¹⁰¹ *Mengwei huahu jing* 盟威化胡經 : titre du *Livre de la conversion des barbares* à partir de la dynastie Tang. La lecture 盟 pour 明 reprend la suggestion de FUKUI, 1987 [1952], p. 266.

¹⁰² Bao Jing 鮑靜 (ou 靚 / 靖) (230 ou 260-330 ?) : haut fonctionnaire et figure importante des lignées techniciennes, dont le nom est effectivement associé à la transmission des *Textes des Trois augustes* à son gendre, Ge Hong. Voir ROBINET, 1984a, vol. 1, p. 11-15. Hagiographie traduite dans BUMBACHER, 2000b, p. 325-329 ; CAMPANY, 2002, p. 295-297.

¹⁰³ *Sanhuang jing* 三皇經 : variante du titre des *Textes des Trois augustes* (*Sanhuang wen*) ou désignation du corpus scripturaire développé autour de ces textes.

¹⁰⁴ Qi 齊 ou Qi du Sud, Nan Qi 南齊 (479-502) : dynastie fondée par le clan Xiao 蕭, seconde des quatre dynasties du Sud de la période de division. Sa capitale était à Jiankang.

¹⁰⁵ Chen Xianming 陳顯明. Je n'ai pas trouvé d'information sur ce taoïste.

¹⁰⁶ *Liushisi zhen buxu pin jing* 六十四真步虛品經 : l'ouvrage que citait Falin. L'omission du logogramme 卷 est suggérée par la leçon du *Bianzheng lun*, vol. 8, p. 544a.

Tao Hongjing fabriqua le *Livre de la Grande clarté*¹⁰⁸, ainsi que l'ensemble des rites de l'oblation en dix volumes¹⁰⁹.

Daoshi poursuit sa chronique, malgré les approximations qui l'émaillent¹¹⁰. En 570, sous la dynastie Zhou du Nord, quatre fonctionnaires (qu'il nomme), dont trois anciens religieux taoïstes, dérobèrent les soutras d'une communauté bouddhique pour compiler « plus de mille volumes » (*yiqian yu juan* 一千餘卷) de « faux » livres. Vers la fin de l'ère de règne Daye 大業 (605-618) de la dynastie Sui, un taoïste (également nommé) travailla trois années à transformer le *Soutra de l'extinction* en *Livre de la longue tranquillité* (*Chang'an jing* 長安經)¹¹¹. Son forfait découvert, il fut exécuté. En 664-665, d'autres taoïstes (il en nomme cinq) se réunirent pour collecter les écrits de leurs prédécesseurs et les altérer en empruntant des notions et des formules aux soutras bouddhiques. Il s'attarde ensuite sur les expressions et concepts calqués par les taoïstes sur ceux des soutras et déplore le persistance de ces malversations sous les Tang¹¹². Si, comme Falin¹¹³, Daoshi exclue nommément le *Livre de la voie et de la vertu* de son acte d'accusation, sans doute faut-il y voir l'effet du statut particulier dont jouissait le Vieux maître — la figure et l'œuvre — au début de la dynastie. En 666, Li Zhi 李治 (628-683), l'empereur Gaozong 高宗 (r. 649-683), avait visité le Temple du Vieux seigneur (*laojun miao* 老君廟) à Bozhou 亳州 (dans l'Anhui actuel) et avait conféré le titre d'« Empereur du Très-haut céruleen primordial » (*taishang xuanyuan*

¹⁰⁷ Liang 梁 (502-557) : dynastie fondée par un prince du clan Xiao des Qi, troisième des quatre dynasties du Sud, qui succéda à la dynastie Qi à Jiankang.

¹⁰⁸ *Taiqing jing* 太清經 : variante du titre du *Livre de l'élixir de la Grande clarté* (*Taiqing dan jing*) ou désignation du corpus scripturaire de l'alchimie méridionale.

¹⁰⁹ *Fayuan zhulin*, vol. 55, chap. 60, « Wangchuan xiejiao », p. 703a.

¹¹⁰ (a) Wang Bao est principalement connu en rapport avec la Clarté supérieure. (b) Zhang Ling, comme nous le verrons, est un alchimiste dans certaines sources et considéré par la Voie du Céleste instructeur comme son fondateur. (c) L'Immortel duc Ge Xuan est surtout associé aux corpus de la Grande clarté et du Joyau sacré. (d) Les expérimentations alchimiques de Tao Hongjing sont bien documentées (voir STRICKMANN, 1979, p. 138-164), mais son œuvre reste l'« invention » du courant de la Clarté supérieure par l'édition des manuscrits éponymes. Voir aussi LAGERWEY, 1981, p. 24-25, n. 2.

¹¹¹ Je n'ai pas réussi à identifier l'ouvrage ainsi intitulé.

¹¹² *Fayuan zhulin*, vol. 55, p. 703a-c.

¹¹³ *Bianzheng lun*, vol. 8, p. 544c (« 凡是道書，除五千文之外，悉皆偷採，安置己典 »).

huangdi 太上玄元皇帝) au Vieux seigneur. Douze ans plus tard, en 678, il élevait le *Daode jing* à la qualité de « livre supérieur » (*shangjing* 上經)¹¹⁴.

Pour finir, on peut citer la réactivation de ces dénonciations dans le *Discours pour discerner le correct* (*Zhenzheng lun* 甄正論) de Xuanyi 玄嶷 (actif vers 684-704), un ancien taoïste converti au bouddhisme peut-être sous la contrainte¹¹⁵. Voici la synthèse que dresse l'auteur afin de démontrer l'antériorité du bouddhisme sur la religion taoïque, dont il rabaisse les livres sacrés au rang d'artéfacts :

漢明帝時，佛法被於中夏。至吳赤烏年，術人葛玄上書吳主孫權，云：「佛法是西域之典。中國先有道教；請弘其法。」始創置一館；此今觀之濫觴也。葛玄又偽造道經，自稱「太極左仙公」；<目>(自)所造經云《仙公請問經》。宋文明等更增其法。造九等齋儀七部科籙，修朝禮上香之文、行道壇纂<服>之式、衣服冠履之制，跪拜折旋之容。行其道者，始斷婚娶禁薰辛。又偽造靈寶等經數千卷。

Du temps de l'empereur Ming de [la dynastie] Han¹¹⁶, la loi de l'Éveillé s'étendit à la Chine. Arrivé à l'ère [de règne] Chiniao (238-251) [du royaume] de Wu, la personne à procédés¹¹⁷ Ge Xuan présenta au dirigeant de Wu, Sun Quan, un rapport disant : « La loi de l'Éveillé, c'est une règle des régions occidentales. Aux pays du milieu, il y eut d'abord l'enseignement de la voie ; veuillez en propager la loi ». On commença l'instauration d'un ermitage ; c'est la source des monastères¹¹⁸ d'aujourd'hui. En outre, Ge Xuan créa de toutes

¹¹⁴ Voir *Jiu Tang shu* 舊唐書 [Documents des Tang, ancienne (version)] (945), par LIU Xu 劉昫 (888-947) et al., « Benji » 本紀 [« Annales principales »], vol. 5, p. 90 ; « Yili » 儀禮 [« Rites et cérémonies »], vol. 24, p. 918.

¹¹⁵ *Zhenzheng lun* (690-694), par XUANYI, T, vol. 52, n° 2112. Pour la date de ce pamphlet et les circonstances de sa production par Du Yi 杜義 (Xuanyi), voir PALUMBO, 1997.

¹¹⁶ Mingdi 明帝 (r. 57-75) : Liu Yang 劉陽 puis Zhuang 莊 (28-75), deuxième souverain de la dynastie Han restaurée. Son célèbre rêve l'aurait déterminé à envoyer une ambassade en Inde, qui aurait ramené en Chine des bonzes et des écrits bouddhiques ; voir MASPERO, 1910.

¹¹⁷ *Shuren* 術人 : détenteur des pratiques ou de savoirs, notamment d'arts mantiques. L'emploi semble ici dépréciatif.

¹¹⁸ À l'origine, *guan* 館 (« ermitage » dans ma traduction) désignait un logis ou un hospice, et *guan* 觀 (« monastère » dans ma traduction), un observatoire. Voir SCHIPPER, 1984.

pièces des livres de la voie et se proclama « Immortel duc de gauche du Grand pôle ¹¹⁹ » ; le livre qu’il fabriqua lui-même ¹²⁰ s’appelle *Livre des questions posées par l’Immortel duc* ¹²¹. Song Wenming et d’autres ajoutèrent encore à cette loi. Ils fabriquèrent neuf sortes de rites de jeûne et sept sections de codes et registres, élaborèrent les textes pour la cérémonie de l’audience et la présentation de l’encens, les modèles pour la pratique de la voie et la parure de l’autel ¹²², le régime des costumes, coiffes et sandales, le protocole de l’adoration à genoux et de la circumambulation. Ceux qui pratiquèrent cette voie commencèrent à cesser de se marier et à interdire [la prise d’aliments] fragrant et âcres. En outre, ils créèrent de toutes pièces plusieurs milliers de volumes de livres du genre du Joyau sacré ¹²³.

Xuanyi accable ensuite Lu Xiujing, coupable à ses yeux d’avoir « égaré » (*huo* 惑) l’empereur Wu 武 (r. 502-549) de la dynastie Liang en ses jeunes années ¹²⁴, et une autre figure que le même souverain tenait en haute estime, Tao Hongjing, qu’il dépeint comme un contempteur du Joyau sacré, taoïste extérieurement, mais bouddhiste de cœur. Puis il critique l’institution du clergé taoïque mixte (*daoshi nüguan* 道士女官) et attribue la pratique chinoise du renoncement au monde (*chujia* 出家) à l’exemple

¹¹⁹ *Taiji zuo xiangong* 太極左仙公 : le titre honorifique, fréquemment attesté, de Ge Xuan.

¹²⁰ Je lis 自 au lieu de 目 (568c).

¹²¹ *Xiangong qingwen jing* 仙公請問經 : on trouve l’ouvrage cité sous ce titre dans le canon taoïque, qui a préservé une version intitulée *Livre du reliquat karmique des conduites passées du Très-haut joyau sacré de la Grotte du céruleen* (voir le chapitre précédent). Il s’agirait du second volume d’un livre en deux volumes, dont le premier correspondrait au manuscrit Stein n° 1351, intitulé *Taiji zuo xiangong qingwen jing shang* 太極左仙公請問經上 [Livre des questions posées par l’Immortel duc de gauche du Grand pôle, (volume) supérieur]. Voir ŌFUCHI, 1974, p. 54-55 ; BOKENKAMP, 1983, p. 484 ; WANG, 2004, p. 105.

¹²² *Tanzuan* 壇纂 : des hampes de bois ornées, disposées des quatre côtés de l’autel. Voir *Yiqie jing yinyi* 一切經音義 [(Glose) phonétique et sémantique sur tous les livres (bouddhiques)] (810), par HUILIN 慧琳 (737-820), T, vol. 54, n° 2128, vol. 97, « *Zhenzheng lun juan xia* » 甄正論卷下 [« Discours pour discerner le correct, volume inférieur »], p. 867a. Une variante omettant le logogramme 服 est indiquée par une note éditoriale (p. 568, n. 50).

¹²³ *Zhenzheng lun*, vol. inférieur, p. 568c.

¹²⁴ Xiao Yan 蕭衍 (464-549), prince de la dynastie Qi du Sud, qui fonda la dynastie Liang. Voir ECCLES, 1989. Sur son attitude ambivalente à l’égard du taoïsme et du bouddhisme, voir STRICKMANN, 1978a. Xiao Yan était âgé de treize ans au moment de la mort de Lu Xiujing.

bouddhique ¹²⁵. Il revient ensuite à la question des livres taoïques :

道經，除〈道〉〈德〉二篇、《西昇》一卷，又有《黃庭內景》之論，自餘諸經，咸是偽修。又有《太平經》一百八十卷，是蜀人于吉所造。此人善避形迹，不甚苦錄佛經；多說帝王理國之法、陰陽生化等事，皆編甲子為其部帙。又太清、上清等經，皆述飛鍊黃白藥石等法。至如《本際》五卷，乃是隋道士劉進喜造，道士李仲卿續成十卷；並模寫佛經、潛偷《罪福》、構架《因果》、參亂佛法。自唐以來，即有益州道士黎興、澧州道士方長，共造《海空經》十卷。道士李榮又造《洗浴經》以對《溫室》。道士劉無待又造《大獻經》以擬《盂蘭盆》；并造《九幽經》將類《罪福報應》。自餘非大部帙，偽者不可勝計。

Les livres de la voie, à l'exception des deux chapitres « Voie » et « Vertu », [du *Livre*] de l'ascension occidentale en un volume ¹²⁶, ainsi que du discours sur le *Paysage intérieur de la Cour jaune* ¹²⁷, tout le reste est entièrement contrefait. En outre, il y a le *Livre de la Grande paix* en cent-quatre-vingt volumes ¹²⁸, qui fut fabriqué par Yu Ji ¹²⁹, ressortissant de Shu. Cette personne excellait à éviter de laisser des traces et ne s'évertua pas à copier des soutras de l'Éveillé ; elle énonça en majorité des méthodes de gestion du pays par le souverain et des affaires du genre de l'engendrement et des transformations du Yin et du Yang,

¹²⁵ *Zhenzheng lun*, vol. inférieur, p. 568c-569b.

¹²⁶ *Xisheng* 西昇 : le *Livre de l'ascension occidentale* (*Xisheng jing* 西昇經), ouvrage taoïque peut-être du quatrième ou cinquième siècle qui alimenta le conflit interconfessionnel et dont subsistent deux éditions canoniques des onzième et douzième siècles. Étude et traduction dans KOHN, 1991. Voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 685-686 (H.-H. Schmidt).

¹²⁷ *Huangting neijing* 黃庭內景 : le *Livre du paysage intérieur de la Cour jaune* (*Huangting neijing jing* 黃庭內景經), un manuel versifié de visualisation de l'intérieur du corps humain. Il pourrait s'agir de la version développée, datant peut-être de la fin du quatrième siècle, d'un *Livre de la Cour jaune* (*Huangting jing* 黃庭經) remontant peut-être au troisième siècle. Voir SCHIPPER, 1975b, p. 2-11 ; MUGITANI, 1982 ; PREGADIO 2008, p. 511-514 (I. Robinet). Traduit dans CARRE, 1999.

¹²⁸ La numérotation des volumes de l'édition canonique du *Livre de la Grande paix* présente des lacunes, mais le manuscrit Stein n° 4226 contient une table des matières complètes d'une version en cent-soixante-dix volumes (ESPESSET, 2007), non cent-quatre-vingt.

¹²⁹ Yu Ji 于吉 : personnage de la fin des Han, sur lequel nous reviendrons brièvement.

et organisa le tout [selon les marqueurs cycliques] Jia-Zi ¹³⁰, pour en faire cet ouvrage. [Il y a] en outre les livres du genre de la Grande clarté et de la Clarté supérieure, qui tous décrivent des méthodes du genre de sublimer et raffiner le jaune et le blanc ¹³¹ et les minéraux [servant] d'ingrédients ¹³². Quant au [*Livre du*] *terme originel* en cinq volumes ¹³³, ce sont les hommes de la voie de [la dynastie] Sui, Liu Jinxi, qui le fabriqua, et Li Zhongqing, qui le supplémenta pour en faire dix volumes ¹³⁴; ensemble, ils recopièrent des soutras de l'Éveillé, plagièrent en cachette [le *Soutra du jugement*] *des péchés et des bénédictions* ¹³⁵ et l'étayèrent sur [le *Soutra des*] *causalités* ¹³⁶, bouleversant la loi de l'Éveillé. Depuis [le début de la dynastie] Tang, il y eut les hommes de la voie Li Xing ¹³⁷, de la province de Yi ¹³⁸, et Fang Chang ¹³⁹, de la province de

¹³⁰ La version médiévale du *Livre de la Grande paix* aurait compté 170 volumes répartis en dix « sections » (*bu* 部) numérotées selon les dix Troncs célestes (*tiangan* 天干), de Jia 甲 (I) à Gui 癸 (X). La formule habituelle est « Jia (I), Yi (II), [etc.] » 甲乙, les deux premiers signes cycliques de la séquence dénaire. La leçon « Jia-Zi » 甲子 (p. 569c), qui désigne le premier binôme de la séquence sexagésimale, est ici erronée.

¹³¹ *Huangbai* 黃白 : l'or et l'argent, c'est-à-dire les procédés alchimiques basés sur les métaux — à l'exception du plomb et du mercure — et non sur les minéraux. Le terme désigne ici l'alchimie. Voir PREGADIO, 2005, p. 173.

¹³² *Yaoshi* 藥石 : considérant que la phrase se réfère à l'alchimie, on attendrait plutôt *shiyao* 石藥, « ingrédients minéraux ».

¹³³ *Benji* 本際 : le *Livre du terme originel* (*Benji jing* 本際經), écrit avant 630, influent du début de la dynastie Tang au milieu du huitième siècle, fragmentaire dans le canon taoïque, en partie reconstitué par un grand nombre de fragments manuscrits. Voir WU, 1960 ; WANG, 2004, p. 193-210 ; SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 520-521 (H.-H. Schmidt).

¹³⁴ Liu Jinxi 劉進喜 et Li Zhongqing 李仲卿 (tous deux vers 560-vers 640) : taoïstes surtout connus pour leur participation aux débats organisés à la capitale au début de la dynastie Tang. Voir WU, 1960, p. 11-14 ; PAN, 2015, p. 305-307.

¹³⁵ *Zuifu* 罪福 : le *Fo shuo jue zuifu jing* 佛說決罪福經 [Soutra du jugement des péchés et des bénédictions énoncé par l'Éveillé], anonyme, T, vol. 85, n° 2868. Ce texte chinois, attesté sous la dynastie Liang, pourrait dater du cinquième ou sixième siècle. Voir SUZUKI, 1998.

¹³⁶ *Yinguo* 因果 : le *Guoqu xianzai yinguo jing* 過去現在因果經 [Soutra des causalités passées et présentes], traduit par l'Indien QIUNABATUOLUO 求那跋陀羅 [Gunabhadra] (394-468), T, vol. 3, n° 189.

¹³⁷ Li Xing 黎興 (nom personnel Yuanxing 元興) : taoïste de Chengdu et contemporain de l'empereur Gaozong, auteur d'un commentaire du *Livre de la voie et de la vertu*, qui participa aux débats avec les bouddhistes. Voir ASSANDRI, 2015, p. 36.

¹³⁸ *Yi zhou* 益州. Son siège administratif, sous la dynastie Tang, était à Chengdu.

¹³⁹ Fang Chang 方長 (nom personnel Huichang 惠長) : taoïste qui participa à un débat avec un bonze en 663, en présence de Gaozong. Voir ASSANDRI, 2015, p. 36 ; PAN, 2015, p. 315-316.

Li ¹⁴⁰, qui fabriquèrent ensemble le *Livre de la mer de la vacuité*, en dix volumes ¹⁴¹. En outre, l'homme de la voie Li Rong ¹⁴² fabriqua le *Livre des ablutions* ¹⁴³ comme pendant au [*Soutra du*] *caldarium* ¹⁴⁴ et l'homme de la voie Liu Wudai ¹⁴⁵, le *Livre de l'offrande majeure* ¹⁴⁶, à l'imitation du [*Soutra du*] *bol de riz* ¹⁴⁷; il fabriqua aussi le *Livre des neuf ténèbres* ¹⁴⁸ par analogie avec [*le Soutra de*] *la rétribution du péché et de la bénédiction* ¹⁴⁹. Le reste, ce

¹⁴⁰ Li *zhou* 澧州. Son siège administratif était situé au Hunan actuel.

¹⁴¹ *Haikong jing* 海空經 : peut-être l'anonyme *Taishang yicheng haikong zhizang jing* 太上一乘海空智藏經 [Livre de l'entrepôt de sagesse de la mer de la vacuité du Très-haut véhicule unique] canonique (CT n° 9). Voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 527-529 (J. Lagerwey).

¹⁴² Li Rong 李榮 (vers 614-671) : taoïste, commentateur du *Livre de la voie et de la vertu* et du *Livre de l'ascension occidentale*, qui participa à des débats en 658, 660 et 663. Voir PREGADIO, 2008, p. 641-643 (L. Kohn) ; ASSANDRI, 2015, p. 34-37 ; PAN, 2015, p. 308-317.

¹⁴³ *Xiyu jing* 洗浴經 : le *Livre des ablutions de la personne et de l'esprit du Très-haut joyau sacré* (*Taishang lingbao xiyu shenxin jing* 太上靈寶洗浴身心經) en un volume, connu par trois manuscrits de Dunhuang (Pelliot chinois n° 2402, Stein n° 3380 et BD n° 14523B). L'attribution à Li Rong n'est pas confirmée. Voir WANG, 2004, p. 132-133.

¹⁴⁴ *Wenshi* 溫室 : le *Fo shuo wenshi xiyu zhongseng jing* 佛說溫室洗浴眾僧經 [Soutra des ablutions de la communauté monastique au caldarium énoncé par l'Éveillé], T, vol. 16, n° 701, présenté comme une traduction du Parthe AN Shigao 安世高 au second siècle. L'étude de ce traducteur par NATTIER, 2008, p. 38-72, ne confirme pas l'attribution.

¹⁴⁵ Liu Wudai 劉無待 : auteur du *Maître Tongguang* (*Tongguang zi* 同光子) en huit volumes, perdu. Voir *Jiu Tang shu*, « Jingji » 經籍 [« Bibliographie »], vol. 47, p. 2030.

¹⁴⁶ *Daxian jing* 大獻經 : probablement le *Taishang dongxuan lingbao sanyuan yujing xuandu daxian jing* 太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經 [Livre de l'offrande majeure de la Métropole céruleenne de la Capitale de jade des Trois primordiaux du Très-haut joyau sacré de la Grotte du céruleen] canonique (CT n° 370), qui pourrait dater du sixième siècle. Voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 251 (J. Lagerwey).

¹⁴⁷ *Yulan pen* 盂蘭盆 : le *Fo shuo yulan pen jing* 佛說盂蘭盆經 [Soutra du bol de riz énoncé par l'Éveillé], T, vol. 16, n° 685, traduit par ZHU Fahu 竺法護 [Dharmarakṣa] (233 ou 239-311). Pour le sens du titre du soutra et l'authenticité du texte, voir KARASHIMA, 2013. Sur Dharmarakṣa et ses traductions, voir BOUCHER, 2006.

¹⁴⁸ *Jiuyou jing* 九幽經 : peut-être le *Taishang jiuzhen miaojie jinlu duming bazui miaojing* 太上九真妙戒金籙度命拔罪妙經 [Très-haut livre merveilleux du registre d'or (pour) le salut et extirper les péchés, (avec) les merveilleux préceptes des neuf véritables] (CT n° 181), qui daterait des Tang. Le titre d'une version manuscrite retrouvée à Dunhuang mentionne bien les « neuf ténèbres » (*jiuyou* 九幽) du monde infernal : *Taishang jiuzhen miaojie jinlu duming jiuyou bazui miaojing* 太上九真妙戒金籙度命九幽拔罪妙經 (Stein n° 957). Voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 543-544 (J. Lagerwey) ; WANG, 2004, p. 140.

¹⁴⁹ *Zuifu baoying* 罪福報應 : le *Fo shuo zuifu baoying jing* 佛說罪福報應經 [Soutra de la rétribution des péchés et de la bénédiction énoncé par l'Éveillé], traduit par QIUNABATUOLUO, T, vol. 17, n° 747.

ne sont pas des ouvrages majeurs, les faux sont indénombrables ¹⁵⁰.

Même si tout historien a raison de se garder de prendre pour argent comptant les données tirées de documents à caractère polémique, on note que les dénonciations gagnent remarquablement en précision pour les périodes les plus récentes, celles chronologiquement les moins éloignées des auteurs. Outre la dynastie concernée, l'ère de règne est parfois indiquée, ainsi que le titre de chaque texte taoïque forgé et de l'ouvrage bouddhique pris pour modèle, et l'identité du ou des faussaires impliqués. La précision de ces données suggère que le clergé bouddhique se montrait vigilant face à la prolifération de cette littérature concurrente prétendument d'origine surhumaine et avait peut-être, au moins à quelques reprises (sauf sous des régimes notoirement antibouddhistes), alerté les autorités civiles. Quel que soit leur degré de véracité — surtout pour ce qui relève des cas les plus anciens —, ces dénonciations se ramènent à nier l'authenticité de la quasi-totalité des corpus scripturaires taoïques, et de la sorte, à nier que le monde surhumain soit à l'origine de leur divulgation aux figures de la religion taoïque et à leurs prédécesseurs culturels. Cette représentation bouddhique de la religion taoïque comme lui ayant massivement emprunté devait avoir un impact durable, puisque c'est celle que l'on retrouvera longtemps sous la plume des observateurs japonais, puis des sinologues.

Bien plus tard, au treizième siècle, sous le régime mongol de la dynastie Yuan, la controverse entre bouddhistes chinois et taoïstes devait être ravivée ¹⁵¹. Deux livres en particulier scandalisaient les premiers : le *Livre de la conversion des barbares*, déjà plusieurs fois condamné, et un ouvrage plus récent, les *Illustrations des quatre-vingt-une transformations* (*Bashiyi hua tu* 八十一化圖) ¹⁵². Les bouddhistes reprirent avec succès les mêmes arguments que leurs prédécesseurs et conduisirent les autorités impériales à décréter l'interdiction de tous les « faux livres » (*wei jing* 偽經) taoïques et leur autodafé le 2 décembre 1281 ¹⁵³.

¹⁵⁰ *Zhenzheng lun*, vol. 1, p. 569c.

¹⁵¹ Voir les divers documents présentés et traduits dans CHAVANNES, 1904, p. 366-404.

¹⁵² Sur cette chronologie des manifestations successives du Vieux maître réactivant le thème de l'origine chinoise du bouddhisme, voir CH'EN, 1945.

¹⁵³ Voir *Bianwei lu* 辯偽錄 [Recueil pour déterminer le faux] (1291), par XIANGMAI 祥邁

Épilogue : religiosité et subversion

Les bouddhistes n'avaient aucune raison de chercher à imaginer de nouvelles justifications rhétoriques. Car, au-delà de leur tactique de démarcation et de réfutation, leur stratégie réactive globale s'inscrivait en fait directement dans la continuité de l'attitude d'officiels que l'on alertait des activités de meneurs charismatiques politico-religieux représentant une menace potentielle pour l'ordre public, ou de revendications de nature politique s'appuyant sur des documents soi-disant d'origine surhumaine¹⁵⁴. Même s'il a souvent été cité, on rappelle l'événement suivant en vertu de sa relative ancienneté, puisqu'il est rapporté par l'historiographie officielle de la dynastie Han antérieure pour le dernier tiers du premier siècle avant notre ère, c'est-à-dire avant la limite inférieure de la période prise en considération dans ce travail :

齊人甘忠可詐造《天官曆包元太平經》十二卷，以言：「漢家逢天地之大終，當更受命於天。天帝使真人赤精子下教我此道。」

Un ressortissant de Qi¹⁵⁵, Gan Zhongke, fabriqua un *Livre de la Grande paix de l'époque contenue dans le comput des célestes offices*, en douze volumes¹⁵⁶, où il disait : « La maison des Han va au-devant d'une fin [d'ère] cosmique majeure et doit à nouveau recevoir le mandat [de souveraineté impériale] du

(actif vers 1265-1291), T, vol. 52, n° 2116, vol. 2, « Qinfeng shengzhi jinduan daoang weijing xiexiang » 欽奉聖旨禁斷道藏偽經下項 [« Liste des faux livres de l'Entrepôt de la voie interdits par le décret impérial respectueusement reçu »] (1281), p. 764a-b. Traduction dans CHAVANNES, 1904, p. 395-403. *Bianwei lu*, vol. 5, « Shengzhi fenhui zhulu wei daoang jing zhi bei » 聖旨焚毀諸路偽道藏經之碑 [« Stèle du décret impérial de destruction par le feu des faux livres de l'Entrepôt de la voie dans tous les districts »] (1284), p. 776a-777b. Sur la circonscription appelée *lu* 路 (« district »), voir HUCKER, 1985, p. 322, entrée n° 3839.

¹⁵⁴ À ce propos, voir ESPESSET, 2014b, notamment p. 400-401.

¹⁵⁵ Qi 齊 : commanderie correspondant à peu près au Shandong actuel.

¹⁵⁶ L'unique indication de longueur consécutive à la mention me semble suggérer un seul titre. Mais, un siècle plus tard, la reprise du passage dans le *Han ji* 漢紀 [Annales des Han] (200), par XUN Yue 荀悅 (148-209), vol. 28, « Qian Han xiao Ai huangdi ji, shang » 前漢孝哀皇帝紀上 [« Annales du filial empereur Ai des Han antérieurs, (volume) supérieur »], p. 492, traite le trisyllabe « 太平經 » comme un titre. Voir ESPESSET, 2010, p. 39-40. Sur Xun Yue et le *Han ji*, voir KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 1751-1756 (D. R. Knechtges).

ciel. Le céleste empereur a fait descendre la Véritable personne maître Essence Rouge ¹⁵⁷ m'en enseigner la voie » ¹⁵⁸.

Malgré la tonalité désapprobatrice du rapport, les critères d'une révélation de type apocalyptique y apparaissent en filigrane. Gan Zhongke, le récipiendaire humain, par ailleurs inconnu, aurait revendiqué un contact avec une Véritable personne, entité surhumaine expressément dépêchée par le céleste empereur (*tiandi* 天帝), la divinité suprême, pour lui divulguer l'imminence d'une rupture majeure de nature cosmique et politique. Les autorités impériales n'acceptèrent pas la véracité de la revendication et l'ouvrage fut en conséquence déclaré être une « fabrication » (*zhazao* 詐造). Incarcéré, Gan Zhongke mourut en détention peu après.

Sous la dynastie Han postérieure émerge un second livre intitulé en référence à la Grande paix, là encore dans des circonstances revendiquées comme surnaturelles. La plus ancienne mention connue semble être le fait de l'historien Pei Songzhi 裴松之 (372-451) dans son commentaire des *Annales des Trois royaumes*, où il cite une source de la première moitié du quatrième siècle, aujourd'hui perdue, la *Forêt des annales* (*Zhilin* 志林) du lettré Yu Xi 虞喜 (281-356) ¹⁵⁹. Nous y retrouvons la figure de Yu Ji, dont le patronyme est aussi écrit 干 (« Gan ») dans les sources qui le mentionnent à partir du quatrième siècle ¹⁶⁰. L'événement rapporté dans l'extrait ci-après date alors de deux siècles :

¹⁵⁷ *Chijing zi* 赤精子 : un immortel, également la quatrième manifestation historique du Vieux maître dans le *Laozi bianhua jing* 老子變化經 [Livre des métamorphoses du Vieux maître], manuscrit Stein n° 2295 (copié en 612), col. 44. Voir KALTENMARK, 1987 [1953], p. 35-42 ; SEIDEL, 1969, p. 66. L'hagiographie taoïque le récupéra ensuite. Voir, par exemple, *Lishi zhenxian tidao tongjian* 歷世真仙體道通鑑 [Miroir général des véritables immortels incarnant la voie à travers les âges] (préface datée de 1294), par ZHAO Daoyi 趙道一, CT n° 296, vol. 2, f. 3a-b.

¹⁵⁸ *Han shu* (92), par BAN Gu 班固 (32-92) et al., vol. 75, « Zhuan » [« Biographies »], p. 3192. Sur Gan Zhongke et la « faction Grande paix » des officiels qui le soutenaient, voir KANDEL, 1979, p. 3-23.

¹⁵⁹ Sur Pei Songzhi et son commentaire, voir KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 710-714 (D. R. Knechtges). Sur Yu Xi, KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 2009-2011 (T. Chang).

¹⁶⁰ Voir l'étude du personnage donnée dans MAEDA, 1985.

初，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上師于吉所得神書於曲陽泉水上，白素朱界，號《太平青領道》，凡百餘卷。

Initialement, du temps de l'empereur Shun ¹⁶¹, Gong Chong ¹⁶² de Langye ¹⁶³ s'était rendu en audience à la cour et avait soumis l'écrit divin que l'instructeur Yu Ji avait obtenu sur l'eau d'une source à Quyang ¹⁶⁴, en soie blanche bordée de vermillon, intitulé *Voie de la conduite claire* ¹⁶⁵ *de la Grande paix*, totalisant plus de cent volumes ¹⁶⁶.

On ne revient sur cet épisode connu que pour noter le manque de spécificité des conditions d'obtention de cet « écrit divin », généralement qualifié de livre « révélé » par les interprètes occidentaux : aucune entité surhumaine n'est mentionnée, aucune expérience religieuse n'est rapportée, et le logogramme *de* 得 (« obtenir » ou peut-être « trouver ») semble bien vague comme marqueur potentiel d'une divulgation.

Plus de trois siècles après les faits, les *Documents des Han postérieurs* (*Hou Han shu* 後漢書), compilés à titre privé par Fan Ye 范曄 (398-445) et achevés en 445 ¹⁶⁷, reviennent sur l'événement en reprenant le contenu de la citation de la *Forêt des annales*. Le passage est inséré suite à la transcription de deux mémoires présentés au trône durant l'été 166, à quelques jours d'intervalle, par un lettré expert en arts mantiques, Xiang Kai 襄楷 (mort après 188). Bien que Xiang Kai ait défendu ce livre comme « étant en conformité avec les livres classiques » (*cantong jingdian* 參同經典),

¹⁶¹ Shundi 順帝 (r. 126-144), de son nom Liu Bao 劉保 (115-144). Voir DE CRESPIGNY, 2007, p. 473-478.

¹⁶² Inconnu par ailleurs, ce personnage est occasionnellement prénommé Song 嵩 dans des reprises ultérieures de l'anecdote.

¹⁶³ Langye (ou Langya) 琅邪 : toponyme qui était situé au Shandong actuel.

¹⁶⁴ Quyang 曲陽 : préfecture qui était localisée au Jiangsu actuel.

¹⁶⁵ Je lis *qing* 青 comme signifiant *qing* 清 (voir plus bas).

¹⁶⁶ *Sanguo zhi*, « Wu shu » 吳書 [« Documents de Wu »], vol. 46, « Sun polu tao ni » 孫破虜討逆 [« Sun, (général) réduisant les ennemis, châtie les rebelles »], p. 1110, commentaire.

¹⁶⁷ Sauf les trente volumes de « monographies » (*zhi* 志), produits par d'autres auteurs ; voir MANSVELT BECK, 1990. Sur Fan Ye et le *Hou Han shu*, voir BIELENSTEIN, 1954, p. 9-20 ; KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 218-222 et 372-379 (D. R. Knechtges).

on constate que cette seconde soumission fut à son tour rejetée¹⁶⁸. Dans l'extrait ci-dessous, l'« écrit divin » compte désormais un nombre défini de volumes et la teneur en est brièvement évoquée en termes négatifs :

初，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師干吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素朱界、青首朱目，號《太平清領書》。其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上「妖、妄、不經」，乃收臧之。

Initialement, du temps de l'empereur Shun, Gong Chong de Langye s'était rendu en audience à la cour et avait soumis l'écrit divin en cent-soixante-dix volumes que son instructeur, Gan Ji, avait obtenu à Quyang sur l'eau d'une source, tous enveloppés de soie blanche bordée de vermillon, aux titres verts et sous-titres vermillon, intitulé *Livre de la conduite claire de la Grande paix*. Sa teneur était spécialisée dans le Yin et le Yang et les cinq agents, mais avec de nombreuses divagations médiumniques. Un mémoire officiel ayant [déclaré le livre] soumis par [Gong] Chong « déviant, illicite et contraire aux livres [classiques] », on l'archiva¹⁶⁹.

Pour l'interprète rétrospectif, les logogrammes *zao* 造 (« fabriquer ») et *wang* 妄 (« illicite »), fréquemment utilisés dans les accusations réciproques des bouddhistes et des taoïstes, fonctionnent comme les marqueurs sémiotiques d'actes répréhensibles. Quant à *yao* 妖, j'ai suggéré ailleurs que l'observateur occidental tend à surinterpréter sa valeur sémantique : cette qualification, dans les sources historiographiques de l'ère médiévale, servait surtout de marqueur sémiotique de toute forme de « déviance » pour justifier rétrospectivement les mesures répressives prises à l'encontre de groupes ou individus ayant potentiellement ou effectivement menacé l'ordre public¹⁷⁰. Ainsi, quand des régimes du Nord et du Sud organisaient des débats entre orateurs des deux religions, les bouddhistes pouvaient citer à l'appui de leurs arguments le corpus aussi

¹⁶⁸ Pour la biographie officielle de Xiang Kai citant les deux mémoires, voir *Hou Han shu*, « Liezhuan », vol. 30 inférieur, p. 1075-1085. Traduit dans DE CRESPIGNY, 1976, p. 21-33. Sur Xiang Kai, voir aussi la notice dans DE CRESPIGNY, 2007, p. 886-887.

¹⁶⁹ *Hou Han shu*, vol. 30 inférieur, p. 1084.

¹⁷⁰ Voir ESPESSET, 2014b, p. 396.

incontestablement « chinois » et officiel dans son usage que l'historiographie. Celui-ci démontrait assez que les groupes et leurs meneurs que les bouddhistes représentaient rétrospectivement comme les prototypes sociaux et culturels de la religion organisée de leurs adversaires, avaient déjà été accusés par les autorités de « déviance » (*yao*) et d'« égarer » (*huo* 惑) le souverain ou le peuple, mais aussi d'être des « rebelles » (*fan* 反) et des auteurs de « troubles » (*luan* 亂) ¹⁷¹.

Ironie de l'Histoire, les bouddhistes eux-mêmes devaient occasionnellement être la cible de cette attention extrême prêtée par le pouvoir au maintien de l'ordre social et son rétablissement brutal en cas d'agitation politique ou d'activisme religieux. En Chine du Nord, durant l'époque de division du territoire impérial, des souverains d'origine ethnique non chinoise, soucieux de démontrer leur acculturation aux grandes familles autochtones, tirèrent prétexte de soulèvements orchestrés par des bouddhistes pour se livrer à des mesures répressives parfois extrêmement violentes ¹⁷².

¹⁷¹ Voir, entres autres exemples, *Poxie lun* 破邪論 [Discours pour réfuter le pernicieux] (622), par FALIN, T, vol. 52, n° 2109, p. 486a-b. Pour un aperçu de ces mouvements religieux, de leurs représentations et du potentiel subversif de leurs activités, voir HENDRISCHKE, 2000 ; ESPESET, 2009a.

¹⁷² Pour une analyse des facteurs responsables des persécutions anti-bouddhiques de 446 et 574-577 en Chine du Nord, voir CH'EN, 1954. PALUMBO (2017) a émis l'hypothèse que la confrontation victorieuse de l'état chinois avec le bouddhisme a permis au modèle impérial de se pérenniser, tout en soulignant que la victoire du christianisme sur l'Empire romain en Occident eut la conséquence inverse.

CHAPITRE IV

Remarques sur intertextualité et stratégies intégratives autour d'un *Soutra du Lotus* taoïisant

Les problèmes d'ordre sémiologique et représentationnel, tels ceux envisagés au chapitre précédent, posés par l'irruption de l'altérité religieuse et la nécessité d'y réagir, trouvent leur traduction textuelle dans la production des textes sacrés et la constitution des corpus scripturaires. On a vu que les bouddhistes accusèrent leurs concurrents taoïstes non seulement d'être des faussaires, mais de piller sans vergogne leurs soutras dans leurs fabrications. J'examine dans ce chapitre quelques extraits d'un tel cas de plagiat, non pour m'en tenir au relevé des parallèles et des différences au niveau textuel, mais pour tenter d'en saisir les implications en termes de délinéation et de stratégie interreligieuse.

Un soutra taoïque de la fin du haut Moyen-Âge

Le *Soutra du Lotus* figure fréquemment parmi les sources bouddhiques dont les bonzes du Moyen-Âge déplorent le pillage par les plagiaires taoïstes¹. Falin rapporte même que Gu Huan, interrogé sur la question, aurait retourné l'accusation et répondu, mettant en cause Kumārajīva et le bonze chinois, auteur et traducteur Sengzhao 僧肇 (384-414), son célèbre disciple² :

¹ Voir notamment *Xiaodao lun*, in *Guang hongming ji*, vol. 9, p. 150c-151a et 152b (traduit dans KOHN, 1995, p. 130-131) ; *Bianzheng lun*, vol. 8, p. 543b-544c.

² Sur lequel voir LIEBENTHAL, 1968 [1948], p. 3-11 ; ROBINSON, 1958/1959.

「靈寶妙經天文大字，出於自然，本非《法華》。乃是羅什妄與僧肇改我道經為《法華》也。」

« Les grands caractères en signes célestes³ des livres merveilleux du Joyau sacré émanent de la spontanéité ; originairement, ils ne sont pas [le *Soutra de la Fleur de la loi*. C'est [Kumā]rajīva qui, illicitement, a changé avec Sengzhao les livres de notre voie en [*Soutra de la Fleur de la loi*]⁴ ».

De fait, un texte du canon taoïque, encore peu étudié, le *Livre de la Fleur de lotus de la merveilleuse loi de la Très-haute voie médiane* (*Taishang zhongdao miaofa lianhua jing* 太上中道妙法蓮華經), en dix volumes, confirme rétrospectivement, au moins en partie, les accusations des bouddhistes⁵. J'ignore si son placement au début du supplément, daté de 1607, du canon taoïque, signifie quelque chose ou n'est que le fruit d'un hasard éditorial. Anonyme et sans date, l'ouvrage ne semble pas être cité ni mentionné ailleurs dans le canon taoïque, le canon bouddhique chinois ou le corpus de l'historiographie officielle. Du moins peut-on affirmer que son existence en tant que livre indépendant est attestée par l'inventaire officiel des œuvres artistiques et littéraires bouddhiques et taoïques dans les collections impériales de l'ère de règne Qianlong 乾隆 (1736-1796)⁶.

Il est évident que l'existence de ce soutra taoïque doit tout au *Soutra du Lotus*. Schipper y a vu un « pastiche populaire », « pauvrement rédigé, avec peu ou pas d'élaboration logique ou narrative » et qui « emprunte superficiellement à son modèle

³ *Tianwen* 天文, terme évoquant autant une textualité céleste que les phénomènes ouraniques (astronomiques et météorologiques) et la science de leur interprétation.

⁴ *Xiaodao lun*, « Tou gai fojing wei daojing zhe », in *Guang hongming ji*, vol. 9, p. 150c. Voir aussi *Bianzheng lun*, vol. 8, « Tou gai fojing wei daojing miu », p. 544c, où le disciple et supposé complice de Kumārajīva est nommé « Senghui » 僧禕 (variante attestée du nom du bonze Sengyi 僧猗, mais actif vers la fin du cinquième siècle, bien après Kumārajīva).

⁵ *Taishang zhongdao miaofa lianhua jing*, CT n° 1432.

⁶ Voir *Bidian zhulin* 秘殿珠林 [Forêt de perles de la salle secrète], compilé sous la direction de ZHANG Zhao 張照 (1691-1745) et al. (1744), vol. 23, « Shouzhu jingdian » 收貯經典 [« Livres classiques en réserve »], f. 20b : « 太上中道妙法蓮華經一本 » (« *Livre de la Fleur de lotus de la merveilleuse loi de la Très-haute voie médiane*, un exemplaire »). Le titre figure en huitième position sur une liste de livres taoïques dont le premier item est un exemplaire du canon (*daozang yi bu* 道藏一部). Sur ce projet impérial de catalogue, achevé en 1744, doté d'un supplément en 1793 puis réédité en 1817, voir BERGER, 2003, p. 63-72.

bouddhique nombre de titres de chapitres, termes et concepts ». Il suggère qu’il s’agit du produit « grossier » d’un procédé d’écriture automatique, mais ne propose aucune date de composition ⁷. Si elle est exacte, cette hypothèse implique que le texte daterait au plus tôt du douzième siècle, époque vers laquelle on considère aujourd’hui que se développa l’écriture médiumnique comme procédé de production scripturaire ⁸. Par contraste, Nomura Yōshō 野村耀昌, dans une étude antérieure dont Schipper semble n’avoir pas eu connaissance, estime que le texte remonte à la vague de production scripturaire taoïque par plagiat de soutras à la fin du haut Moyen-Âge que dénoncent, nous l’avons vu, les sources bouddhiques. Il en date la composition d’entre 490, année de la traduction du douzième « chapitre » (*pin* 品) du *Soutra du Lotus* qui a inspiré en partie le texte taoïque, et 570, année de la traduction du vingt-cinquième, avec lequel le texte taoïque ne présente aucune similitude ⁹. Examinons la validité de cette datation en survolant la chronologie des traductions chinoises de l’original bouddhique.

Composé en Inde au cours du premier siècle avant notre ère, le *Soutra du Lotus blanc de la merveilleuse loi* (*Saddharma pundarīka sūtra*) fut une première fois traduit en chinois en 286, par Zhu Fahu (Dharmarakṣa), sous le titre de *Soutra de la Fleur de la loi correcte* (*Zhengfa hua jing* 正法華經) ¹⁰. Mais c’est surtout avec la traduction de Kumārajīva, datée de 406, sous le titre *Soutra de la Fleur de lotus de la merveilleuse loi* (*Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經) ¹¹, prisée autant pour sa fidélité au texte source que pour sa qualité littéraire, que le soutra conquiert une audience laïque et religieuse, au point de devenir le texte bouddhique le plus populaire du haut Moyen-Âge et, de l’avis

⁷ SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 1245 (K. Schipper): « [This] popular pastiche of the Buddhist Lotus sūtra [...] superficially borrows a number of chapter titles, terms, and concepts from its Buddhist model. [...] [It is poorly] written, with little or no development either in logic or in narrative. [...] [It is probably] the result of crude planchette writing ».

⁸ Voir BOLTZ, 2009. Je remercie Vincent Goossaert de m’avoir signalé cette référence.

⁹ NOMURA, 1970, p. 717. À la façon du *Soutra du Lotus*, qui en comprend vingt-sept (version de Dharmarakṣa) ou vingt-huit (version de Kumārajīva), les dix volumes de la version taoïque sont subdivisés en dix-sept chapitres numérotés ; les sept premiers volumes comptent chacun deux chapitres, les trois derniers un seul.

¹⁰ *Zhengfa hua jing*, trad. ZHU Fahu, T, vol. 9, n° 263. Pour la date de cette traduction, voir BOUCHER, 1996, p. 261-265. Pour la vie du traducteur, ses voyages et activités de traduction, voir TSUKAMOTO, 1985, p. 193-230 ; BOUCHER, 1996, p. 22-43.

¹¹ *Miaofa lianhua jing*, trad. JIUMOLUOSHE 鳩摩羅什 [Kumārajīva], T, vol. 9, n° 262. Pour une traduction française relativement récente, voir ROBERT, 1997.

de Zhiyi 智顛 (538-597), le soutra suprême ¹². La date proposée par Nomura coïncide avec ce pic de popularité médiévale et, de fait, c'est de la version de Kumārajīva que la version taoïque paraît être la plus proche. Même si Zhen Luan au sixième siècle et Falin au septième ne désignent pas nommément un ouvrage intitulé *Livre de la Fleur de lotus de la merveilleuse loi de la Très-haute voie médiane* parmi les écrits taoïques produits par plagiat, on peut imaginer que des versions taoïsantes du soutra circulaient déjà de leur temps, peut-être sous d'autres titres. Mais, comme nous le verrons, le texte taoïque semble également inspiré de la traduction de Jñānagupta (523-600/605) et Dharmagupta (mort en 619), datée de 601 ou 602, intitulée *Soutra de la Fleur de lotus de la merveilleuse loi avec catégories additionnelles* (*Tianpin miaofa lianhua jing* 添品妙法蓮華經) ¹³. Ce parallèle, que n'a pas noté Nomura, suggère que le texte taoïque date au plus tôt du tournant du septième siècle, c'est-à-dire de la seconde moitié de la dynastie Sui — quand le taoïsme était au cœur de l'opposition politique au nouveau régime, lequel avait pris appui sur le bouddhisme, surtout son fondateur Yang Jian 楊堅 (541-604), l'empereur Wen 文 (r. 581-604) — ou du début de la dynastie Tang, quand il devint l'idéologie politico-religieuse dominante. Peut-être n'est-ce pas un hasard si l'on retrouve le titre du chapitre 7, « Jietuo pin » 解脫品, dans un texte du Joyau sacré qui daterait du début des Tang ¹⁴.

Abréviation, acculturation, réécriture

Comme on le constatera dans la première citation ci-après, le texte se compose de deux types de matériau : de la prose discursive et narrative et (sauf aux chapitres 2, 4, 7, 9 et 14) des vers pentamètres et tétramètres. Les passages versifiés sont appelés « hymne », *ji* 偈 (en sanskrit *gāthā*), « louange », *song* 頌 (en sanskrit *geya*) ¹⁵ aux

¹² Voir HURVITZ, 1963, p. 205-214 ; HU, 2014, p. 80-88.

¹³ *Tianpin miaofa lianhua jing*, trad. SHENAJUEDUO 闍那崛多 [Jñānagupta] / DAMOJIDUO 達摩笈多 [Dharmagupta], T, vol. 9, n° 264.

¹⁴ Voir *Wushang neibi zhenzang jing* 無上內祕真藏經 [Livre du véritable entrepôt, secret ésotérique et suprême], CT n° 4, vol. 3, p. 1a. Pour la date de cette source, voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 529-530 (J. Lagerwey).

¹⁵ Sur les rapports entre les termes *gāthā* et *geya* du sanskrit, la transcription *ji* 偈 et la traduction *song* 頌, voir FUKUI, 1994. J'emploie à dessein des traductions distinctes.

chapitres 15 et 16, ou « invocation », *zhou* 咒 (sanskrit *dhāranī*), dans ce dernier. Chaque chapitre est introduit par la formule bouddhique consacrée « à ce moment-là » (*er shi* 爾時) ou la variante « sur ce » (*yu shi* 於是) dans le cas du second chapitre. Le principal orateur porte le titre, dérivé de Vénéré du monde (*shizun* 世尊), l'une des dix épithètes du Bouddha, de Céleste vénérable du primordial commencement (*yuanshi tianzun*). À la différence du Bouddha, le Céleste vénérable n'est pas l'énonciateur de discours en langage humain, mais le « canalisateur » de textes cosmiques qui existent indépendamment de lui¹⁶. Il est la divinité suprême qui interagit avec une assemblée d'êtres célestes en une série de scénettes reprenant le « format » de la littérature bouddhique. Tous les protagonistes de ces scénettes étant eux-mêmes partie prenante du monde surhumain, nous n'avons pas affaire à une divulgation épistémique divine au monde humain. Comme dans la littérature bouddhique, la divulgation intervient moins dans la trame narrative du texte que dans l'acte de sa lecture ou de son audition.

Le texte n'explique pas l'expression « Très-haute voie médiane » (*taishang zhongdao* 太上中道) du titre. Traduction du sanskrit *madhyamā*, *zhongdao* 中道 désigne, dans le bouddhisme, la « voie médiane » entre les pratiques extrêmes ou des positions antagonistes, entre matérialisme et idéalisme, existence et non-existence¹⁷. Le terme *taishang* 太上 semble avoir pour unique raison d'être de donner au titre une autorité et une connotation taoïques. La « merveilleuse loi » (*miaofa* 妙法), c'est le « véhicule majeur », *dasheng* 大乘 (en sanskrit *mahāyāna*), ainsi que le rapporte le troisième chapitre du texte et le plus court, « Voie majeure des immortels » (« Zhuxian dadao » 諸仙大道), dont voici une traduction :

爾時 | 諸仙大道及諸仙眾，「吾於往時求《法華經》，即心無倦；於諸天中，常持大道，求其逍遙，心不退散。時有仙人來白我言：『我有大乘，名曰《妙法蓮華經》。若不遺我，當為宣說。』」諸仙大道，聞言

¹⁶ Voir, sur ce point, WANG, 2010, p. 776-781.

¹⁷ La notion de « voie médiane » a donné son nom à l'une des quatre écoles du bouddhisme indien, l'école du *madhyamaka* (en chinois *zhongguan* 中觀). Celle-ci remonterait à Nāgārjuna (vers 150-250), dont l'ouvrage *Mūlamadhyamakakārikā* [Stances de la voie du milieu par excellence] fut traduit en chinois en 409 par Kumārajīva sous le titre de *Zhonglun* 中論 [Discours sur le milieu] (T, vol. 30, n° 1564). Voir ROBINSON, 1967.

歡喜。輕毀之苦，乃至一切諸苦，皆從所報，種種因緣，無有差殊。是時 | 大道即說偈曰：

「所作業因在，非為十種多 | 報來如風疾，勸莫向中過。」

À ce moment-là | « Voie majeure des immortels, ainsi qu'assemblées d'immortels, dans les temps anciens, je recherchais le *Livre de la fleur de la loi*, sans me relâcher mentalement ; au milieu des cieux, [je] préservais la voie majeure constamment et en recherchais la liberté, sans reculer ni me disperser en esprit. À cet instant, vint une immortelle personne qui me déclara : “J’ai le véhicule majeur, dénommé *Livre de la Fleur de lotus de la merveilleuse loi*. Si [vous] ne me délaissez pas, je vais le prêcher”. » La voie majeure des immortels entendit ces paroles et se réjouit. Les souffrances négligeables¹⁸, et même la totalité des souffrances, sont toutes la rétribution de causes et de conditions de toutes sortes, sans qu’il y ait d’erreur. À ce moment | La voie majeure énonça alors un hymne disant :

« Ce qui fait que les causes karmiques existent | N’est pas de plus de dix sortes | La rétribution vient comme un vent violent | Et exhorte à ce que nul ne tende à commettre de faute »¹⁹.

Faut-il interpréter l’intervention d’une « immortelle personne » (*xianren*) dans ce passage comme l’écho lointain de l’expérience religieuse du contact surhumain et de la divulgation épistémique dans les sources du haut Moyen-Âge ? Peut-être pas, car il s’agit là d’une reprise, sous une forme abrégée et dans une phraséologie aménagée, de l’ouverture du douzième chapitre du *Soutra du Lotus*, « Devadatta » (« Tipodaduo » 提婆達多), dans la traduction de Kumārajīva, comme l’a montré Nomura²⁰. Relire le

¹⁸ *Qinghui* 輕毀 (en sanskrit *ākrośa*). En contexte bouddhique, ce terme signifie « mépriser, calomnier, minimiser », mais il paraît ici employé dans le sens de « négligeable, infime ».

¹⁹ *Taishang zhongdao miaofa lianhua jing*, vol. 2, chap. 3 « Zhuxian dadao », f. 1a-b. Pour la ponctuation du texte, on peut se référer aux versions établies par Kamata Shigeo 鎌田茂雄 (1927-2001) dans KAMATA, 1986, p. 435-452, et par Zhang Zikai 张子开 pour le *Zhonghua daoang*, vol. 5, p. 59a-75b.

²⁰ Voir la juxtaposition des deux textes dans NOMURA, 1970, p. 703-704. « Devadatta » est le nom du cousin et rival de Siddhārta Gautama, qui tenta plusieurs fois à sa vie et créa le premier schisme dans l’histoire du bouddhisme en fondant son propre groupe, partisan d’une ascèse plus stricte. Voir BUSWELL, 2004, p. 214-215 (M. Deeg).

paragraphe original permet de mesurer l'étendue des ajustements lexicaux et coupes textuelles opérés par les auteurs de la version taoïque, tout en la clarifiant :

爾時，佛告諸菩薩及天人四眾：「吾於過去無量劫中，求《法華經》，無有懈倦；於多劫中，常作國王，發願求於無上菩提，心不退轉。為欲滿足六波羅蜜，勤行布施，心無吝惜，象，馬，七珍，國城、妻子，奴婢，僕從，頭目、髓、腦，身肉、手、足，不惜軀命。時世人民壽命無量。為於法故，捐捨國位，委政太子，擊鼓宣令四方求法：『誰能為我說大乘者，吾當終身供給走使。』時有仙人來白王言：『我有大乘，名《妙法華經》；若不違我，當為宣說。』王聞仙言，歡喜踊躍，即隨仙人，供給所須：採菓、汲水、拾薪、設食，乃至以身而為床座，身心無倦。于時奉事，經於千歲。為於法故，精勤給侍，令無所乏。」爾時，世尊欲重宣此義，而說偈言：[...]

À ce moment-là, l'Éveillé déclara aux êtres de l'éveil ainsi qu'aux célestes²¹ et êtres humains des quatre assemblées²² : « Au cours d'incommensurables éons passés, je recherchais le *Livre de la fleur de la loi*, sans me laisser gagner par la lassitude ; au cours de nombreux éons, je tins constamment le rôle d'un roi qui avait fait le vœu de rechercher l'éveil suprême²³, sans reculer ni se renier en esprit. Afin de satisfaire les six perfections²⁴, il pratiquait le don avec zèle et n'était jamais avare d'éléphants et de chevaux, des sept raretés²⁵, de cités du royaume, d'épouses et d'enfants, de servantes et de serviteurs, des yeux, de la moelle épinière et du cerveau de sa tête, de la chair, des bras et des jambes de

²¹ *Tian* 天 (en sanskrit *deva*, entre autres termes) : ici, les « [êtres] célestes », c'est-à-dire les dieux.

²² *Sizhong* 四眾 : quatre groupes d'auditeurs du *Soutra du Lotus* interagissant différemment avec l'orateur. Mais le terme peut également désigner les bonzes, les nonnes et les bouddhistes laïcs des deux sexes.

²³ *Wushang puti* 無上菩提 (en sanskrit *mahā-bodhi*) : le degré le plus élevé de l'éveil.

²⁴ *Liu poluomi* 六波羅蜜 : charité (*bushi* 布施, en sanskrit *dāna*), observance des préceptes (*chijie* 持戒, *śīla*), patience (*renru* 忍辱, *ksānti*), assiduité (*jingjin* 精進, *vīrya*), recueillement (*chanding* 禪定, *dhyāna*) et sagesse (*zhahui* 智慧, *prajñā*).

²⁵ *Qizhen* 七珍 (en sanskrit *hiranya*) : pierres et métaux précieux dont l'inventaire varie selon les sources.

sa personne — il ne regrettait pas le sacrifice de sa vie. En cet âge, le mandat de longévité des humains était incommensurable. Par égard pour la loi, il renonça au trône et confia le gouvernement au prince héritier, [fit] battre le tambour et proclamer l'ordre aux quatre secteurs de rechercher la loi : “Celui qui sera capable d'énoncer à mon intention le véhicule majeur, jusqu'à la fin de ma vie je lui offrirai mes services.” À cet instant, vint une immortelle personne qui déclara au roi ²⁶ : “J'ai le véhicule majeur, du nom de *Livre de la Fleur de la merveilleuse loi*. Si [vous] ne me désobéissez pas, je vais le prêcher.” Le roi, entendant les paroles de l'immortelle personne, sauta de joie, la suivit et lui fournit le nécessaire, cueillant des fruits, puisant de l'eau, ramassant le bois, préparant la nourriture et faisant même de sa personne une couche ou un siège, sans fatigue physique ou mentale. Il servit ainsi respectueusement [l'immortel] pendant mille années. Par égard pour la loi, il lui offrit ses services en faisant du zèle, s'assurant que rien ne lui manquât ». À ce moment-là, le Vénéré du monde, souhaitant réitérer la signification de ceci, énonça un hymne disant : [...] ²⁷.

On comprend qu'au début du chapitre taoïque, « voie majeure des immortels, ainsi qu'assemblées d'immortels » indique l'assistance à laquelle s'adresse l'orateur et qu'il manque à la fois la mention de l'orateur et un verbe d'énonciation. L'abondance de détails (226 logogrammes, quand l'adaptation taoïque n'en compte que 103) permet d'étoffer le récit bouddhique autant que de captiver les auditeurs, mais surtout de lui donner un sens : l'immortel se manifeste après la proclamation royale, alors que, dans la version taoïque, son intervention semble n'avoir aucune cause précise. L'interprète occidental notera en passant que la quête de la loi est spatiale et temporelle dans le texte taoïque (« dans les temps anciens », « au milieu des cieux »), mais uniquement temporelle dans le soutra bouddhique (« au cours d'incommensurables éons passés », « au cours de nombreux éons »).

²⁶ Ici intervient dans le texte chinois le changement de personne grammaticale, de la première (*wu* 吾, « je ») au début du passage à la troisième (*wang* 王, « le roi ») à partir de ce point et jusqu'à l'intervention du Vénéré du monde.

²⁷ *Miaofa lianhua jing*, vol. 4, chap. 12, « Miaofa lianhua jing Tipodaduo » 妙法蓮華經提婆達多, p. 34b-c. Comparer la traduction dans ROBERT, 1997, p. 235-236. On omet ici l'hymne suivant le passage, qui, conventionnellement, en constitue la reprise versifiée.

Semblablement, comme l’a montré Nomura encore, les deux premiers chapitres taoïques, « Primordial commencement et Canopée majeure » (« Yuanshi daluo » 元始大羅) et « Immensurable transformation » (« Daguang hua » 大廣化), ont été modelés sur les chapitres 11, « Vision du stoupa aux trésors » (« Jian baota » 見寶塔), et 12, « Devadatta », de la traduction de Kumārajīva²⁸. Mais on peut multiplier les parallèles textuels. Le chapitre 15, le plus long, « Apparence des choses universelles » (« Tiandi wuxiang » 天地物像), qui traite de cosmographie, d’astronomie, de géographie, de météorologie, d’anthropologie et de calendrier, est basé sur un chapitre apocryphe du *Soutra du Lotus* datant du tournant du sixième siècle et intitulé « Mesurer l’univers » (« Duliang tiandi » 度量天地)²⁹. Quant au chapitre 16, « Allégorie pénétrant la véritable vacuité » (« Yu da zhenkong » 諭達真空), il s’agit à l’évidence d’une reprise — abrégée et aménagée — de la dernière partie du chapitre 5, « Parole des herbes médicinales » (« Yaocao yu » 藥草喻), dans la traduction de Jñānagupta et Dharmagupta. À titre d’illustration, on cite ci-dessous deux séries parallèles d’extraits de l’ouverture de l’hymne pentasyllabe qui conclut le chapitre dans les deux versions, en commençant par la version bouddhique :

譬如日月光，平等照三千 | 於善及於惡，而光無增減 | 如來智慧光，平等如日月 | 教化諸眾生，無增亦無減 | [...] | 若能覺諸法，說名正遍知 | 如有生盲者，不見日月星 | 彼便如是言，無有諸色類 | 大醫於生盲，為其入慈愍 | 往詣雪山已，上下及傍行 | 求得於良藥，順入色味處 | 如是等四種，和合而療治 [...]

Comparable au soleil et à la lune dont la brillance éclaire à égalité les trois chiliocosmes³⁰ | Brillant, invariables, sur le bien comme le mal | La sapience

²⁸ Voir la juxtaposition des textes dans NOMURA, 1970, p. 698-703.

²⁹ Comme l’a remarqué FANG, 1997, p. 227-228. Le texte de ce supplément est connu grâce à une dizaine de manuscrits fragmentaires de Dunhuang à la Bibliothèque nationale de Chine (Zhongguo guojia tushuguan 中国国家图书馆, Pékin) et un à la British Library (Londres), Stein n° 1298, transcrit dans le canon bouddhique japonais, vol. 85, n° 2872, sous le titre *Miaofa lianhua jing duliang tiandi pin di ershijiu* 妙法蓮華經度量天地品第二十九 [Soutra de la Fleur de lotus de la merveilleuse loi, vingt-neuvième catégorie : mesurer l’univers].

³⁰ *Sanqian* 三千 : abréviation de *sanqian daqian shijie* 三千大千世界 (en sanskrit *trisāhasra-mahāsāhasralokadhātu*), les trois milliards de mondes constituant l’univers du Bouddha.

de l’Ainsi-venu brille, égalitaire, comme le soleil et la lune | Convertissant les êtres vivants invariablement | [...] ³¹ | Si l’on est capable de s’éveiller [à la réalité] des phénomènes, on sera nommé correct omniscient | Comme l’aveugle de naissance pour qui, ne voyant pas le soleil, la lune et les étoiles | Il est expédient de dire que les catégories du perceptible n’existent pas | Le médecin majeur prend l’aveugle en compassion | Et, se rendant en Himalaya, le parcourt de haut en bas et de tout côté | Cherchant à obtenir de bons remèdes à appliquer adéquatement sur les organes de la perception | De cette sorte, les [remèdes de] quatre espèces ³², harmonieusement joints, guérissent [...] ³³.

Voici le passage correspondant dans la version taoïque :

日月二光照，平等映無偏 | 譬如一惠星，光明如日月 | [...] | 善惡隨所有，報對諸苦樂 | 若有各諸法，是名坐變志 | 如有生盲者，不見日月星 | 復作如是言，無有諸色類 | 既得於良藥，煩消知色味 | 如是等四種，和合而療治 [...]

Les deux brillances du soleil et de la lune éclairent et resplendissent à égalité, impartiales | Comparables à l’étoile de l’unique sagesse, dont la luminosité est comme le soleil et la lune | [...] Le bien et le mal suivent tout ce qu’il advient, donnant en rétribution la peine et la joie | Si chacun des phénomènes advient, ceci se nomme encourir une volonté variable | Comme l’aveugle de naissance qui, ne voyant pas le soleil, la lune et les étoiles | Ne fait que répéter que les catégories du perceptible n’existent pas | Ayant obtenu de bons remèdes, l’affliction disparaît et il connaît les perceptions | De cette sorte, les [remèdes de] quatre espèces, harmonieusement joints, guérissent [...] ³⁴.

³¹ L’ellipse correspond notamment à la parabole du potier (*washi* 瓦師), qui façonne avec la même argile des contenants destinés à toutes sortes d’usages différents. Voir *Tianpin miaofa lianhua jing*, vol. 3, chap. 5, « Yaocao yu », p. 154b-c.

³² *Sizhong* 四種 : quatre remèdes allégoriques guérissant quatre maladies d’origine karmique dans la « Parabole des herbes médicinales ». Ibid., p. 153b-c.

³³ Ibid., p. 154b-c.

³⁴ *Taishang zhongdao miaofa lianhua jing*, vol. 9, chap. 16 « Yu da zhenkong », f. 4a-b.

En fait, le texte taoïque dans son ensemble est constellé de termes, de notions et de noms d'origine indienne ou bouddhique. On s'en tiendra ici à deux exemples. « Conduite conforme » (« Shunxing » 順行), le chapitre 4, énumère « dix [conduites] non bienfaisantes » (*shi bushan* 十不善) qui s'opposent aux « dix [conduites] bienfaisantes » (*shishan* 十善) évoquées au chapitre 11 ³⁵ :

「爾時，阿斯仙人勸令我故，得無礙慧；示我願故，使之一切群迷眾生，斷其貪愛，除其煩惱。邪淫妄語、惡口兩舌、嗔嫉憎怒、毀辱殺生、誹謗罵詈、偷盜欺凌、謀恨奸詐，積成愆尤。十不善法，常行如是，地獄如箭，天堂莫近。」

« À ce moment-là, l'immortelle personne Asita ³⁶ m'exhorta dans mon intention d'obtenir la sagesse sans obstacles et de montrer l'intention de mon vœu de faire cesser la convoitise de tous les êtres vivants [en proie à] des multitudes d'illusions et d'en dissiper les afflictions. Luxure et mensonge, médisance et double langage, jalousie et méchanceté, dénigrement et meurtre, calomnie et insulte, vol et oppression, rancune et fourberie, s'accumulent en transgressions. Constamment se conduire selon ces dix modes non bienfaisants [condamne les êtres vivants] avec vélocité aux prisons chthoniennes ³⁷ et des palais célestes ³⁸ à ne jamais approcher » ³⁹.

³⁵ Ibid., vol. 6, chap. 11, « Baoying » 報應 [« Rétribution »], f. 1a.

³⁶ *Asi xianren* 阿斯仙人 : variante de *Asi xian* 阿私仙 (en sanskrit *Asita rsi*) qui désigne, dans la version bouddhique du soutra, l'immortel répondant à l'appel du roi dans la reprise versifiée de l'extrait cité plus haut. Voir *Miaofa lianhua jing*, vol. 4, chap. 12, « *Miaofa lianhua jing* Tipodaduo », p. 34c. Asita est aussi le nom du sage qui, à la naissance de Siddhārta Gautama, identifia sur le corps du nourrisson les marques physiques d'un futur grand monarque ou d'un Éveillé ; voir IRONS, 2008, p. 29.

³⁷ *Diyu* 地獄 (sanskrit *nārahā*) : le cloaque infernal bouddhique, où les pécheurs endurent toute une gamme de supplices.

³⁸ *Tiantang* 天堂 (sanskrit *devasabhā*) : la sphère paradisiaque où renaissent les êtres bienfaisants.

³⁹ *Taishang zhongdao miaofa lianhua jing*, vol. 2, chap. 4, « Shunxing », f. 1b.

Or, ces dix « modes » (*fa* 法) de conduite non bienfaisante correspondent en quasi-totalité à la typologie bouddhique analogue ⁴⁰, même si le nombre « dix » paraît ne pas devoir être compris comme ayant une valeur numérique dans l'inventaire taoïque : selon la ponctuation adoptée, les vingt-huit logogrammes peuvent constituer sept quatrains ou quatorze dissyllabes, plus difficilement dix énoncés.

Un aréopage divin cosmopolite

Second exemple : « Investigation des bons et funestes présages » (« Guangjiu zaixiang » 廣究災祥), le dernier chapitre, met en présence des êtres divins d'origine chinoise, indienne, bouddhique ou taoïque :

爾時 | 元始天尊，在七寶林中，演說諸大妙法。時有太極真人、太玄真人、普法真人、太乙真人、定光真人、妙光真人、寶積真人、普德真人、妙行真人、玄一真人、惠命真人、救苦真人、溥度真人、普平真人、溥濟真人、自在真人、普觀真人、溥心真人、太虛真人、太力真人、東方提頭賴吒天王、南方毗留勒叉天王、西方毗樓博叉天王、北方毗沙門天王、轉輪聖王、四海龍王、須彌山王、諸天神王、大風神王、大火神王、大<上>(日)神王、大雲神王、大雷神王、大電神王、大力神王、大月神王、大星神王、小星神王、小日神王、小月神王、飛天神王、宮殿神王、觀廟神王、社稷神王，各與眷屬，無鞅數眾，悉皆來集。

À ce moment-là | Le Céleste vénérable du primordial commencement, dans la Forêt des sept trésors ⁴¹, prêchait les merveilleuses lois majeures. À cet instant il y eut la Véritable personne du Grand pôle, la Véritable personne du Grand céruléen, la Véritable personne de l'universelle loi, la Véritable personne de la

⁴⁰ Les quatre premiers termes (*xieyin* 邪淫, *wangyu* 妄語, *ekou* 惡口 et *liangshe* 兩舌), le huitième (*shasheng* 殺生) et le onzième (*toudao* 偷盜) de la série reprennent la typologie bouddhique. Le cinquième terme (*chenji* 嗔嫉) et le sixième (*zengnu* 憎怒) recourent le terme bouddhique *chenhui* 嗔恚 (en sanskrit *rosaka*), donné par les dictionnaires comme équivalent à *nu* 怒. Seul le treizième terme (*mouhen* 謀恨) n'est pas attesté dans le canon bouddhique.

⁴¹ *Qibao* (en sanskrit *saptaratna*) *lin* 七寶林 : un lieu paradisiaque.

Grande unité⁴², la Véritable personne à l'invariable brillance, la Véritable personne à la merveilleuse brillance, la Véritable personne des trésors accumulés, la Véritable personne à l'universelle vertu, la Véritable personne à la merveilleuse conduite⁴³, la Véritable personne de la céruléenne unité, la Véritable personne du mandat de sagesse, la Véritable personne secourant la souffrance, la Véritable personne du salut généralisé, la Véritable personne de l'universelle paix, la Véritable personne du sauvetage généralisé, la Véritable personne autonome, la Véritable personne de l'universelle contemplation, la Véritable personne de l'esprit généralisé, la Véritable personne du Grand vide, la Véritable personne de la grande force⁴⁴, les Célestes rois Dhrtarāstra du secteur est, Virūdhaka du secteur sud, Virūpākṣa du secteur ouest et Vaiśravaṇa du secteur nord⁴⁵, le Saint roi tournant la roue⁴⁶, les Rois dragons⁴⁷ des quatre mers, l'Alpestre roi Sumeru⁴⁸, les Divins rois⁴⁹ des cieux, le Divin roi du vent

⁴² *Taiyi zhenren* 太乙真人 : sur le Grand un, ancienne divinité cosmique ou stellaire chinoise, voir LI, 1995-1996 ; ALLAN, 2003.

⁴³ Une « Véritable personne à l'universelle vertu et à la merveilleuse conduite » (*pude miaoxing zhenren* 普德妙行真人) est nommée au vol. 8, chap. 15, « Tiandi wuxiang », f. 1a. Pour *miaoxing zhenren* 妙行真人, voir vol. 4, chap. 8, « Jiaoliang » 教量 [« Jugement (par l'enseignement) »], f. 2b ; vol. 5, chap. 10, « Qunhua » 群化 [« Conversion de masse »], f. 2a ; vol. 8, chap. 15, « Tiandi wuxiang », f. 8a et 12a.

⁴⁴ Certains de ces titres sont attestés comme épithètes de *bodhisattva* : « invariable brillance », *dingguang* 定光 (en sanskrit *dīpamkara*) ; « merveilleuse conduite », *miaoxing* 妙行 (*sucarita*) ; « trésors accumulés », *baoji* 寶積 (*ratnakūta*) ; « mandat de sagesse », *huiming* 惠命 ou 慧命 (*prajñājīva*) ; « salut généralisé », *pudu* 溥度 ou 普度 (*samtārana*) ; « sauvetage généralisé », *puji* 溥濟 ou 普濟 (*pramocana*) ; « autonome », *zizai* 自在 (*īśvara*) ; « universelle contemplation », *puguan* 普觀 (*ālokita*). *Jiuku* 救苦 (« secourant la souffrance ») est une épithète d'Avalokiteśvara (Guanyin 觀音 ou Guanshiyin 觀世音). « Grand vide » (*taixu* 太虛) renvoie peut-être à *xukong* 虛空 (*ākāśa*) et « grande force » (*taili* 太力), peut-être à *dali* 大力 (*vaśitāprāptāh*).

⁴⁵ Titoulaizha 提頭賴吒, Piliulecha 毗留勒叉, Piloubocha 毗樓博叉 et Pishamen 毗沙門, transcriptions des noms des quatre « Célestes rois » (*tianwang* 天王, en sanskrit *mahārāja*) d'origine indienne, déjà nommés au vol. 8, chap. 15, « Tiandi wuxiang », f. 2b-3b.

⁴⁶ *Zhuanlun shengwang* 轉輪聖王 (en sanskrit *rājā cakravartī*) : le Roi tournant la roue.

⁴⁷ *Longwang* 龍王 (en sanskrit *nāgarāja*) : divinités tutélaires dans la mythologie indienne, notamment des lacs, des rivières et des mers.

⁴⁸ *Xumi shan wang* 須彌山王 : le plus élevé de tous les monts, donc leur souverain.

⁴⁹ *Shenwang* 神王, en sanskrit *devarāja*.

majeur, le Divin roi du feu majeur⁵⁰, les Divins rois des soleils majeurs⁵¹, le Divin roi des nuages majeurs, le Divin roi du tonnerre majeur, le Divin roi de la foudre majeure, le Divin roi de la force majeure⁵², les Divins rois des lunes majeures, les Divins rois des astres majeurs, les Divins rois des astres mineurs, les Divins rois des soleils mineurs, les Divins rois des lunes mineures, les Divins rois des célestes volants, les Divins rois des ensembles palatiaux⁵³, les Divins rois des édifices religieux et les Divins rois du sol et du millet⁵⁴, chacun avec sa suite, innombrable assemblée, qui tous ensemble vinrent se réunir⁵⁵.

Peut-être faut-il comprendre la présence de la « Véritable personne du Grand pôle » en tête de cortège comme un rappel de la transmission des textes du Joyau sacré par Xu Laile à l'Immortel duc, Ge Xuan. Quoiqu'il en soit, pas une seule instance humaine ne figure dans cet aréopage cosmopolite : les Rois — « célestes », « saint », « dragons », « alpestre » ou « divins » — symbolisent la souveraineté surhumaine et les Véritables personnes, une ontologie émancipée de la condition mortelle. Ici, nulle expérience religieuse de la révélation : conformément au « format » scripturaire et missionnaire bouddhique, c'est au sermon d'un orateur surhumain face à une audience surhumaine que nous assistons, en quelque sorte à une transposition transcendante des conditions classiques de l'enseignement en Chine ancienne, que les séances dirigées par l'instructeur de la Grande paix avaient déjà réactualisées en leur conférant une

⁵⁰ *Dafeng* 大風 (en sanskrit *mahāmāruta*) : dans la cosmologie bouddhique, l'atmosphère qui supporte la terre. Voir vol. 8, chap. 15, « Tiandi wuxiang », f. 2a (« 下有無極大風載其大地 »). *Dahuo* 大火 : Antarès (*α Scorpii*) en astronomie chinoise, mais peut-être faut-il plutôt lire *huoda* 火大, l'élément feu de la cosmologie bouddhique.

⁵¹ Je lis 大日 au lieu de 大上 (f. 1b). Le texte mentionne ailleurs « les soleils et les lunes » (*zhu riyue* 諸日月) mais n'énumère ici que *dayue* 大月, *xiaori* 小日 et *xiaoyue* 小月. La leçon originale pourrait signifier : « grandissime divin roi ».

⁵² *Dali shenwang* 大力神王 : peut-être un écho du Roi à la force majeure, *dali wang* 大力王 (l'Éveillé du clan Śākya), dont la générosité fut mise à l'épreuve par Indra (Devadatta).

⁵³ *Gongdian shenwang* 宮殿神王. Le texte nomme « incommensurables ensembles palatiaux aux sept trésors » (*wuliang qibao gongdian* 無量七寶宮殿) les demeures des Célestes rois et du Saint roi tournant la roue (vol. 8, chap. 15, « Tiandi wuxiang », f. 2b-3b).

⁵⁴ *Sheji* 社稷. Sur ces anciens cultes chinois du « dieu du sol » et du « dieu des céréales » (ou « des moissons »), voir CHAVANNES, 1910, p. 437-526.

⁵⁵ *Taishang zhongdao miaofa lianhua jing*, vol. 10, chap. 17, « Guangjiu zaixiang », f. 1a-b.

fonction nouvelle de propagation religieuse.

Là où les bouddhistes chinois ne voient que le plagiat éhonté de l'un de leurs soutras fondamentaux, les taoïstes proposent une relecture chinoise, que d'aucuns jugeront sans doute moins profonde que l'original, mais qui ne semble pas devoir se réduire qu'à une appropriation malveillante, un laborieux effort de synthèse ou l'effet d'une influence subie avec plus ou moins de passivité. Ni « conquête » bouddhique de la Chine, fût-elle métaphorique ou le résultat d'une stratégie soigneusement planifiée, ni « sinisation » unilatérale du bouddhisme, ni témoignage écrit d'un « nationalisme Han », ce *Soutra du Lotus* taoïque, quelle que soit sa date, me semble plutôt illustrer un processus complexe d'acculturation, œcuménique en un sens, mais intégratif avant tout et, j'y reviendrai dans la conclusion de cet essai, holistique. Mais l'exemple de ce « soutra taoïque » ne constitue nullement un cas isolé. Bumbacher a montré comment, avant la vague de production des textes du Joyau sacré, les *Déclarations des Véritables* (*Zhen'gao*) ont intégré dans les divulgations nocturnes reçues des Véritables par Yang Xi le contenu textuel du *Soutra des quarante-deux sections* (*Sishi'er zhang jing*)⁵⁶. Au tournant du vingt et unième siècle, à l'autre extrémité du continuum historique et dans un contexte socioreligieux certes bien différent, des textes « œcuméniques » produits par écriture médiumnique dans un réseau de temples de la religion populaire à Taïwan intègrent le culte de la divinité bouddhique Guanyin comme une étape dévotionnelle à « transcender » pour atteindre la voie⁵⁷.

Épilogue : stratégies de contournement et d'acceptation

Pour exister dans le paysage religieux chinois sans être cantonnés aux confins barbares situés à sa marge, les partisans de la « voie bouddhique » devaient, ce qui leur était impossible, accepter de devenir partie prenante de cette « voie » chinoise aussi unique que le principe impérial lui-même, au risque que leur religion soit réduite à n'en être qu'une composante mineure parmi d'autres ou n'y disparaisse tout à fait. D'où le développement de stratégies de contournement et d'acceptation visant à « être chinois » sans pour autant « devenir taoïste », notamment en servant les intérêts de

⁵⁶ Voir BUMBACHER, 2006.

⁵⁷ Voir CLART, 2009, p. 103-105.

quelque personnage influent. Considérons l'exemple suivant, tiré des *Documents des Song* (*Song shu* 宋書), somme historiographique de la dynastie des Song 宋 (420-479)⁵⁸, dont la compilation couvrit plusieurs années avant d'être achevée, pour la partie principale, en 488, par un groupe sous la direction de l'officiel, historien et homme de lettres Shen Yue 沈約 (441-513), commissionné par l'empereur l'année précédente⁵⁹. L'anecdote nous rappellera aussi que les sources médiévales chinoises regorgent de relations d'expériences bouddhiques à caractère surnaturel, en dépit de certains discours médiatiques ou bouddhiques actuels représentant le bouddhisme comme une « philosophie » fondée sur un degré ultime de conscience de soi plutôt qu'une « religion »⁶⁰.

Sur son lit de mort, le bonze Facheng 法稱 confie à un disciple que l'« auguste divinité [du mont] Song » (*Song huangshen* 嵩皇神) lui a fait l'annonce suivante : le prochain empereur sera un général du clan Liu 劉. Afin d'attester la fiabilité de la prédiction, la divinité aurait produit « trente-deux disques de jade et une galette d'or pressé » (*sanshi'er bi, zhenjin yi bing* 三十二璧, 鎮金一餅). Or, en 417, l'année du pillage de Chang'an par l'armée de Liu Yu 劉裕 (356/363-422), un bonze dénommé Fayi 法義 découvre les objets en question sous un autel de pierre dans le Temple des Hauts de Song (*Song gao miao* 嵩高廟), le lieu saint dédié à la divinité tutélaire de la montagne⁶¹ — vraisemblablement la même divinité qui, quelques années plus tôt, avait recommandé Kou Qianzhi avec succès pour la dignité d'Instructeur céleste. Selon une version bouddhique légèrement postérieure du récit, Liu Yu, alors l'homme fort du régime et le plus haut dignitaire de l'État, ayant eu vent de la rencontre surnaturelle de

⁵⁸ Première des quatre dynasties du Sud, fondée par le clan Liu 劉, la dynastie Song contrôla une large moitié méridionale de l'empire. Sa capitale était à Jiankang.

⁵⁹ Shen Yue reprit notamment une histoire couvrant les années 405 à 460 environ, compilée par Xu Yuan 徐爰 (394-475) d'après les travaux de He Chengtian 何承天 (370-447) et d'autres. À titre personnel, Shen Yue serait notamment l'auteur des volumes couvrant les deux dernières décennies de la dynastie Song et de quelques « monographies » (*zhi* 志) ; les autres ne furent achevées qu'entre 494 et 502. Voir MATHER, 1988 ; KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 861-869 et 1003-1004 (D. R. Knechtges).

⁶⁰ Pour une critique de cette représentation, voir FAURE, 2009, p. 27-34.

⁶¹ Voir *Song shu*, « Furui » 符瑞 [« Présages fastes »], vol. 27, p. 784. Traduit dans LIPPIELLO, 2001, p. 317-318. Voir LU, 2003, p. 139-140, pour l'interprétation politique du nombre trente-deux ; *sanshi'er* 三十二 est aussi lu ici « trente, deux [fois] », c'est-à-dire « soixante ».

Facheng, aurait chargé le bonze Huiyi 慧義 (372-444) d'élucider l'affaire. Après avoir exploré en vain le mont Song, Huiyi pratiqua des rites bouddhiques avec ferveur pendant une semaine entière et, la nuit suivant le septième jour, connut l'expérience suivante :

夢見一長鬚老公拄杖，將義往壁處指示云：「是此石下。」義明便周行山中，見一處炳然如夢所見，即於廟所石壇下，果得璧大小三十二枚黃金一餅。

En rêve, il vit un vieil homme avec une longue barbe, s'appuyant sur un bâton, qui le conduisit vers l'emplacement des disques de jade et lui dit en pointant du doigt : « Ils sont sous cette pierre ». Dès le lendemain, [Hui]yi parcourut le centre de la montagne, vit un endroit à l'évidence comme celui qu'il avait vu en rêve, et alors, sous un autel de pierre à l'emplacement du temple, il trouva en effet trente-deux disques de jade grands et petits et une plaque d'or ⁶².

Rapportant la découverte à la capitale, Huiyi fut accueilli par Liu Yu qui, en 420, devint effectivement le premier souverain de la nouvelle dynastie ⁶³. Le marqueur sémiotique de l'expérience religieuse est l'énoncé *meng jian* 夢見, « vision onirique » qui rappelle les entrevues nocturnes de Yang Xi intervenues deux générations plus tôt. Le logogramme *zhi* 指 (« pointer du doigt ») fonctionne comme marqueur de l'acte de dévoilement. Remarquablement, ici l'agent surhumain de la divulgation n'est pas indien ni même bouddhique, mais un dieu bien chinois : la divinité tutélaire du Pic du Centre dans le vieux système des cinq montagnes sacrées orientées. Cette divinité est sans aucun doute aussi à l'origine de la manifestation onirique ayant pris les traits d'un vieil homme (*laogong* 老公) à longue barbe. Remarquablement encore, le bénéficiaire effectif de l'expérience, Liu Yu, ne fait à titre personnel aucune rencontre surhumaine ni ne reçoit directement les artefacts qui confirment et légitiment son destin impérial :

⁶² *Gaoseng zhuan* 高僧傳 [Biographies de moines éminents] (519), par HUIJIAO 慧皎 (497-554), T, vol. 50, n° 2059, « Yijie » 義解 [« Commentateurs »], vol. 7, p. 368c.

⁶³ *Wu di* 武帝, l'empereur Wu, qui régna de 420 à 422. Sur la question des rapports que ce souverain entretint avec les bouddhistes, voir ZHANG, 2014, p. 62-63.

que ce soit dans la version bouddhique ou historiographique, ce sont des bonzes, donc des fidèles de la religion « étrangère », qui assurent la médiation. Cette expérience religieuse nous offre, il me semble, un brillant exemple de la stratégie bouddhique de contournement de l'hégémonie taoïque revendiquée, par collaboration avec des intérêts particuliers et par accommodation, fût-elle ponctuelle, avec un objet culturel indigène. Ainsi, si les bouddhistes n'hésitaient pas à dénoncer le plagiat de leurs corpus scripturaires et l'appropriation de leur terminologie et de leurs doctrines par leurs concurrents, il savaient répondre à cette stratégie, notamment en s'appropriant à leur tour des éléments de cette culture afin de s'en faire accepter et garantir leur survie.

TROISIÈME PARTIE

Biographie et hagiographie

CHAPITRE V

Le genre biographique et l'invention de l'hagiographie taoïque comme objet sinologique

Le genre de l'hagiographie taoïque n'a été que peu étudié par rapprochement avec celui de la biographie officielle chinoise¹. Or, bien que chaque genre se distingue de l'autre par sa fonction, sa phraséologie et ses thèmes, leurs corpus respectifs partagent un certain nombre de personnages et de conventions, et semblent souvent dériver des mêmes sources. Ce chapitre comporte un préambule terminologique sur le thème de la biographie et de l'hagiographie, et dresse un bilan historiographique de l'étude sinologique de la biographie religieuse. Sur cette base, les chapitres suivants présenteront deux exemples d'évolution textuelle, narrative et représentationnelle de la biographie vers l'hagiographie en contexte chinois.

Préambule terminologique

« Biographie » et « hagiographie » en langue chinoise

On peut considérer l'hagiographie taoïque, au même titre que l'hagiographie bouddhique², comme un genre littéraire à part entière ou comme un sous-genre de la biographie. Quoi qu'il en soit, il importe d'emblée de préciser que le terme désignant

¹ Pour une présentation du genre biographique chinois, de ses caractères généraux et de sa typologie, voir TWITCHETT, 1961 ; NIVISON, 1962.

² Le cas de l'hagiographie bouddhique ne sera pas ici examiné en détail. On consultera, entre autres, CAMPANY, 1991 ; JORGENSEN, 2005 ; HUREAU, 2015. KIESCHNICK (1997) formule de pertinentes remarques sur les différences (de contenu, de fonction, de but) entre biographie et hagiographie bouddhiques, sans toutefois jamais définir la différence entre les deux genres, si ce n'est (implicite) en termes d'historicité et de vraisemblance.

ce genre (ou sous-genre) en français n'a pas d'équivalent exact dans la langue des sources primaires concernées. Ainsi, chaque fois que le lecteur d'une publication en langue occidentale rencontre les termes « biographie » ou « hagiographie », le texte chinois ancien correspondant emploie indifféremment le logogramme 傳, qui aurait évoqué à l'origine l'idée de « transmission », par extension celle de « contenu d'une transmission » et, par dérivation, celle de « tradition »³. Mais le sens précis qu'adopte ce logogramme polysémique dans les titres, sous-titres et intertitres des ouvrages chinois dépend étroitement des logogrammes qui le précèdent. Rappelons-nous comment l'homme de lettres Lu Xun 魯迅 (1881-1936), dans le chapitre liminaire de « La biographie régulière d'A Q » (« A Q zhengzhuàn » 阿Q正傳), une nouvelle publiée en feuilleton en 1921-1922, relatait sa difficulté de trouver un titre approprié à sa composition dans un passage non dénué d'humour et que je reproduis ici en entier :

然而要做這一篇速朽的文章，才下筆，便感到萬分的困難了。第一是文章的名目。孔子曰，「名不正則言不順」。這原是應該極注意的。傳的名目很繁多：列傳，自傳，內傳，外傳，別傳，家傳，小傳……，而可惜都不合。「列傳」麼，這一篇並非和許多闊人排在「正史」裏；「自傳」麼，我又並非就是阿Q。說是「外傳」，「內傳」在那裏呢？倘用「內傳」，阿Q又決不是神仙。「別傳」呢，阿Q實在未曾有大總統上諭宣付國史館立「本傳」——雖說英國正史上並無「博徒列傳」，而文豪迭更司也做過《博徒別傳》這一部書，但文豪則可，在我輩卻不可。其次是「家傳」，則我既不知與阿Q是否同宗，也未曾受他子孫的拜託；或「小傳」，則阿Q又更無別的「大傳」了。總而言之，這一篇也便是「本傳」，但從我的文章著想，因為文體卑下，是「引車賣漿者流」所用的話，所以不敢僭稱，便從不入三教九流的小說家所謂「閑話休題言歸正傳」這一句套話裏，取出「正傳」兩個字來，作為名目，即使與古人所撰《書法正傳》的「正傳」字面上很相混，也顧不得了。

Néanmoins, étant décidé à faire cette composition à péremption rapide, à peine

³ Voir INSTITUTS RICCI DE PARIS ET DE TAIPEI, 2001, vol. 2, p. 168-169, entrée n° 2606 ; SCHUESSLER, 2007, p. 629-630.

me mis-je à écrire que j'éprouvais d'extrêmes difficultés. La première fut le titre de la composition. Confucius dit : « Si les noms sont incorrects, on ne peut tenir de discours cohérent⁴ ». À cela il faut effectivement accorder la plus grande attention. Très nombreux sont les titres des biographies : biographie sérielle⁵, autobiographie⁶, biographie ésotérique et biographie exotérique⁷, biographie séparée⁸, biographie familiale, notice biographique..., mais, regrettablement, aucune ne convient [à mon récit]. « Biographie sérielle » ?

⁴ Le passage complet qu'ouvre cette citation bien connue des *Entretiens de Confucius* (*Lunyu* 論語) donne, dans la traduction d'Anne Cheng : « Si les Noms sont incorrects, on ne peut tenir de discours cohérent. Si le langage est incohérent, les affaires d'État ne peuvent se régler. Si les affaires sont laissées en plan, les rites et la musique ne peuvent s'épanouir. Si la musique et les rites sont négligés, les peines et les châtements ne sauraient frapper juste. Si les châtements sont dépourvus d'équité, le peuple ne sait plus sur quel pied danser. Voilà pourquoi l'homme de bien n'utilise des Noms que s'ils impliquent un discours cohérent, et ne tient de discours que s'il débouche sur la pratique. Voilà pourquoi l'homme de bien est si prudent dans ce qu'il dit » (CHENG, 1981, p. 103 ; comparer la traduction anglaise de LAU, 1992 [1979], p. 121). Texte chinois dans *Lunyu zhuzi suoyin* 論語逐字索引, éd. LAU, p. 34 : « 名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所錯手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣 ».

⁵ *Liezhuan* 列傳. Cette catégorie étant celle des biographies de personnages remarquables insérées dans le corpus de l'historiographie à usage officiel, l'expression est souvent rendue par « biographie officielle » dans le discours sinologique.

⁶ *Zizhuan* 自傳. Il semble que le terme employé pour l'« autobiographie » dans les sources anciennes soit *zixu* 自叙, littéralement « auto-introduction » ou « relation de soi-même [par l'auteur] ». Voir notamment WELLS, 2003, p. 72 (« *authorial postface* »).

⁷ Respectivement *neizhuan* 內傳 et *waizhuan* 外傳. Le fait que Lu Xun évoque ensuite les « divins immortels » (*shenxian* 神仙) en rapport avec la première catégorie suggère qu'il avait à l'esprit les récits dont l'accès était conditionné par l'appartenance linéale, lignagère ou confessionnelle. Voir CHEN, 1953, p. 53 (« *In some cases, a few old terms were adopted, such as [neizhuan] 內傳, with nei meaning "esoteric," chiefly for the lives of Taoistic immortals ; and, by rather superficial contrast, [waizhuan] 外傳, for romantic legends about the same nature, with wai in the sense of "adventitious" »). Des traducteurs de Lu Xun ont donné « de l'intérieur » et « de l'extérieur » (LOI, 1990, p. 19) ou « légendes » et « biographies non autorisées » (BROSSOLLET, 2015, p. 14).*

⁸ *Biezhuan* 別傳. Voir CHEN, 1953, p. 51-52, pour le sens de cette expression qui fait porter « une emphase particulière sur la valeur indépendante de la biographie [...]. [*Bie* 別] doit être pris au sens attributif plus fort de "séparé" ou "distinct", suggérant ainsi la séparation de la biographie personnelle du cadre pesant de l'histoire, et idéalement sa distinction sur ses mérites propres » (« *a particular emphasis on the independent value of biography [...]. [Bie] is to be taken in the stronger attributive sense as "separate" or "distinct", thus suggesting the severance of personal biography from the overbearing framework of history, and ideally its distinction on its own merit* »). NIVISON, 1962, p. 460, qualifie ce type d'« informel, une "biographie non officielle", distincte d'une [*benzhuan* 本傳], une biographie dans une histoire officielle » (« *A [biezhuan] 別傳 was informal, an "unofficial biography," as distinct from a [benzhuan], a biography in an official history* »).

Cette pièce-ci ne sera certainement pas rangée parmi les fort nombreuses [biographies de] personnages importants dans les « histoires régulières ⁹ ». « Autobiographie » ? Je ne suis pas davantage A Q. Disons qu'il s'agit d'une « biographie exotérique », mais où est la « biographie ésotérique » [qui lui correspond] ? Et, si l'on utilise « biographie ésotérique », A Q n'est pas davantage un divin immortel ¹⁰. « Biographie séparée » ? À vrai dire, jamais encore il n'y eut de président qui ordonnât à l'Académie nationale d'histoire ¹¹ d'établir la « biographie principale » de A Q. Bien qu'il n'y ait certainement pas de « biographies sérielles de joueurs » dans l'histoire régulière de la Grande Bretagne, le grand écrivain Dickens n'en écrivit pas moins ce livre : *Biographie alternative d'un joueur* ¹² ; mais ce qu'un grand écrivain peut se permettre, [quelqu'un] de ma génération ne le pourra jamais. Il y a ensuite « biographie familiale », mais je ne sais pas si A Q et moi sommes de la même ascendance ou pas, et jamais encore n'ai-je été mandaté par ses fils et petits-fils [pour en rédiger une]. Et pour ce qui est de « notice biographique », là encore, A Q n'a aucune « biographie majeure » par ailleurs. En somme, cette pièce est bien une « biographie principale », mais, considérant ma composition, parce que le style est inférieur et le langage celui qu'emploie l'engeance des « tireurs de pousse-pousse et marchands de lait de soja ¹³ », je n'ose m'arroger [un tel titre] ; alors, de la formule qu'énoncent les écrivains, qui n'entrent dans aucune catégorie ¹⁴ :

⁹ *Zhengshi* 正史, c'est-à-dire le corpus historiographique à usage officiel. L'expression paraît remonter à la désignation de la première subdivision de la catégorie *shi* 史 (« histoire ») dans la classification bibliographique de l'annexe bibliographique du *Sui shu* 隋書 [Documents des Sui] (636/656), par WEI Zheng 魏徵 (580-643) et al., « Jingji », vol. 33, « Shi » 史 [Histoire], p. 957. Voir DREGE, 1991, p. 121-123. En anglais, la traduction la plus courante est « *standard histories* ». Voir GARDINER, 1975 [1973], p. 42.

¹⁰ En chinois *shenxian* 神仙, expression que nous retrouverons dans des titres d'hagiographies.

¹¹ Une institution remontant à l'Empire ; voir HUCKER, 1985, p. 299, entrée n° 3534.

¹² *Botu biezhuàn* 博徒別傳 : titre de la traduction chinoise (1908), par CHEN Dadeng 陳大燾 et CHEN Jialin 陳家麟, de *Rodney Stone* (1896), par Arthur Conan DOYLE (1859-1930) et non Charles John Huffam Dickens (1812-1870).

¹³ Selon LOI, 1990, p. 19, qui souligne l'importance de ce chapitre liminaire, Lu Xun citerait là l'un des jugements émis par les détracteurs de son style.

¹⁴ Littéralement, « [qui] n'entrent pas dans les trois enseignements et les neuf courants » (*bu ru sanjiao jiuliu* 不入三教九流). Conventionnellement, les « trois enseignements » désignent le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme. Les « neuf courants » renvoient à la classification bibliographique attribuée à Liu Xiang 劉向 (79-8 avant notre ère), les fameuses « écoles de

« Laissons-là ces propos futiles et revenons-en à notre histoire ¹⁵ », j'extrais les deux mots « biographie régulière » et intitule [ainsi ma composition] ; et si cela cause beaucoup de confusion avec le sens littéral de « tradition régulière » dans [le titre] *Tradition régulière de la calligraphie* ¹⁶ [du recueil] composé par les anciens, on ne s'en soucie pas ¹⁷.

Dans la plus grande partie de cet extrait, *zhuan* a bien le sens de « biographie », même si 家傳 (traduit ici par « biographie familiale »), prononcé *jiachuan*, peut aussi désigner ce qui se transmet de génération en génération dans le cadre d'une famille, en somme une « tradition familiale ¹⁸ ». Mais, incontestablement, les deux dernières occurrences revêtent des significations différentes. D'abord, dans l'expression *yan gui zhengzhuan* 言歸正傳 (« revenons-en à notre histoire » dans la traduction), *zhuan* dénote la narration en cours par opposition à toute interruption digressive. Ensuite, dans le titre du recueil du début de la dynastie Qing 清 (1644-1911) consacré à la calligraphie que cite Lu Xun, le même logogramme renvoie indubitablement à une « tradition », voire une « exégèse » — autre sens ancien de *zhuan*, courant dans l'usage lettré —, c'est-à-dire à un contenu culturel et épistémique qui ne se limite pas aux faits et gestes d'un personnage ou plusieurs.

pensée » de la fin de l'époque royale et du début de l'Empire. De fait, les *Documents des Han* énumèrent les œuvres représentatives de neuf « courants » (*liu* 流) collectivement appelés « neuf familles » (*jiujia* 九家) : la « famille des lettrés » (*rujia* 儒家), la « famille de la voie » (*dao**jia* 道家), la « famille du Yin et du Yang » (*yinyang jia* 陰陽家), etc. Un dixième courant, la « famille des dits mineurs » (*xiaoshuo jia* 小說家), clôt l'énumération. Le genre est expliqué provenir de l'enregistrement par des petits fonctionnaires des racontars, ouï-dire et autres « propos de rue » circulant parmi le peuple. Voir *Han shu*, « *Yiwen zhi* » 藝文志 [« Monographie sur les belles-lettres »], vol. 30, p. 1745. Dans la même phrase, ma traduction de *xiaoshuo jia* par « écrivains » reflète le sens qu'a acquis le terme en chinois moderne.

¹⁵ En chinois, *xianhua xiuti, yangui zhengzhuan* 閑話休題，言歸正傳, expression qui serait empruntée aux « conteurs des rues », selon LOI, 1990, p. 19-20. L'octosyllabe s'achève avec le binôme *zhengzhuan* 正傳, que Lu Xun choisit finalement pour le titre de sa nouvelle.

¹⁶ Le *Shufa zhengchuan* 書法正傳 (1707), par FENG Wu 馮武 (né en 1627), un recueil d'une dizaine d'écrits concernant la calligraphie, avec commentaires de l'auteur, en dix volumes. Lu Xun joue ici avec la polysémie du terme 正傳, qui peut donc vouloir dire « notre histoire », « biographie régulière » (*zhengzhuan*) ou « tradition régulière » (*zhengchuan*).

¹⁷ *Nahan* 吶喊 [Le cri], par LU Xun, « A Q zhengzhuan », p. 69-71.

¹⁸ NIVISON, 1962, p. 460, décrit le type de la « biographie familiale » (« *family biography* »). Il ne relève pas le sens possible de « tradition familiale ».

Dans le reste de ce chapitre, par souci de simplicité et de cohérence, et afin de maintenir la distinction sémantique correspondant aux prononciations *zhuan* et *chuan*, on emploiera le terme de « biographie » pour les occurrences relevant de la première et de « tradition » pour celles relevant de la seconde.

Données lexicographiques

Préoccupons-nous maintenant brièvement de l'usage en langue française. Le CNRTL donne du terme « biographie » la définition suivante :

A. – | 1. Relation écrite ou orale des événements particuliers de la vie d'une personne, d'un personnage. [...] | – *En particulier*. Relation détaillée, volontiers anecdotique [...]. | – *Par extension, rare*. Histoire détaillée de quelque chose [...]. | 2. *Par métonymie*. Somme des faits, des événements typiques de la vie d'un homme [...]. | B. – *DIDACTIQUE* | 1. Genre littéraire qui a pour objet la relation de ces sortes de faits. [...] | *Péjoratif*. Relation d'anecdotes mal contrôlées [...]. | 2. *Vieilli*. Recueil de biographies d'hommes célèbres. [...] | 3. Science relative à cette sorte de relation. [...] ¹⁹.

Il est intéressant de souligner d'emblée que la quasi-totalité de ces définitions s'accommodent très bien à la polysémie du logogramme *zhuan* telle que l'illustre le passage de la nouvelle de Lu Xun. Ainsi ces sens dans leur ensemble, sauf peut-être ceux dits « péjoratif » et « vieilli », seront tour à tour activés par les occurrences du terme « biographie » dans ce chapitre et le suivant. « Hagiographie », selon la même source, peut avoir, en fonction du contexte, les sens suivants :

A. – Branche de l'histoire religieuse qui étudie la vie et les actions des saints. [...] | B. – *Par métonymie*. Ouvrage consacré à la vie d'un ou de plusieurs saints. [...] | – *Par extension*. Biographie excessivement élogieuse ²⁰.

¹⁹ Voir www.cnrtl.fr/definition/biographie. On n'a reproduit ici que les définitions surlignées en jaune sur la page correspondante. Les termes abrégés ont été rétablis.

²⁰ Ibid., www.cnrtl.fr/definition/hagiographie.

Les deux premiers sens alterneront dans ce travail. « Hagiographie » dériverait à son tour d'un autre substantif, « hagiographe », dont le sens étymologique est « livre saint, Saintes Écritures », mais que l'on emploiera ici dans le seul sens (secondaire) d'« auteur qui traite de la vie et des actions des saints »²¹.

« Hagiographie » : traitement encyclopédique

Ces définitions lexicographiques mises à part, on peut s'interroger sur les champs sémantiques que recouvrent les termes de « biographie » et d'« hagiographie » dans les publications académiques occidentales actuelles. Si l'encyclopédie d'Eliaide semble à première vue ne pas comporter de notice consacrée à l'hagiographie, c'est que le terme est couvert par la notice « biographie ». William Lafleur y explique que son objet est précisément la « biographie sacrée », une expression qui remonte à l'étude positiviste des religions en Occident au dix-neuvième siècle :

Le meilleur terme pour le sujet est ici *biographie sacrée*, qui très précisément désigne les récits écrits des vies de personnes considérées comme saintes, bien que son usage soit aussi étendu aux traditions orales concernant de telles figures. La raison pour laquelle est permis cet usage élargi est claire : dans la plupart des contextes, ce sont les traditions orales qui non seulement ont précédé, mais ont aussi largement façonné les versions écrites ultérieures. La catégorie de la biographie sacrée est délimitée d'un côté par la mythologie — c'est-à-dire des narratifs concernant des dieux et d'autres êtres que l'on pense surnaturels — et de l'autre côté par la biographie, des efforts pour reconstruire des récits crédibles des vies d'êtres humains ordinaires²².

²¹ Voir www.cnrtl.fr/definition/hagiographie.

²² JONES, 2005 [1987], vol. 2, p. 943 (W. R. Lafleur) : « *The subject here is best termed sacred biography, which most precisely designates the written accounts of lives of persons deemed to be holy, although its usage is extended also to oral traditions concerning such figures. The reason for allowing this wider usage is clear : in most contexts it was oral traditions that not only preceded but also largely shaped the later, written versions. The category of sacred biography is bounded on one side by mythology — that is, narratives concerning gods and other beings thought to be supernatural — and on the other side by biography, efforts to reconstruct credible accounts of the lives of ordinary human beings* ».

Le terme « hagiographie » apparaît bien dans la notice, mais Lafleur le réserve au cas particulier des « saints » par opposition aux « fondateurs » de religions, et il choisit de s'en tenir au seul cas des fondateurs²³. Il aborde succinctement le cas de la Chine à travers le seul exemple de Confucius, ayant remarqué que le problème de l'historicité du Vieux maître n'a pas encore trouvé de solution²⁴. Mais les sources secondaires, antérieures aux années soixante-dix, dont il fournit les références, sont aujourd'hui dépassées.

Il faut donc poursuivre l'enquête en se reportant à la notice consacrée à la notion de « sainteté » par Robert Cohn. La notice souligne son origine chrétienne, mais approuve son application en histoire des religions à l'ensemble des personnes qu'une religion donnée considère comme ayant atteint une condition spéciale, en particulier une perfection spirituelle, et pouvant servir de modèle éthique aux croyants parce qu'elles incarnent les valeurs les plus élevées de cette religion²⁵. La notice mentionne le composé chinois *shengren* 聖人 comme possible équivalent « taoïste » de la notion de « saint », mais l'auteur n'élabore pas ce point et ignore l'hagiographie taoïque au profit d'un traitement sommaire du confucianisme, dans lequel il traduit maintenant *sheng* 聖 par « sage »²⁶.

En fait, pour trouver un traitement encyclopédique de l'hagiographie taoïque dans la même source, il faut consulter la notice sur la littérature taoïque rédigée par la sinologue Judith Boltz (1947-2013), auteure d'une monographie sur le sujet publiée la même année, sur laquelle on reviendra. Voici comment Boltz circonscrit son sujet :

²³ JONES, 2005 [1987], vol. 2, p. 943 : « *Most sacred biographies are written either about the founders of the major religions or about saints — in which case this rubric overlaps with hagiography* » ; « *our consideration here will focus upon sacred biographies of the founders* ».

²⁴ Ibid., p. 946 : « *Because there remain serious questions about any historical fact underlying the accounts of the life of Laozi, the reputed founder of Daoism, it is best here to restrict our consideration to Confucius* ».

²⁵ Ibid., vol. 12, p. 8033 (R. L. Cohn) : « *Historians of religion have liberated the category of sainthood from its narrower Christian associations and have employed the term in a more general way to refer to the state of special holiness that many religions attribute to certain people. [...] Fundamentally, then, sainthood may be described as a religion's acclamation of a person's spiritual perfection, however that perfection is defined. Persons so acclaimed exemplify the religion's highest values and thus function as models for others to follow* ».

²⁶ Ibid., p. 8033 et 8037.

Pas différentes des récits biographiques confucéens et bouddhiques, les hagiographies taoïstes étaient compilées principalement comme des œuvres commémoratives, en général avec un message didactique à l'esprit. Les vies des transcendants²⁷ étaient généralement conçues pour instruire sur les voies par lesquelles on pût réaliser son destin divin, ainsi que sur les récompenses inhérentes à la vénération de ceux qui ont gagné le droit d'intégrer les rangs célestes²⁸.

Pour Boltz, ce qui distingue donc l'hagiographie taoïque des genres analogues du bouddhisme et du confucianisme serait principalement l'identité des personnages traités et leur « exemplarité religieuse ». Ce que « récit biographique confucéen » veut dire ici n'est pas très clair ; il est probable que la sinologue songeait aux biographies, intitulées « biographies sérielles » (*liezhuan*), régulièrement incluses dans les sources historiographiques officielles depuis l'ouvrage fondateur du genre, entrepris par Sima Tan 司馬談 (vers 180-110 avant notre ère) et achevé avant l'an 90 par son fils Sima Qian 司馬遷 (145-87 avant notre ère), les *Mémoires historiques* (*Shiji* 史記)²⁹.

Un autre ouvrage de référence en langue anglaise, l'*Encyclopedia of Taoism*, dirigé par Fabrizio Pregadio, comporte une notice « hagiographie » de la main de Benjamin Penny. Il s'agit en fait d'une synthèse d'un chapitre contribué à un ouvrage collectif paru quelques années plus tôt, que nous évoquerons ci-après. Comme Boltz, Penny estime que la fonction première de l'hagiographie taoïque est de « célébrer les prouesses des immortels » afin de « prouver leur existence » et d'offrir des « modèles à émuler ». Mais il ajoute que certaines hagiographies reflètent une « motivation »

²⁷ L'anglais « *transcendent* » est une traduction relativement récente pour le logogramme *xian* 仙. Je lui préfère dans ce livre la traduction conventionnelle d'« immortel ». Sur cette figure, voir ROBINET, 1985-1986.

²⁸ JONES, 2005 [1987], vol. 4, p. 2206 (J. M. Boltz) : « *Not unlike Confucian and Buddhist biographical accounts, Daoist hagiographies were compiled primarily as commemorative works, usually with a didactic message in mind. The lives of transcendants were generally intended to instruct on the paths by which one's divine destiny might be realized, as well as on the rewards inherent in venerating those who gained entry into the celestial ranks* ».

²⁹ *Shiji*, par SIMA Qian, vol. 61-129. Sur l'œuvre des Sima, voir HULSEWE, 1993, p. 405-406 ; KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 897-904 (D. R. Knechtges).

précise, notamment celle de « consigner (ou inventer) un lignage ou une ligne de transmission »³⁰ ou « exalter une famille particulière », notamment celle du souverain dont la cour accueille l'hagiographe³¹. Enfin, Penny croit avoir remarqué une certaine stabilité du récit hagiographique :

Les biographies d'immortels taoïstes — spécialement ceux les moins connus — sont souvent remarquablement stables dans le temps. La réécriture de biographies, ou la composition d'une nouvelle biographie là où une version plus ancienne existe, est généralement une indication que le sujet de la biographie a gagné une importance nouvelle ou un nouveau rôle³².

On gardera à l'esprit ces deux derniers points (stabilité, gain d'importance) en vue des études de cas présentées dans les deux prochains chapitres.

Aperçu historiographique

Si l'existence lexicographique de l'hagiographie taoïque est quasiment nulle, c'est qu'elle n'a jamais, à ma connaissance, fait l'objet d'un traitement monographique de grande ampleur de la part des sinologues. Le présent chapitre et l'étude de cas qui la suit ne prétendent nullement constituer un tel traitement. Cette situation est due, en

³⁰ Pour une étude de cas du discours hagiographique comme l'une des « stratégies utilisées en contexte religieux pour l'établissement de l'autorité » (« *strategies used in religious context for the establishment of authority* »), voir HSIEH, 2012, p. 123-124.

³¹ PREGADIO, 2008, p. 42 (B. Penny) : « *The Taoist biographical tradition primarily celebrates the exploits of immortals [...]. [The] purpose of these biographies appears to be to provide evidence for the existence of immortals and records of models for emulation* » ; p. 43 : « *Other motivations may be inferred from some collections compiled with a specific purpose in mind. Notable among these are the desire to record (or invent) a lineage or line of transmission [...]. Another motivation is revealed in Du Guangting's (lost) Wangshi shenxian zhuan 王氏神仙傳 [...] where a particular family is exalted — in this case the family of the ruler of the state of Shu [蜀 (907-925)] in which court Du found himself* ».

³² Ibid. : « *Biographies of Taoist immortals — especially lesser known ones — are often remarkably stable over time. The rewriting of biographies, or the composition of a new one where an older version exists, is generally an indication that the subject of the biography has gained a new importance or a new role* ».

partie, à la multiplicité des sources à prendre en compte, comme nous allons le voir. Toutefois, depuis la seconde moitié du vingtième siècle, un nombre croissant de publications traitant de diverses facettes du genre biographique en Chine ancienne ou, plus généralement, du taoïsme, permettent de retracer la constitution sinologique de l'hagiographie taoïque en objet scientifique. Trois phases se dégagent de ma lecture synchronique de la littérature secondaire disponible.

Phase initiale : traduction de « légendes »

Les travaux de traduction ont joué un rôle déterminant dans ce processus, puisque les premiers ouvrages remarquables sur le sujet sont en fait des traductions en langues occidentales publiées à partir de l'après-guerre. C'est en particulier le cas de trois ouvrages, dont le premier est la traduction anglaise par le sinologue britannique Lionel Giles (1875-1958) d'une cinquantaine de « biographies » d'immortels tirées de diverses sources chinoises³³. Le second est la traduction française intégrale par Max Kaltenmark (1910-2002) des soixante-dix *Biographies sérielles d'immortels* (*Liexian zhuan* 列仙傳), recueil conventionnellement attribué à Liu Xiang mais dont la version reçue paraît avoir été fixée au onzième siècle³⁴. Le troisième ouvrage est la traduction française par Ngo Van Xuyet (1913-2005), élève de Kaltenmark, des « biographies de magiciens » (« Fangshu liezhuan » 方術列傳, « biographies sérielles de [spécialistes de] formules et procédés ») qui figurent dans les *Documents des Han postérieurs*³⁵.

Pour Giles et Kaltenmark, qui n'emploient pas « hagiographie » dans leurs livres respectifs, ces « biographies » de nature un peu particulière se ramènent à des « légendes ». Giles suppose ainsi que la réception de son matériel a dû rencontrer « quelques difficultés » dans le cas de figures à proprement parler historiques, car la théorie de l'immortalité prétendument atteinte par ces personnages était mise à mal par l'enregistrement officiel de leur décès — un obstacle qui pouvait être contourné en faisant circuler des histoires selon lesquelles leurs cercueils avaient été ouverts et

³³ GILES, 1948.

³⁴ KALTENMARK, 1987 [1953]. Sur le *Liexian zhuan*, CT n° 294, voir la notice dans SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 114 (K. Schipper).

³⁵ NGO, 1976. La source en est le *Hou Han shu*, « Fangshu liezhuan », vol. 82, p. 2703-2754.

s'étaient révélés ne rien contenir, hormis peut-être un accessoire ou un vêtement³⁶. Ngo, ayant remarqué que « l'histoire de ces personnages semble parfois sortir des contes populaires, mais amoindrie, un peu desséchée par un historien confucianiste dont l'esprit tend à la censure », préfère évoquer une nature « mi-historique, mi-légitime »³⁷. En outre, Kaltenmark et Ngo avertissent tous deux leur lecteur que « biographie » est une traduction par défaut du terme *zhuan* et qu'il s'agit en fait de « notices », généralement brèves. Les *Biographies sérielles d'immortels*, pour Kaltenmark, sont « une sorte d'aide-mémoire » qui aurait répondu à la vogue, « dans tous les milieux » de la société chinoise d'alors, de la quête d'immortalité³⁸.

Seconde phase : invention de l'objet scientifique

Si les sources évoquées par Giles, Kaltenmark et Ngo sont surtout textuelles, la question de leur forme littéraire est néanmoins à peine effleurée. Bénéficiant à partir des années quatre-vingt de l'essor de l'étude du taoïsme, lui-même favorisé par les avancées méthodologiques et épistémologiques en sciences humaines et sociales, l'analyse s'affine, comme le montre l'ouvrage de Kenneth DeWoskin (1983). Reprenant le même format et le même corpus documentaire que ceux du livre de Ngo, DeWoskin y ajoute cinq biographies extraites des *Chroniques des Trois royaumes* et des *Documents des Jin*³⁹. En introduction, DeWoskin remarque que la biographie en tant que genre reprend les « formats » et les « conventions de style » des histoires dynastiques⁴⁰. Il présente ensuite les multiples sources potentiellement mises en

³⁶ GILES, 1948, p. 10 (« *Some difficulty must have arisen at first in the case of historical personages whose claim to immortality was rendered dubious by the fact that their deaths had been publicly recorded ; but this could be met by the circulation of a report that their coffins had been opened and found empty, except perhaps for a sword or a slipper or some other article of clothing* »).

³⁷ NGO, 1976, p. 68-69.

³⁸ KALTENMARK, 1987 [1953], p. 4-5.

³⁹ Voir *Sanguo zhi*, vol. 29, « Fangji zhuan » 方技傳 [« Biographies de (spécialistes de) formules et techniques »], p. 799-806 (Hua Tuo 華佗), 808-810 (Zhu Jianping 朱建平), 810-811 (Zhou Xuan 周宣) et 811-818 (Guan Lu 管輅) ; *Jin shu*, « Liezhuan », vol. 95, « Yishu » 藝術 [« Arts et procédés »], p. 2469-2476 (Dai Yang 戴洋). Le terme *fangji* 方技 semble désigner ici la médecine et les arts mantiques ; *yishu* 藝術, les arts mantiques.

⁴⁰ DEWOSKIN, 1983, p. ix (« *The longer and better-articulated narratives were biographical accounts, borrowing their formats and conventions of style from the dynastic histories, which, by the time, had already developed a mature type of biographical narrative* »).

œuvre par les biographes. Outre des « matériaux historiques résiduels dans les archives impériales » (« *leftover historical material in the imperial archives* »), il énumère les « biographies séparées », donc non officielles (« *separate biographies, the [biezhuan 別傳]* »), les traditions familiales et vies composées par des disciples (« *biographies of individual men compiled by families or disciples* ») — et, à partir du haut Moyen-Âge, les récits de miracles (« *miracle tales* »), la littérature de voyage (« *travel records* »), mirabilia et contes fantastiques (« [zhiguai 志怪] and [chuanqi 傳奇] *short stories* ») et les histoires de sages héros (« *sage hero tales* »)⁴¹. Il suggère aussi que certaines données puissent être d'origine orale⁴². Toutefois, il estime que le genre devint progressivement « conventionnel » :

Mais, le temps passant, le poids de la tradition s'accrut sur les historiens, créant une tendance aux biographies formalisées, dans lesquelles la narration céda le pas à ce qui pourrait être appelé des catalogues, en forme de vies, d'accomplissements officiels complétés de citations mot pour mot des propres écrits du sujet⁴³.

L'hypothèse du recours à des sources orales sera confirmée par Franciscus Verellen dans son étude d'un recueil hagiographique du début du dixième siècle, les *Biographies de rencontres élicitées avec les divins immortels* (*Shenxian ganyu zhuan* 神仙感遇傳), par Du Guangting 杜光庭 (850-933)⁴⁴. En effet, outre les titres de ses sources écrites, Du Guangting consigna « explicitement ou implicitement » dans son

⁴¹ DEWOSKIN, 1983, p. 29-31.

⁴² Ibid., p. 33 : « *There is evidence that an oral tradition played an important role in the assembly of information. Typically, a [fangshi 方士] was educated in an apprentice relationship with a master. The biographies indicate that the means of training involved oral transmission of information, the passing along of secret texts, and sometimes the passing along of special materials or drugs* ».

⁴³ Ibid., p. 40 : « *But as time passed the burden of tradition increased on the historians, creating a tendency toward conventionalized biographies, in which narrative gave way to what might be called vita-like catalogs of official accomplishments complemented by verbatim quotations from the subject's own writing* ».

⁴⁴ *Shenxian ganyu zhuan*, CT n° 592. La monographie de référence sur Du Guangting en une langue occidentale est VERELLEN, 1989.

texte l'identité de certains de ses informateurs contemporains⁴⁵. Verellen, comme Schipper avant lui, rapproche le rôle de l'hagiographie taoïque en Chine classique de celui des « vies des saints » dans l'Occident chrétien⁴⁶.

L'année même où paraît l'encyclopédie incluant sa notice déjà mentionnée, Judith Boltz publie une monographie de la littérature taoïque dont un chapitre entier est consacré aux textes hagiographiques⁴⁷. Elle note d'abord que ces textes sont en majorité postérieurs à la dynastie Tang et que l'hagiographie se rencontre dans tous les genres littéraires taoïques, en particulier le rituel⁴⁸. Boltz observe que l'hagiographie taoïque tend à se standardiser pour ne reposer que sur un nombre limité d'expressions, les mêmes que celles qu'utilise la biographie officielle⁴⁹. Dépassant le cadre strictement littéraire de son analyse, Boltz note l'intérêt croissant du pouvoir central pour les divinités faisant l'objet de cultes locaux à partir du dixième siècle, et relève quelques cas d'hagiographie de telle ou telle figure locale ou régionale composée à la demande de certains souverains pour que celle-ci soit élevée au rang de divinité protectrice nationale⁵⁰. Ce thème de la « récupération politique », également noté par

⁴⁵ VERELLEN, 1998, p. 366, n. 18 (« *In some cases the informant is explicitly or implicitly named* »).

⁴⁶ Ibid., p. 363 (« *The writing of such Lives [...] represents the quintessential form of Taoist hagiography. Its aim was practical and devotional, in much the way the early Lives of Christian saints and martyrs served devotional or liturgical purposes* »). Voir aussi SCHIPPER, 1985, p. 812-813 : « L'hagiographe taoïque, une forme littéraire, est comparable, à bien des égards, aux vies des saints chrétiens. Comme ces dernières, ces textes se situent quelque part entre des récits historiques et de simples histoires » (« *A literary form, Taoist hagiography is comparable, in many respects, to the Christian lives of the saints. Like the latter, these texts are situated somewhere between historical accounts and mere stories* »).

⁴⁷ BOLTZ, 1987, « Hagiography », p. 54-99.

⁴⁸ Ibid., p. 54 : « *As anyone familiar with the index to hagiographies in the Harvard-Yenching Index no. 25 will have noticed, the majority of the 77 texts listed are post-[Tang] compilations. [...] [Biographical] data can be found in nearly every genre of Taoist literature, in addition to the formally compiled hagiographies. Ritual collections [...] prove to be one of the most valuable, if often overlooked, sources of biography* »).

⁴⁹ Ibid. : « *As more extensive hagiographic accounts were written, they became more or less composite pieces, organized according to a fairly standard repertory of formulaic passages. Among the topoi employed are those common to imperial biographies, namely, divine conception and youthful precocity* ». On retrouve dans KIESCHNICK, 1997, p. 69, l'idée que le genre hagiographique tend à utiliser des formules toutes faites et est stéréotypé (« *formulaic and stereotyped* »).

⁵⁰ Ibid., p. 55-56 : « *From the [Song] period on, the state clearly began to take a more intense interest in recognizing the spiritual potency of local cultic figures. This the emperor did by elevating those of proven divinity to the rank of national guardians* ».

Seidel ⁵¹, sera abordé par Benjamin Penny dans le chapitre « Immortalité et transcendance » contribué au *Daoism Handbook* (2000). Penny y souligne que certains propos abscons attribués à des immortels jouent une fonction éminemment politique :

Les immortels ont joué des rôles cruciaux dans la fondation et la légitimation de dynasties, typiquement en prédisant l'ascension d'un futur fondateur. [...] | Ces prédictions sont souvent couchées en un langage obscur, au point que le sens de l'énonciation de l'immortel n'est pas clair tant que les événements n'ont pas eu lieu ⁵².

Cette dernière remarque renvoie à une problématique plus générale, celle de la justification rétrospective d'événements sociopolitiques importants, que ce soit par la relecture interprétative d'énoncés plus ou moins abscons ou en extrapolant un sens annonciateur ou explicatif sur la base de l'observation d'occurrences inhabituelles ⁵³.

Troisième phase : interprétation culturelle et sociologique

À la fin des années quatre-vingt, ayant survolé un corpus d'une demi-douzaine d'études de biographies essentiellement composé de traductions annotées, Anna Seidel déplorait à propos des immortels et de leur univers représentationnel :

Ces personnages et thèmes ont une longue et riche tradition en Chine, en majeure partie inexplorée à l'exception d'exemples célèbres parmi les classes

⁵¹ SEIDEL, 1989-1990, p. 247-248, citant une étude de Livia Kohn sur la figure de Chen Tuan 陳搏 (mort en 989), KNAUL, 1981. Voir aussi KOHN, 1990. Dans le même numéro spécial de la revue *Taoist Resources*, on trouve une étude de la récupération hagiographique bouddhique de Chen Tuan (RUSSELL, 1990).

⁵² PENNY, 2000, p. 126-127 : « *Immortals have played pivotal roles in the founding and legitimation of dynasties, typically by predicting the rise of a future founder. [...] | These predictions are often couched in obscure language, to the extent that the meaning of the immortal's utterance is not clear until after the events have taken place* ».

⁵³ Voir notamment l'étude des « prophéties » (*chen 讖*) politiques médiévales dans LU, 2003, et une analyse de la grille de lecture de l'interprétation officielle des présages sous les Han dans ESPESSET, 2016b.

lettrées ⁵⁴.

Mais cet état de fait était en train de changer, notamment sous l'impulsion du prolifique Robert F. Campany, dont il faut rappeler trois ouvrages importants. Dédié au genre des « mirabilia » (*zhiguai* 志怪), le premier consacre quelques pages à notre thème dans le chapitre « Étranges persuasions : la rhétorique cosmographique ⁵⁵ ». Selon Campany, l'hagiographie taoïque reprendrait les codes de la biographie, laquelle serait un sous-genre de l'historiographie dont « l'anomalie » la distingue ⁵⁶. Certaines des figures mises en scène sont des « adeptes », « rétrospectivement cooptés » par les hagiographes taoïstes, mais ils se distinguent des *fangshi* (« hommes à formules ») par les relations qu'ils entretiennent, souvent de nature conflictuelle et évasive, avec l'autorité politique, ses représentants et leurs injonctions répétées ⁵⁷. Analysant les « stratégies rhétoriques de confirmation » des récits hagiographiques, Campany souligne que, dans les sources attribuées à Ge Hong, le détail des techniques que les apprentis immortels emploient n'est jamais divulgué — ce que, peut-on ajouter, l'on attendrait davantage d'une source interne prescriptive —, mais que leur efficacité est implicitement sanctionnée par l'accession ultime du sujet à une condition surhumaine ⁵⁸. Il pense que certains motifs narratifs pourraient provenir des lieux de culte des immortels, que fréquentent parfois des personnages officiels, voire le souverain en personne ⁵⁹.

⁵⁴ SEIDEL, 1989-1990, p. 248 : « *These figures and themes have a long and rich tradition in China, mostly unexplored except for famous examples among the lettered classes* ».

⁵⁵ CAMPANY, 1996, « Strange Persuasions : Cosmographic Rhetoric », p. 273-363.

⁵⁶ Ibid., p. 294 : « *The dominant trope of these texts, particularly the [Liexian zhuan] and [Shenxian zhuan], is the arraying of a gallery of named individuals, each of whom exemplifies in a particular way the attainment of transcendence. The mode of writing is "biographical" — a subset of historiographic writing — but with the note of the anomalous distinctly sounded* ».

⁵⁷ Ibid., p. 305 : « *To be sure, Daoists (or, more accurately, various adepts who are being retrospectively co-opted by the pro-Daoist hagiographers as exemplars of their own traditions) in these texts are depicted as assisting rulers as their advisors or as serving the state in some official capacity [...] [but] they do so in their own terms : some refuse court summonses, others refuse to answer when asked to reveal their methods* », etc.

⁵⁸ Ibid., p. 295, n. 51 : « *Many techniques, medicinal substances, and elixir ingredients are mentioned [...], but such information is never given in detail sufficient to engage in the practices in question* ».

⁵⁹ Ibid., p. 301-302 : « *The [Liexian zhuan] and [Shenxian zhuan] both often mention shrines*

Campany est aussi l'auteur d'une étude et d'une traduction des *Biographies des divins immortels* (*Shenxian zhuan*), un recueil aujourd'hui perdu, mais dont la version originale aurait été achevée peu avant 320 par Ge Hong⁶⁰. Pour ce second ouvrage, Campany emprunte notamment à Geertz la notion de modèle descriptif et prescriptif du récit hagiographique⁶¹. Campany relève, parmi les « sources majeures » mises en œuvre par les hagiographes, les inscriptions sur stèle⁶², dont nous verrons un exemple au chapitre suivant. Dans un long chapitre, il défend l'interprétation des *Biographies des divins immortels* comme une « fenêtre » ouverte sur la société et le temps de Ge Hong, et en consacre un autre à l'hagiographie en tant que genre, où il s'oppose en particulier à sa réduction à de la « fiction »⁶³.

Campany mettra à exécution son projet d'interprétation sociologique dans une monographie détaillant les divers processus — rhétoriques, mémoriels et sociaux — au terme desquels tel individu était considéré par la communauté comme ayant eu accès à une condition « transcendante ». La section sur l'« interprétation des sources hagiographiques » qui occupe la majeure partie du premier chapitre semble constituer la discussion sinologique de l'hagiographie la plus approfondie à ce jour⁶⁴. En dépit des problèmes d'historicité que pose la mise par écrit du passé, Campany récuse une nouvelle fois la réduction de l'hagiographie à une forme littéraire coupée du contexte social de sa production. Le récit hagiographique est un « artefact » rhétorique⁶⁵, c'est-à-dire un outil de persuasion, instable et évolutif, conçu pour un public donné. Pour

and temples to departed or still-present adepts, as well as depicting rulers and officials making offerings and otherwise showing deference to them. These items model the appropriate response to Daoist adepts by readers. Their contents also in some cases probably derive from legends promulgated at the cult sites in question ».

⁶⁰ CAMPANY, 2002. Pour la date du *Shenxian zhuan* et son attribution à Ge Hong, voir PENNY, 1996. BUMBACHER, 2000a, examine les conditions et les sources de sa reconstitution. BARRETT, 2003, évalue le résultat de telles « reconstitutions » dans son compte rendu du livre de Campany. Nous y reviendrons au prochain chapitre.

⁶¹ GEERTZ, 1966.

⁶² CAMPANY, 2002, p. 106-107 : « *Such texts were a major source for early medieval Buddhist hagiography ; I believe they were for other hagiographies as well* ».

⁶³ Ibid., p. 18-97 et 98-117. Dans l'ouvrage précédemment mentionné, l'auteur s'était déjà opposé à la réduction du genre des mirabilia à une forme intermédiaire dans l'histoire « téléologique » du développement de la « fiction ». Voir CAMPANY, 1996, p. 156-159.

⁶⁴ Voir CAMPANY, 2009, « Interpreting Hagiographic Sources », p. 8-22.

⁶⁵ Ibid., p. 10 : « *Each hagiographic narrative is an artifact of an attempt to persuade an audience* ».

l'interprète rétrospectif, cet outil peut sembler avoir un double objectif, « didactique » et de « divertissement », mais Company insiste sur le fait que, pour le Chinois d'alors, le divertissement n'impliquait pas nécessairement l'incroyance :

Les savants modernes qui ont de la difficulté à imaginer un monde culturel et religieux dans lequel on faisait circuler avec enthousiasme de telles histoires fantastiques, doivent inventer un objectif pour l'auteur de leur fabrication supposée solitaire et fictive dans le sens récent [du terme]. Le divertissement, couplé peut-être à un peu de didactisme simplement moral, est l'objectif autre qu'ils suggèrent, encore par analogie silencieuse avec les genres modernes. [...] [Les histoires] d'étranges faits et gestes d'adeptes et le cadre céleste somptueux des transcendants étaient sans nul doute infiniment divertissants pour le public chinois du haut Moyen-Âge [...], [mais il était] tout à fait possible de croire [ces] histoires littéralement tout en étant diverti par elles ⁶⁶.

Il faut enfin mentionner deux livres parus au tournant du siècle, qui évoquent conjointement l'hagiographie taoïque et l'hagiographie bouddhique. Le premier est la version publiée de la thèse doctorale de Stephan Bumbacher sur le corpus fragmentaire des *Biographies des étudiants de la voie* (*Daoxue zhuan* 道學傳), un recueil hagiographique datant du sixième siècle, que l'on retrouvera au chapitre suivant ⁶⁷. Dans cette volumineuse étude textuelle complétée d'une traduction intégrale du texte « reconstitué », Bumbacher se dit convaincu que biographie officielle, hagiographie taoïque et hagiographie bouddhique se sont réciproquement influencées en empruntant les unes aux autres et en se définissant les unes par rapport aux autres, mais il avertit

⁶⁶ COMPANY, 2009, p. 19-20 : « *Modern scholars who have difficulty imagining a religious and cultural world in which such fantastic stories were enthusiastically circulated must invent an authorial purpose for their supposedly solitary, fictive-in-the-recent-sense fabrication. Entertainment, coupled perhaps with a dash of merely moral didacticism, is the alternative purpose they suggest, again by silent analogy with modern genres. [...] [Stories] of adepts' strange doings and transcendants' sumptuous celestial surroundings were no doubt vastly entertaining to early medieval Chinese audiences [...] [but it was] quite possible to believe [these] stories literally and being entertained by them at the same time* ».

⁶⁷ BUMBACHER, 2000b. Les citations des *Biographies des étudiants de la voie* ayant fourni le matériau de base du travail de Bumbacher avaient précédemment été collectées dans CHEN, 1963 [1949], p. 454-504. Bumbacher a complété ce matériau avec d'autres fragments.

que procéder à l'analyse de ce « processus complexe » dépasserait les objectifs de son livre ⁶⁸. On remarque que le livre, comme ceux de Giles et de Kaltenmark, ne contient aucune occurrence du terme « hagiographie ».

Le second livre, paru la même année, est une monographie d'Alan Berkowitz consacrée à la représentation des anachorètes dans la Chine du haut Moyen-Âge ⁶⁹. Tout en s'efforçant de différencier, au moins formellement, l'ermite, figure « laïque », de l'immortel, figure « religieuse » — sa phraséologie oppose « *lay* » (laïc) et « *secular* » (séculier) à « *religious* » (religieux) et « *clerical* » (clérical) —, Berkowitz admet une certaine convergence entre la biographie officielle et l'hagiographie, ce qui le conduit à définir, dans sa « taxonomie » de la réclusion, une réclusion « imprégnée de bouddhisme » et une autre « imprégnée de taoïsme » ⁷⁰. Les nombreux exemples qu'il donne suggèrent que la stature de certaines figures explique leur inclusion à la fois dans le corpus biographique de l'historiographie officielle et l'hagiographie taoïque ; c'est évidemment le cas du lettré, bibliographe, calligraphe, alchimiste, hémérologue et pharmacologue Tao Hongjing, figure « extraordinaire » qui semble transcender les distinctions définies par Berkowitz ⁷¹.

Épilogue : un bilan heuristique et problématique contrasté

On peut se représenter l'évolution d'ensemble de l'approche sinologique des sources hagiographiques chinoises sur un peu plus d'un demi-siècle par l'abandon

⁶⁸ BUMBACHER, 2000b, p. 5 : « *Daoist biographical writing [and] Chinese Buddhist and secular biographies [...] mutually influenced each other both by borrowing elements and by trying to define themselves against each other. But to investigate this complex process lies well beyond the aims of this book* ».

⁶⁹ BERKOWITZ, 2000. VERVOORN (1990), étude socio-historique de l'anachorétisme consacrée à la période précédente, n'aborde pas la question de l'hagiographie.

⁷⁰ BERKOWITZ, 2000, p. 208 : « *The categorical description "Buddhist-imbued reclusion" might be useful to characterize the eschewal of public service in favor of a life devoted to Buddhism. [...] A category of "Daoist-imbued reclusion" would be analogous to "Buddhist-imbued reclusion," but with devotion to the Daoist religion* ».

⁷¹ Ibid., p. 212 : « *Tao Hongjing was by any measure an extraordinary individual, and he is portrayed as such in both secular and religious sources* ». ESKILDSEN, 2002, p. 679-680, a déploré que l'interprétation strictement « laïque » de l'anachorétisme par Berkowitz semble nier le caractère religieux de l'engagement bouddhique ou taoïque. Voir aussi les comptes rendus de HOLZMAN, 2002, p. 443 ; VERVOORN, 2002, p. 249-250.

progressif de sa réduction à de la « légende » ou « fiction » traduite à l'attention d'un public occidental cultivé, au profit de sa valorisation ou revalorisation en tant que « produit culturel » historiquement, socialement et linguistiquement déterminé, dont la pleine compréhension exige et rend légitime un traitement proprement scientifique. Comme l'affirma l'historien, philosophe et théologien Michel de Certeau (1925-1986), l'hagiographie ne peut être évaluée en fonction des seuls critères d'authenticité et d'historicité⁷². Sont désormais assez bien connus la morphologie générale du récit hagiographique chinois et, dans le cas du taoïsme, sa (relative) standardisation à mesure que les hagiographes en vinrent à incorporer un nombre croissant de figures au cours des siècles, ses motifs de prédilection, sa possible instrumentalisation politique et ses fonctions sociales. Isabelle Robinet, par exemple, a montré que les biographies dictées par les Véritables à Yang Xi — textes le plus souvent transmis sous le titre de « biographie ésotérique » (*neizhuan* 內傳) — avaient pour fonction de rattacher au contenu des communications de la Clarté supérieure certaines techniques et pratiques préexistantes⁷³. Plus récemment, Julius Tsai a suggéré que la narration hagiographique participe pleinement du processus formatif d'une « tradition »⁷⁴. Les principales sources hagiographiques taoïques sont désormais identifiées, cataloguées et décrites avec un degré variable de précision⁷⁵. Concomitamment se sont multipliées les publications monographiques consacrées à l'étude biographique d'une personnalité ou d'un groupe de personnalités taoïques⁷⁶.

⁷² DE CERTEAU, 1975, p. 317, cité dans HUREAU, 2015, p. 116.

⁷³ Voir ROBINET, 1984a, vol. 1, p. 51-57.

⁷⁴ TSAI, 2008. Pour les « fonctions sociales » de l'hagiographie bouddhique, voir, entre autres, SALGUERO, 2010, qui montre comment l'hagiographie sert à propager dans la société chinoise l'image des moines comme étant des « guérisseurs ».

⁷⁵ Dans sa monographie, Boltz a présenté et décrit une quarantaine de textes hagiographiques taoïques (BOLTZ, 1987, p. 54-99). Le recueil de notices SCHIPPER / VERELLEN, 2004, présente six sections contenant des sources hagiographiques, pour un total de 63 notices (le recueil en compte presque 1 500), dont une demi-douzaine semblent ne pas relever de l'« hagiographie » proprement dite : « Mythology and Hagiography », p. 111-117 (6 notices) ; « Early Shangqing Hagiographies », p. 196-198 (2 notices) ; « Hagiographies », p. 424-432 (9 notices) ; « Sacred Histories and Records », p. 870-884 (13 notices) ; « Hagiographies », p. 885-908 (24 notices) ; et « Hagiography and Biography », p. 1135-1142 (9 notices).

⁷⁶ Parmi les monographies en langue française parues au cours du demi-siècle écoulé, relevons SCHIPPER, 1965 ; SEIDEL, 1969 ; PORKERT, 1979 ; GYSS-VERMANDE, 1984 ; VERELLEN, 1987 ; VERELLEN, 1989 ; DESPEUX, 1990 ; DIENY, 1997 ; MARSONE, 2010. Pour un exemple bouddhique parmi d'autres, voir MAGNIN, 1979.

Certains points demandent cependant quelque approfondissement. D'abord, les matériaux en langue chinoise ne justifient pas toujours l'insistance des auteurs sur le thème de l'immortalité. Certaines hagiographies ne sont visiblement pas construites autour de ce thème. En d'autres termes, l'hagiographie taoïque est plus qu'un simple « gotha » des immortels ou des êtres de condition surhumaine. Ensuite, la proximité de la biographie officielle et du genre hagiographique paraît largement admise, mais elle est rarement montrée ou démontrée. On n'a pas encore assez prêté attention aux phénomènes d'intertextualité, qui sont pourtant, on va le voir au chapitres suivants, l'une des clefs permettant de démêler les fils de l'évolution diachronique du récit, de ses représentations et de ses fonctions. Enfin, l'approche philologique classique semble induire la recherche d'une leçon supposée authentique — en quelque sorte, de ce que les musicologues appellent « *Urtext* » — alors que l'un des caractères intrinsèques du récit hagiographique, comme on le constatera également, semble bien en être la mutabilité.

CHAPITRE VI

Les vies profanes et religieuses d'un ermite médiéval :

Chu Boyu

Ce chapitre propose une étude diachronique — un peu à la manière de celle que donna le sinologue français Jean-Pierre Diény (1927-2014) de Zhang Guo 張果, un taoïste de l'entourage de l'empereur Xuanzong¹ — de différentes versions de la vie d'une figure érémitique de Chine médiévale, Chu Boyu 褚伯玉 (394-479). Le but de ce travail est d'illustrer les phénomènes d'intertextualité observables entre différents genres ou sous-genres biographiques chinois, tout en évaluant la place de la vocation religieuse du sujet dans la représentation de son vécu. Son cas est intéressant à plusieurs titres : objet d'une biographie à caractère officiel dès la fin du cinquième siècle, il intègre l'hagiographie taoïque au plus tard à partir de la fin du siècle suivant. Sa vie, peut-être éclipsée par celles de taoïstes plus éminents, a suscité relativement peu d'écrits, ce qui laisse espérer pouvoir en donner une étude quasi exhaustive — au moins pour la période médiévale, avant que les anthologies ne se multiplient.

Chu Boyu aurait compté parmi ses disciples Kong Zhigui 孔稚珪 (447-501)², officiel et poète, et un certain Zhu Sengbiao 朱僧標, de dates inconnues. Il aurait été une relation de Sun Youyue 孫游嶽 (399-489), ermite taoïste et huitième patriarche à titre posthume du mouvement religieux de la Clarté supérieure³. Il est également mentionné en rapport avec la dispersion des manuscrits autographes du mouvement, produits par le clan Xu de Jurong, dont il aurait détenu quelques volumes et assuré leur

¹ DIENY, 1997.

² Nom personnel : Dezhang 德璋. Biographie dans *Nan Qi shu*, « Liezhuan », vol. 48, p. 835-840. Voir KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 465-466 (T. Chang).

³ Sur Sun Youyue, voir CHEN, 1963 [1949], p. 44-46 ; PREGADIO, 2008, p. 928-929 (K. Mugitani). Biographie traduite dans BUMBACHER, 2000b, p. 263-265.

transmission⁴. Suivons chronologiquement la transformation de la représentation de son vécu au fil des rédacteurs et des narrations.

Les données biographiques

Première version : notule biographique

La première biographie de Chu Boyu apparaît dans les *Documents des Song*, au volume 53 des biographies, consacré aux « anachorètes » (*yinyi* 隱逸). Chu Boyu y est brièvement évoqué à la fin de la biographie d'un certain Wang Su 王素 (418-471) :

吳郡褚伯玉。[...] 伯玉居剡縣瀑布山三十餘載。揚州辟議曹從事，不就。

Chu Boyu, de la commanderie de Wu⁵. [...] ⁶ Boyu résida à la préfecture de Shan⁷, au mont Pubu⁸, plus de trente années. La province de Yang⁹ le nomma à la tête du Bureau des consultations¹⁰, [mais] il ne prit pas [ses fonctions]¹¹.

Ce premier portrait date de quelques années seulement après la mort de Chu. C'est l'image assez conventionnelle du reclus ayant préféré la solitude à une carrière dans le fonctionnariat local. L'absence de faits datés pourrait s'expliquer par le fait que le décès étant survenu au cours des premiers mois de la dynastie suivante, celle des Qi du Sud, les archives des Song que Shen Yue et ses collaborateurs purent consulter ne contenaient pas encore un « dossier » complet sur Chu. À ce stade, nous avons donc

⁴ Voir STRICKMANN, 1977, p. 31.

⁵ Wu jun 吳郡 : circonscription territoriale dont le siège était sur le site de l'actuelle Suzhou, au Jiangsu.

⁶ L'ellipse (49 logogrammes) correspond aux deux autres notules biographiques incluses dans le même passage.

⁷ Shan xian 剡縣 : préfecture créée sous la dynastie Qin dans la commanderie de Kuaiji.

⁸ Pubu shan 瀑布山 : autre nom de Baishi shan 白石山 ou Xibai shan 西白山, au Zhejiang.

⁹ Yang zhou 揚州 : circonscription territoriale dont le siège était situé au Jiangsu actuel.

¹⁰ Yicao congshi 議曹從事. Voir HUCKER, 1985, p. 270 (entrée n° 3018) et 535 (n° 7176).

¹¹ Song shu, « Liezhuan », vol. 93, p. 2296.

affaire à une simple notule.

Deuxième version : biographie officielle

Un demi-siècle plus tard, les *Documents des Qi du Sud* de Xiao Zixian, histoire dynastique soumise au trône en 537, livrent de notre personnage une biographie plus développée. Cette seconde version est bien plus longue que la précédente notule et a l'ampleur textuelle d'une notice biographique proprement dite :

褚伯玉，字元璩，吳郡錢唐人也。高祖含，始平太守。父邕，征虜參軍。

伯玉少有隱操，寡嗜欲。年十八，父為之婚，婦入前門，伯玉從後門出。遂往剡，居瀑布山。性耐寒暑，時人比之王仲都。在山三十餘年，隔絕人物。王僧達為吳郡，苦禮致之。伯玉不得已，停郡信宿，裁交數言而退。寧朔將軍丘珍孫與僧達書曰：「聞褚先生出居貴館。此子滅景雲棲，不事王侯，抗高木食，有年載矣。自非折節好賢，何以致之？昔文舉棲冶城，安道入昌門，與茲而三焉。夫却粒之士、滄霞之人，乃可暫致，不宜久羈。君當思遂其高步、成其羽化。望其還策之日，暫紓清塵，亦願助為譬說。」僧達答曰：「褚先生從白雲遊舊矣。古之逸民，或留慮兒女，或使華陰成市，而此子索然，唯朋松石。介於孤峯絕嶺者，積數十載。近故要其來此，冀慰日夜。比談討芝桂，借訪荔蘿，若已窺煙液、臨滄洲矣。知君欲見之，輒當申譬。」

宋孝建二年，散騎常侍樂詢行風俗，表薦伯玉，加徵聘本州議曹從事，不就。太祖即位，手詔吳會二郡以禮迎遣，又辭疾。上不欲違其志，敕於剡白石山立太平館居之。建元元年，卒，年八十六。常居一樓上，仍葬樓所。孔稚珪從其受道法，為於館側立碑。

Chu Boyu, nom personnel Yuanqu, était un ressortissant de Qiantang¹², dans la

¹² Qiantang 錢唐 (ou 塘) : préfecture qui était située dans la province actuelle du Zhejiang. Son siège était l'actuelle Hangzhou 杭州.

commanderie de Wu. Son trisaïeul [Chu] Han fut commandeur de Shiping¹³. Son père [Chu] Ti fut conseiller militaire¹⁴ pour la répression des captifs.

Jeune, Boyu avait une conduite réservée et peu de sensualité. Quand il eut dix-huit ans, son père lui fit prendre femme. [Tandis que la nouvelle] épouse entrait par la porte principale [de la résidence familiale], Boyu sortit par la porte de derrière. Il alla alors à Shan et résida au mont Pubu. [Comme] il était par nature résistant au froid et à la chaleur, ses contemporains le comparèrent à Wang Zhongdu¹⁵. Il demeura sur la montagne plus de trente années, isolé des êtres humains. Wang Sengda¹⁶, qui dirigeait la commanderie de Wu, s'évertua en manifestations cérémonieuses pour l'attirer. Boyu ne put éviter de faire halte à la commanderie et y passer deux nuits ; il échangea à peine quelques paroles puis prit congé. Qiu Zhensun¹⁷, général pacificateur du septentrion¹⁸, écrivit à Sengda : « J'ai entendu dire que Monsieur Chu vient séjourner en votre honorable logis. Cela fait des années qu'a disparu l'ombre de ce maître perché dans les nuages et qui ne sert pas la noblesse, sublime et vivant de plantes sauvages. [Quand] on ne s'abaisse pas de soi-même devant les sages excellents, comment les attirer ? Jadis, Wenju¹⁹ perchait à Yecheng²⁰

¹³ Shiping 始平 : commanderie qui, sous la dynastie Jin de l'Est, Dong Jin 東晉 (317-420), était située au Hubei actuel.

¹⁴ *Canjun* 參軍. Voir HUCKER, 1985, p. 517-518, entrée n° 6876.

¹⁵ Wang Zhongdu 王仲都 (premier siècle avant notre ère) : parangon de la résistance aux températures les plus extrêmes, dont une vie, traduite dans CAMPANY, 2002, p. 271, est donnée dans les *Biographies des divins immortels*.

¹⁶ Wang Sengda 王僧達 (423-458) : officiel, lettré et poète, descendant de l'homme d'état Wang Dao 王導 (267-339 ?). Voir KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 1216-1218 (J. Wu / D. R. Knechtges).

¹⁷ Qiu Zhensun 丘珍孫 (actif 420-450) : officiel de la dynastie Qi du Sud, qui occupa notamment les fonctions de magistrat (*ling* 令) (voir HUCKER, 1985, p. 313, entrée n° 3733), commandeur, et général pacificateur du septentrion (voir note suivante).

¹⁸ *Ningshuo jiangjun* 寧朔將軍 : l'un des titres de commandement militaire en vogue durant le haut Moyen-Âge et jusqu'au début de la dynastie Sui. Sur le titre de général (*jiangjun* 將軍), voir HUCKER, 1985, p. 140, entrée n° 694.

¹⁹ Wenju 文舉 : probablement le nom personnel de Kong Rong 孔融 (153-208), descendant de Confucius et homme de lettres, exécuté sous Cao Cao. Voir DE CRESPIGNY, 2007, p. 391-393 ; KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 460-463 (D. R. Knechtges).

²⁰ Yecheng 冶城 : ancien nom de Nankin. Mais Kong Rong aurait plutôt résidé à Ye 鄴, au Henan actuel, dont Cao Cao fit son quartier général à partir de 204 et où se réunirent des

et Andao²¹ entrait par la Porte de la gloire²², il fait trois avec ceux-là. Les hommes qui renoncent aux céréales et les personnes qui se nourrissent de nuées²³, on peut les attirer brièvement, il ne convient pas de les brider longtemps. Votre seigneurie devrait penser à en suivre la marche éminente et en accomplir la mue²⁴. Guettez le jour où il reprendra la route et condescendez brièvement à souhaiter l'aide de son honorabilité²⁵ en propos métaphoriques ». Sengda répondit : « La flânerie de Monsieur Chu avec les nuages blancs est ancienne. Tel ermite de l'Antiquité conserva le souci de ses fils et filles²⁶, tel autre fit se former un marché à Huayin²⁷, mais ce maître est un solitaire, il sympathise seulement avec les conifères et les pierres. Cela fait des décennies qu'il se trouve entre des éminences isolées et des sommets écartés. Récemment, voulant qu'il vienne ici, j'ai été prévenant et l'ai réconforté jour et nuit. Quand nous eûmes discuté champignons et canneliers, et rendu visite aux litchis et navets, ce fut comme avoir entraperçu les eaux brumeuses et s'être approché du rivage²⁸. Sachant que votre seigneurie souhaite le voir, alors elle devra énoncer des métaphores ».

hommes de lettres, dont les « Sept maîtres de [l'ère de règne] Jian'an (196-220) » (*jian'an qizi* 建安七子), auquel Kong Rong est parfois rattaché ; voir KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 428 (D. R. Knechtges).

²¹ Andao 安道 : nom personnel de Dai Kui 戴逵 (vers 330-396), peintre, calligraphe et homme de lettres renommé durant la dynastie Jin de l'Est, qui refusa plusieurs postes et passa les dix dernières années de sa vie en ermite, non loin de la moderne Suzhou. Voir KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 180-181 (J. Wu / D. R. Knechtges).

²² *Changmen* 昌門 : nom de la porte occidentale de la capitale de l'ancien royaume de Wu 吳, puis du siège de la commanderie du même nom, c'est-à-dire de la moderne Suzhou.

²³ *Xia* 霞 : nuées colorées observables le matin ou le soir.

²⁴ *Yuhua* 羽化 : métaphoriquement, devenir immortel.

²⁵ *Qingchen* 清塵 : la « claire poussière » soulevée par le passage d'une personne honorable.

²⁶ Allusion probable à l'ermite Wang Ba 王霸 des environs du début de notre ère, qui aurait présenté des excuses à son épouse pour lui avoir imposé, ainsi qu'à leurs enfants, un mode de vie simple. Voir *Hou Han shu*, « Lienü zhuan » 列女傳 [« Biographies de femmes »], vol. 84, p. 2782-2783.

²⁷ Mont (Huayin *shan* 華陰山) dans la province actuelle du Hunan. Selon le *Hou Han shu*, « Liezhuan », vol. 36, p. 1242-1243, le lettré Zhang Kai 張楷 (vers 80-vers 150) y vivait en reclus, mais sa présence attira tant de disciples qu'un marché se constitua au sud de la montagne.

²⁸ Évocation métaphorique de l'immortalité.

La seconde année (455) de [l'ère de règne] Xiaojian (454-456) de [la dynastie] Song, le cavalier en service permanent²⁹ Yue Xun, faisant fonction de [surveillant] des mœurs³⁰, recommanda Boyu dans un mémoire [au trône]. [Chu Boyu] fut promu et appelé à prendre ses fonctions à la tête du Bureau des consultations de la présente province³¹ ; il ne les prit pas. [Quand] Taizu³² monta sur le trône, un édit de sa main [ordonna] aux deux commanderies de Wu et de Kuai[ji] de lui adresser une invitation cérémonieuse ; [Chu Boyu] refusa encore, prétextant la maladie. Ne souhaitant pas s'opposer à sa volonté, le souverain ordonna qu'au mont Baishi³³, à Shan, soit érigé l'Ermitage de la Grande paix [pour que Chu Boyu] y réside. [Chu] décéda en la prime année (479) de [l'ère de règne] Jianyuan (479-482), âgé de 86 ans. Comme il avait l'habitude de résider dans un pavillon à l'étage, on l'inhuma à l'emplacement du pavillon. Kong Zhigui, qui avait reçu de lui la loi de la voie, fit ériger une stèle à côté de l'ermitage³⁴.

Cette version étendue du vécu de Chu Boyu offre un supplément considérable de données biographiques : nom personnel (*zi*), préfecture d'origine, états de services de deux ascendants patrilinéaires, tempérament, événement particulier ayant déterminé la vocation érémitique (mariage), refus répété de prendre du service malgré l'intervention personnelle du souverain, fondation sur ordre impérial de l'Ermitage de la Grande paix (*taiping guan* 太平館) pour lui servir de résidence, date du décès et âge lors de celui-ci, emplacement de la sépulture enfin. On y apprend aussi qu'il eut au moins un disciple, qui composa une épitaphe à sa mémoire, dont le texte, nous le

²⁹ *Sanji changshi* 散騎常侍 : titre honorifique désignant ici l'un des historiographes officiels. Voir HUCKER, 1985, p. 395-396, entrée n° 4834.

³⁰ *Xing fengsu* 行風俗. Ma traduction s'inspire de HUCKER, 1985, p. 215 (entrée n° 2019) et 244 (entrée n° 2561).

³¹ Le nom de cette province n'est pas ici précisé, mais on se souvient que les *Documents des Song* indiquaient Yang.

³² Taizu 太祖 : Xiao Daocheng 蕭道成 (427-482), l'empereur Gao 高帝 (r. 479-482) des Qi du Sud. Voir KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 1476-1478 (D. R. Knechtges).

³³ Selon les dictionnaires chinois de géographie historique, une dizaine de lieux ont porté le nom de Baishi *shan*. Il devrait ici s'agir de Xibai *shan*, au Zhejiang actuel.

³⁴ *Nan Qi shu*, « Liezhuan », vol. 54, « Gaoyi » [« Ermites éminents »], p. 926-927.

verrons, a été conservé. L'ensemble de ces détails suggère que des archives officielles ou familiales ont pu être consultées.

Si le long intermède de l'échange épistolaire entre Wang Sengda et le général Qiu Zhensun n'apprend rien de factuel sur le vécu du principal intéressé, on y relève l'allusion du second au régime alimentaire de certains ermites — « renoncer aux céréales » (*queli* 却粒) et « se nourrir de nuées » (*canxia* 飡霞) —, donnée que l'on retrouvera dans des versions ultérieures de la biographie, intégrées au récit. Outre que cet échange constitue un témoignage de première main sur la perception chinoise ancienne de la vocation érémitique, c'est aussi un exemple type de correspondance érudite : chaque épistolier procède à deux allusions historiques et littéraires. C'est à coup sûr pour cette raison que l'on retrouve la biographie de Chu sous une forme abrégée et réaménagée qui fait de cet échange épistolaire le cœur du texte, dans les *Précédents tirés des archives* (*Cefu yuangui* 冊府元龜), encyclopédie réalisée de 1005 à 1013 sous la direction de Wang Qinruo 王欽若 (962-1025) et Yang Yi 楊億 (974-1020)³⁵.

Cette « version développée » des *Documents des Qi du Sud* constitue désormais la « biographie officielle » de Chu Boyu. Plusieurs sources ultérieures la citent sous une forme quasi identique, hormis quelques variantes mineures, par exemple l'*Histoire [des dynasties] du Sud* (*Nanshi* 南史), compilation historiographique réalisée à titre privé par Li Yanshou 李延壽 (actif vers 618-676) et achevée en 659, sous la dynastie Tang³⁶. Cinq siècles plus tard, on la retrouve aussi dans la vaste réorganisation de l'historiographie officielle, achevée en 1161, par l'officiel et lettré Zheng Qiao 鄭樵 (1104-1162), sous le titre d'*Annales générales* (*Tongzhi* 通志). Les variantes qu'on y relève suggèrent que Zheng Qiao a consulté aussi bien la leçon de Xiao Zixian que sa reprise par Li Yanshou. Par contre, on remarque que Zheng n'a pas conservé la

³⁵ Voir le *Cefu yuangui*, sous la direction de WANG Qinruo et YANG Yi, vol. 905, « Shuxin » 書信 [« Épîtres »], f. 13b-15b. Cette version de la biographie compte 235 logogrammes — soit environ 60 % de la version des *Documents des Qi du Sud* —, dont quatre cinquièmes environ consistent en une reprise intégrale de l'échange épistolaire ; seul le premier cinquième, réaménagé, concerne Chu Boyu. Sur la compilation du *Cefu yuangui*, voir KURZ, 2007, p. 56-66. Ma traduction du titre s'inspire de celle donnée dans le résumé français de l'article.

³⁶ Voir *Nanshi*, « Liezhuan », vol. 75, « Yinyi » [« Anachorètes »], p. 1873-1874. Sur cette compilation historiographique et son auteur, voir MCMULLEN, 1988, p. 168-169 ; KNECHTGES / CHANG, 2010-2014, p. 690-691 (D. R. Knechtges).

correspondance entre Wang Sengda et Qiu Zhensun, peut-être jugée hors de propos³⁷. En fait, au-delà de la période médiévale, plusieurs recueils et anthologies reprendront la biographie officielle de Chu Boyu, parfois sous une forme réaménagée et considérablement abrégée³⁸.

L'expression *dao fa* 道法, que je traduis ci-dessus littéralement par « loi de la voie », établit la nature religieuse du personnage avant même sa récupération par l'hagiographie taoïque. Si l'expression peut aussi s'appliquer au bouddhisme dans les sources chinoises médiévales, au sixième siècle et dans une source historiographique, l'identité bouddhique serait certainement exprimée par un terme moins équivoque.

Une dédicace épigraphique

Si la stèle originale qui aurait été érigée près de l'Ermitage de la Grande paix ne paraît pas avoir été conservée, une transcription intégrale de l'inscription à laquelle elle servait de support est citée en 624 par Ouyang Xun 歐陽詢 (557-641) et ses collaborateurs dans l'un des volumes qu'ils consacrent aux « anachorètes » (*yinyi*) dans leur *Collection catégorisée des belles-lettres* (*Yiwen leiju* 藝文類聚). Voici le texte de cette transcription, suivi de sa traduction :

齊孔稚珪《褚先生伯玉碑》曰：「夫河洛摛寶，神道之功既傳，岱華吐秘，仙靈之跡可覩。蓋事詳於玉牒，理煥於金符；雖冥默難源，顯晦異軌，測心觀古，可得而言焉。是以子晉笙歌，馭鳳於天海，王喬雲舉，控鶴於玄都。有羽化蛻蟬，<觸> (觸) 影遁形，神翥帝宮，迹留劍杖，遊瑤池而不返，宴玄圃以忘歸。永嘉惡道者，窮地之險也。敬竇曷日，折石橫波，飛浪突雲，奔湍急箭。先生攀途躋阻，宿柵涉折，而<衡> (衝)

³⁷ *Tongzhi*, « *Yinyi zhuan* » 隱逸傳 [« Biographies d'anachorètes »], vol. 178, p. 2850a. Sur cette vaste réorganisation historiographique, voir TENG / BIGGERSTAFF, 1971, p. 109.

³⁸ Pour s'en tenir à un exemple disponible en traduction, signalons la monographie locale *Wu jun tujing xuji* 吳郡圖經續記 [Supplément d'annotations au Livre illustré de la commanderie de Wu] (1084), par ZHU Changwen 朱長文 (1039-1098), vol. inférieur, fasc. 27a-b. Traduit dans MILBURN, 2015, p. 192-193. Cette version compte 137 logogrammes, soit un tiers des 393 logogrammes de la version des *Documents des Qi du Sud*.

颺夜鼓，山洪暴激。忽乃崩舟墜壑，一倒千仞，飄地淪高，翻透無底。徒侶判其冰碎，舟子悲其電散，危魂中夜，赴阻相尋，方見先生，恬然安席。」銘曰：

「關西升妙 | 洛右飛英 | 鳳吹金闕 | 簫歌玉京 | 絕封萬戶 | 乃既先生 | 先生浩浩 | 唯神其道 | 泉石依情 | 煙霞入抱 | 秘影窮岫 | 孤栖幽草 | 心圖上玄 | 志通大造。」

La *Stèle de Monsieur Chu Boyu*, par Kong Zhigui de [la dynastie] Qi, dit : « Les trésors que déploient le Fleuve [jaune] et la [rivière] Luo³⁹ ont transmis les mérites de la voie divine, les secrets divulgués par [les monts] Dai et Hua⁴⁰ permettent de contempler les traces des génies immortels. Ces choses-là sont détaillées sur les tablettes de jade et leur principe resplendit sur les symboles d'or⁴¹ ; bien qu'impénétrables et difficiles à retracer, et malgré les divergences entre l'illustre et l'obscur, sonder son cœur et scruter l'Antiquité permet de les trouver et d'en parler. C'est ainsi que Zijin⁴², jouant de l'orgue à bouche, conduisit les phénix dans l'immensité céleste et que Wang Qiao, s'élevant dans les nuages, dirigea les grues vers la Céruléenne métropole⁴³. [Des immortels], il y en eut qui s'emplumèrent en muant [comme] la cigale, éliminèrent⁴⁴ leur ombre et se rendirent invisibles, prirent leur envol divin vers le palais de l'empereur [céleste], laissèrent une épée ou un bâton comme vestige, flânèrent

³⁹ Allusion au *Diagramme du Fleuve [jaune]* (*He tu* 河圖) et à l'*Écrit de la [rivière] Luo* (*Luo shu* 洛書), sur lesquels voir SASO, 1978 ; NIELSEN, 2003, p. 103-105, 169-171.

⁴⁰ Dai *shan* 岱山 : dans la province actuelle du Shandong, également appelé mont Tai (Tai *shan* 泰山). C'est le Pic de l'Est (Dongyue 東嶽), associé depuis l'époque ancienne à l'au-delà. Voir CHAVANNES, 1910. Hua *shan* 華山 : dans le Shanxi actuel, le Pic de l'Ouest (Xiyue 西嶽), associé à la quête d'immortalité. Voir PREGADIO, 2008, p. 516-517 (V. Goossaert).

⁴¹ *Yudie* 玉牒 : en langue administrative, la généalogie et les archives impériales. *Jinfu* 金符 : les présages favorables envoyés par le ciel pour confirmer la légitimité du souverain. Ici, les deux expressions semblent plutôt désigner les écrits d'origine céleste du taoïsme.

⁴² Zijin 子晉 ou Jin 晉 : Wangzi Qiao 王子喬, mentionné juste après, fils héritier du roi Ling 靈王 (r. 571-545 avant notre ère) de la dynastie Zhou 周 (vers 1046-256 avant notre ère). Son hagiographie dans les *Biographies sérielles d'immortels* est traduite dans KALTENMARK, 1987 [1953], p. 109-114.

⁴³ *Xuandu* 玄都 : le plus élevé des lieux célestes dans la cosmologie du taoïsme médiéval.

⁴⁴ Je lis 觸影 au lieu de 觸影 (f. 4b), suivant la leçon du *Shan lu* 剡錄 [Recueil de Shan] (1214), par GAO Sisun 高似孫 (1158-1231), vol. 5, f. 6a.

à l'Étang de jadéite ⁴⁵ et ne revinrent pas, ou banquetèrent au Céruléen verger ⁴⁶ jusqu'à en oublier le retour. Les mauvaises voies [de communication] de Yongjia ⁴⁷ sont une zone dangereuse au bout du monde. Des gorges instables interceptent le jour, les roches sont culbutées par les flots contraires, la vague impétueuse s'élançait vers les nuages et le courant y est d'une grande vitesse. Monsieur [Chu], ayant grimpé les chemins et franchi les obstacles, s'abritait pour la nuit près d'un bac sur le méandre [d'une rivière], quand une tempête se déchaîna ⁴⁸ en roulements de tambour nocturnes et de violents torrents jaillirent de la montagne. Un effondrement soudain fit que le bateau bascula dans un ravin ; tombant d'une très grande hauteur ⁴⁹, il [quitta] le sol en tourbillonnant et disparut dans l'abîme, se renversant en une chute sans fin. Les compagnons [de voyage de Chu Boyu] pensèrent que [le bateau] s'était fracassé et les bateliers craignirent qu'il eût volé en éclats ; en proie à une vive anxiété, au milieu de la nuit, ils se précipitèrent sur l'obstacle à sa recherche, quand ils aperçurent Monsieur, imperturbable, paisiblement endormi ». Éloge :

« À l'ouest des passes s'élevant au merveilleux | À droite de la [rivière] Luo voletant avec légèreté | Phénix sifflant au Portail d'or ⁵⁰ | Et jouant de la flûte dans la Capitale de jade | Ayant complètement rompu avec les myriades de foyers | Ainsi devint-il monsieur [Chu] | Immense monsieur ! | Que sa voie était divine ! | Torrents et montagnes ⁵¹ convenaient à sa nature | La brume et les nuées se jetaient dans ses bras | Au plus haut des cimes ombre dérobée | Nichant isolé dans l'herbe impénétrable | Son cœur avait dessein de monter au

⁴⁵ *Yaochi* 瑶池 : lieu de résidence de la Mère reine de l'Ouest (Xiwangmu 西王母) sur le mont Kunlun et l'un des séjours paradisiaques des immortels.

⁴⁶ *Xuanpu* 玄圃 : autre séjour paradisiaque des immortels sur le mont Kunlun.

⁴⁷ *Yongjia* 永嘉 : commanderie qui était située au Zhejiang actuel.

⁴⁸ Je lis *chong* 衝 au lieu de *heng* 衡, suivant la leçon du *Shan lu*, vol. 5, f. 6a, à laquelle correspond la leçon du passage parallèle dans deux sources hagiographiques (voir plus bas).

⁴⁹ *Qianren* 千仞, « plusieurs milliers de pieds ». Le *ren* 仞 est une ancienne unité de longueur qui correspondait à un nombre variable de pieds (*chi* 尺), de quatre à huit selon les sources.

⁵⁰ *Jinque* 金闕 : l'entrée de la Capitale de jade, *yujing* 玉京, lieu divin dans la cosmologie taoïque mentionné au vers suivant.

⁵¹ *Quanshi* 泉石 (littéralement « sources et roches ») : l'environnement sauvage montagneux.

céruleen | Sa volonté communiquait avec la création majeure »⁵².

Le texte de ce document épigraphique comporte trois parties bien distinctes. La première (99 logogrammes) est un panégyrique impersonnel et assez conventionnel de l'accession au statut d'immortel. La troisième (56 logogrammes) est un « éloge » (*ming* 銘) sans donnée historique ni pertinence individuelle, en ce sens qu'il pourrait exalter virtuellement n'importe quelle figure taoïque. Par contraste, la partie médiane (93 logogrammes), qui relate un voyage et un incident survenu à l'occasion de celui-ci, adopte la morphologie d'un récit, mais à ce point dépourvu de contexte — hormis une indication géographique — que le lecteur ne peut se représenter la place qu'occupe l'anecdote dans le vécu du principal intéressé. Le seul point commun entre la biographie officielle de Chu Boyu et cette inscription est le motif du choix de l'isolement en milieu alpestre, lui aussi conventionnel. En somme, cette épitaphe, contrairement à d'autres épitaphes développant des thèmes comparables comme celle du second siècle de notre ère dédiée à Wangzi Qiao⁵³, est un exercice de style littéraire dont l'objet n'est nullement de commémorer un vécu historique, que ce soit de manière factuelle ou chronologique ni avec quelque degré d'exactitude, mais plus généralement de célébrer le taoïsme à travers l'une de ses figures.

Translation hagiographique de la biographie

C'est au plus tard durant la seconde moitié du sixième siècle que la biographie officielle de Chu Boyu va connaître une première « translation hagiographique », terme par lequel j'évoque le processus évolutif de la forme et du fond qui tend à engommer le caractère factuel et l'historicité au profit d'un potentiel évocateur religieux. Le phénomène est connaissable grâce à deux fragments des *Biographies des étudiants de la voie*, ce recueil aujourd'hui perdu qu'un ancien bouddhiste converti au taoïsme, Ma Shu 馬樞 (522-581), aurait compilé entre 557 et 581⁵⁴. De cet ouvrage subsistent

⁵² *Yiwen leiju*, « Yinyi », vol. 37, f. 4a-5a.

⁵³ En voir l'étude et la traduction dans BUJARD, 2000.

⁵⁴ Pour les dates de Ma Shu et de son recueil, voir BUMBACHER, 2000b, p. 9-11.

une centaine de biographies, citées, peut-être en intégralité dans certains cas, à partir des Tang, dans une dizaine de sources. Parmi celles-ci figurent deux œuvres attribuées à un taoïste dénommé Wang Xuanhe 王懸河 (actif vers 664-684) et datées de la fin du septième siècle, l'*Inventaire catégorisé de la Voie de la Clarté supérieure* (*Shangqing dao leishi xiang* 上清道類事相) et l'*Écrin de perles des Trois grottes* (*Sandong zhunang* 三洞珠囊), toutes deux principalement basées sur le corpus de la Clarté supérieure de l'époque du haut Moyen-Âge⁵⁵.

Première translation (Ma Shu / Wang Xuanhe)

Le premier ouvrage de Wang, l'*Inventaire catégorisé de la Voie de la Clarté supérieure*, est consacré aux personnages emblématiques du taoïsme. Son contenu est organisé en fonction du type de résidence auquel chaque personnage est assigné. L'auteur s'appuie sur des citations d'une centaine de sources relevant en partie de la Clarté supérieure, mais pas uniquement, contrairement à ce que laisse entendre son titre, de sorte que l'édition canonique pourrait être le reliquat d'une œuvre jadis plus importante⁵⁶. Parmi les sources citées par Wang figure le recueil hagiographique de Ma Shu. Dans son premier volume, consacré à un type de résidence qu'il nomme « monastères des immortels » (*xianguan* 仙觀), Wang cite la notice suivante consacrée à Chu Boyu, en 86 logogrammes, comme provenant du recueil de Ma Shu :

《道學傳》云：「[...] 褚伯玉，字元璩，吳郡錢塘人也。隱南嶽瀑布山。妙該術解，深覽圖祕，採鍊納御，靡不畢為。齊高祖詔吳會二郡以禮資迎，又辭以疾。俄而高逝。高祖追悼，乃詔於瀑布山下立太平館。初，伯玉好讀《太平經》兼修其道，故為館名也。」

Il est dit dans les *Biographies des étudiants de la voie* : « [...] Chu Boyu, nom personnel Yuanqu, était un ressortissant de Qiantang, dans la commanderie de Wu. Il se retira au Pic du Sud, au mont Pubu. Il faisait preuve d'une merveilleuse compréhension des procédés, examinait profondément les secrets

⁵⁵ REITER, 1982, p. 245-246.

⁵⁶ REITER, 1992a, p. 2-7. Voir aussi SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 628-629 (F. C. Reiter) ; PREGADIO, 2008, p. 866-867 (C. D. Benn).

des diagrammes⁵⁷ ; recueillir, raffiner, interioriser et diriger [le souffle], il n'est nul [de ces exercices] qu'il n'ait pratiqué⁵⁸. [L'empereur] Gaozu de [la dynastie] Qi⁵⁹ ordonna aux deux commanderies de Wu et de Kuai[ji] de l'inviter avec cérémonie et des dons substantiels, mais [Chu Boyu] refusa encore, sous prétexte de maladie. Peu après, il trépassa. Gaozu, accablé par le deuil, ordonna alors que soit érigé au pied du mont Pubu l'Ermitage de la Grande paix. Initialement, [Chu] Boyu aimait lire le *Livre de la Grande paix* et s'exercer à sa voie ; d'où le nom de l'ermitage »⁶⁰.

On remarque que l'énoncé « refusa encore » (*you ci* 又辭) est ici inapproprié, dans la mesure où cette version hagiographique ne rapporte qu'un refus de prendre du service. Il est probable que la citation de Wang Xuanhe est tronquée et que Ma Shu utilisa comme source principale la notice biographique donnée dans les *Documents des Qi du Sud*, qui rapporte bien deux refus, on s'en souvient (en 455 et 479). La version de Ma Shu mentionne pour la première fois le savoir technique de Chu Boyu et les pratiques psychosomatiques auxquelles il se serait livré. C'est aussi la première à mentionner son intérêt supposé pour le *Livre de la Grande paix*, ce texte que nous avons déjà rencontré, et pour la « voie » du même nom, données servant de justification au nom de l'ermitage. Autre particularité, l'ermitage y est dit avoir été érigé à la mémoire de Chu Boyu, c'est-à-dire après sa mort, et non de son vivant comme lieu de résidence. Ensemble, ces données à caractère religieux caractérisent la translation hagiographique de la biographie. Même la mention du Pic du Sud (Nanyue) a acquis une valeur symbolique et religieuse plutôt que proprement géographique : du

⁵⁷ Les pratiques et les textes du taoïsme : les « procédés » (*shu* 術) désignent des savoirs techniques plus ou moins ésotériques, notamment mantiques ; les « diagrammes » (*tu* 圖), divers documents d'origine surhumaine, tel le *Diagramme du Fleuve [jaune]*, déjà noté.

⁵⁸ BUMBACHER, 2000b, p. 201, traduit « cueillant [des herbes], [se] purifiant, inhalant [du souffle] et [le] conduisant [à travers son corps] » (« *plucking [herbs], purifying [himself], inhaling [breath] and driving [it through his body]* »). Mais, comme on va le voir dans d'autres versions de l'hagiographie, les deux premiers verbes semblent mieux s'appliquer au « souffle » (*qi*) et le second, aux « fluides » corporels (*ye* 液).

⁵⁹ L'empereur Gao des Qi du Sud, Xiao Daocheng.

⁶⁰ *Shangqing dao leishi xiang*, CT n° 1132, vol. 1, « Xianguan pin » 仙觀品 [« Catégorie des monastères d'immortels »], f. 11b-12a ; vol. 1, f. 9a, pour la source du passage. Traduit dans BUMBACHER, 2000b, p. 201.

temps de Wang Xuanhe, depuis le règne de Yang Guang 楊廣 (569-618), l'empereur Yang 煬帝 (r. 605-618) de la dynastie Sui, le toponyme désignait le mont Heng (Hengshan 衡山), dans la province actuelle du Hunan ⁶¹.

L'autre ouvrage canonique attribué à Wang Xuanhe, l'*Écrin de perles des Trois grottes*, a été défini comme une encyclopédie thématique des pratiques du courant de la Clarté supérieure ⁶². On y trouve une seconde citation de l'hagiographie de Chu tirée des *Biographies des étudiants de la voie*, mais ne comptant que 24 logogrammes, soit moins d'un tiers (28 %) de la version donnée dans l'*Inventaire catégorisé de la Voie de la Clarté supérieure*. La référence est ici plus précise : le texte source est localisé au volume 6 du recueil de Ma Shu. Elle est plus brève que la notule des *Documents des Song*, mais la moitié de son contenu l'en distingue clairement. En dépit de sa brièveté, elle présente avec la version traduite précédemment des variantes intéressantes :

《道學傳》第六云：「褚伯玉，字元璩，吳郡錢塘人也。隱霍山，鍊液餐霞，積年絕粒也。」

Il est dit au [volume] sixième des *Biographies des étudiants de la voie* : « Chu Boyu, nom personnel Yuanqu, était un ressortissant de Qiantang, dans la commanderie de Wu. Il se retira au mont Huo ⁶³, raffina ses fluides ⁶⁴ et se nourrit de nuées, interrompant [son alimentation en] céréales pendant de nombreuses années » ⁶⁵.

Après une formule (12 logogrammes) directement empruntée aux *Documents des Qi du Sud* comme le faisait la précédente citation, cette seconde citation, fidèle au

⁶¹ Voir ROBSON, 2009, p. 57-89.

⁶² REITER, 1992b, p. 1-6. Voir aussi SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 440-441 (F. C. Reiter) ; PREGADIO, 2008, p. 832-833 (C. D. Benn).

⁶³ Toponyme ayant désigné plusieurs montagnes des provinces actuelles du Hunan, de l'Anhui et du Fujian. Sous les dynasties du Sud, il s'agit soit de Tianzhu shan (Anhui), soit d'une montagne « secrète » dans le Fujian. Voir PREGADIO, 2008, p. 533-534 (J. Robson).

⁶⁴ Ye 液 (« fluide ») peut désigner des fluides corporels comme le sang menstruel ou la salive. Il pourrait s'agir ici d'une erreur pour qi 氣, comme le suggère une variante (voir plus bas).

⁶⁵ Sandong zhunang, CT n° 1139, vol. 4, « Jueli pin » 絕粒品 [« Catégorie : interruption des céréales »], f. 1a. Traduit dans BUMBACHER, 2000b, p. 200.

thème du début de ce volume de l'*Écrin de perles des Trois grottes*, s'intéresse au lieu de la retraite — le mont Huo, alors honoré comme Pic du Sud — et, surtout, aux exercices de l'ascèse observée par le sujet. L'énoncé « raffiner les fluides » corporels (*lian ye* 鍊液) diffère du vocabulaire employé dans la première citation, qui semblait concerner le souffle (*qi*). « Se nourrir de nuées » (*can xia* 餐霞), pratique qui s'oppose à l'alimentation vulgaire symbolisée par les céréales (*li* 粒) et évoque le volet diététique de l'ascèse, paraît résulter d'un emprunt direct à l'échange épistolaire entre Wang Sengda et Qiu Zhensun.

Dans ses deux ouvrages, Wang Xuanhe présente ainsi deux citations supposées d'une même source — les *Biographies des étudiants de la voie* de Ma Shu — dont on ne connaît pas la physionomie originale. S'agissant de citations à l'évidence tronquées, on ne peut rien conclure du fait qu'elles ne s'accordent pas parfaitement entre elles et ignorent les données historiques à caractère familial et institutionnel consignées dans la biographie officielle. Ayant remarqué qu'« environ un tiers » de l'hagiographie de Chu Boyu dans le livre de Ma Shu reflète sa biographie officielle dans les *Documents des Qi du Sud*, Bumbacher estime que ces deux textes « s'appuient probablement sur la même source ⁶⁶ ». Mais si l'on considère que le recueil de Ma Shu fut compilé une ou deux générations après les *Documents des Qi du Sud*, il semble plus probable que Ma Shu s'inspira de la biographie de Chu Boyu dans cette dernière source et lui ajouta des informations tirées d'autres sources, y compris non officielles ou orales.

Seconde translation (Wang Songnian)

Le *Recueil de perles du jardin des immortels* (*Xianyuan bianzhu* 仙苑編珠) est l'œuvre d'un moine taoïste du dixième siècle, de dates inconnues, Wang Songnian 王松年. Cette hagiographie s'inspire de la « suite de perles » (*lianzhu* 連珠), un genre littéraire conçu comme une mnémotechnie ; les figures y sont introduits par paires, en vers octosyllabes dont un court paragraphe clarifie le sens ⁶⁷. Les sources explicites de cette collection sont en majorité de nature hagiographique, mais aucune n'est donnée

⁶⁶ BUMBACHER, 2000b, p. 200, n. 399 : « More probably both, the [Nan Qi shu] and the [Daoxue zhuan], relied on a common source ».

⁶⁷ Voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 885-886 (P. Bentley Koffler) ; PREGADIO, 2008, p. 1095-1096 (B. Penny).

dans le cas qui nous intéresse. Chu Boyu y est associé à Wei Huacun, matriarche du courant de la Clarté supérieure, dans le vers « La racine de réglisse de Xian'an / Les pommes de pin de Boyu » (« Xian'an gancao / Boyu songxie » 賢安甘草，伯玉松屑)⁶⁸. La seconde moitié du paragraphe subséquent est consacrée à une vie de Chu Boyu (76 logogrammes) :

褚伯玉，錢塘人也。年十六，家為娶婦。婦乘車而入，先生踰垣而出。隱於天台中峯二十年。樵人見之，在重巖之下，顏色怡怡，左右惟有松屑二裹，由是遠近知之。齊高帝徵之，不起，乃移居大霍山，仙去。

Chu Boyu était un ressortissant de Qiantang. Quand il eut seize ans, sa famille lui fit prendre épouse. [Tandis que la nouvelle] épouse entrait [dans la résidence familiale] à bord d'une voiture, Boyu en sortit en enjambant la clôture. Il se retira sur l'éminence centrale du [mont] Tiantai [durant] vingt années. Des bûcherons le virent, qui se trouvait sous un pic étagé, la mine réjouie, avec seulement deux pommes de pin à sa gauche et à sa droite, et pour cette raison il fut connu en tout lieu⁶⁹. L'empereur Gao de [la dynastie] Qi l'appela à une fonction, mais il ne quitta pas sa retraite ; il déplaça alors sa résidence au mont Huo majeur⁷⁰, [où il devint] immortel et s'en fut⁷¹.

On reconnaît aisément plusieurs motifs dérivant des versions antérieures de la vie de Chu Boyu, bien que sous une forme simplifiée et dans une phraséologie parfois modifiée. Citons, par exemple, l'épisode du projet de mariage (mais l'âge de Chu lors de l'événement pourrait relever de la corruption graphique, les logogrammes *liu* 六 et *ba* 八 étant aisément pris l'un pour l'autre), ou le toponyme « mont Huo majeur » pour

⁶⁸ *Xianyuan bianzhu*, CT n° 596, vol. inférieur, « Xian'an gancao / Boyu songxie », f. 4a. La racine de réglisse chinoise, *Radix glycyrrhizae uralensis* (*gancao* 甘草), et la pomme de pin (*songxie* 松屑 est donné comme équivalent à *songshi* 松實 par les dictionnaires, mais il pourrait s'agir d'une autre partie du conifère) relèvent toutes deux de la pharmacopée traditionnelle chinoise et ont ici valeur d'adjuvants alimentaires dans la quête transcendante. Voir UNSCHULD, 1986, p. 120 ; NEEDHAM / LU / HUANG, 1986, p. 482-483.

⁶⁹ *Yuanjin* 遠近, littéralement « de près comme de loin ».

⁷⁰ *Da Huo shan* 大霍山 : en contexte taoïque, toponyme désignant le Pic du Sud.

⁷¹ *Xianyuan bianzhu*, vol. inférieur, f. 4b.

évoquer le Pic du Sud. Il faut souligner trois nouveautés. La première est l'association de Chu Boyu avec le mont Tiantai, haut lieu du taoïsme et, surtout, comme nous l'avons déjà noté, du bouddhisme. La seconde est le motif de la pomme de pin, alors que nous avons eu affaire à d'autres pratiques diététiques — mais on se souvient que Wang Sengda plaisantait déjà de son amitié pour « les conifères et les pierres » (*song shi* 松石). La troisième est — si l'on veut bien omettre l'inscription sur stèle, trop peu spécifique — l'association textuelle explicite de Chu Boyu au thème de l'immortalité, qui jusqu'alors était au mieux implicite dans l'euphémisme *gaoshi* 高逝 (« trépasser » dans ma traduction, mais, littéralement, « passer dans les hauteurs »). Ces nouveautés permettent de se représenter l'hagiographe au travail, triant son matériau narratif et procédant à sa réécriture, ne serait-ce qu'afin de justifier l'association thématique de deux figures sans rapport historique l'une avec l'autre ⁷².

Cette réécriture sanctionne aussi la récupération de Chu Boyu au profit du patrimoine intangible de la communauté taoïque du mont Tiantai, dont l'auteur, Wang Songnian, faisait lui-même partie.

Troisième translation (Chen Baoguang)

Deux siècles plus tard, un certain Chen Baoguang 陳葆光 de dates inconnues compile le *Recueil des multitudes d'immortels des Trois grottes* (*Sandong qunxian lu* 三洞羣仙錄), une nouvelle œuvre hagiographique accompagnée d'une préface, datée de 1154, par un certain Lin Jizhong 林季仲 de dates inconnues ⁷³. S'inspirant aussi de la « suite de perles », cette collection introduit la vie de Chu Boyu par un octosyllabe, « Boyu prend épouse, Maître Ji rapporte l'enfant » (« Boyu qu fu, Jizi huan er » 伯玉娶婦，薊子還兒), et la fait suivre de celle de Ji Liao 薊遼, reprise explicitement des *Biographies des divins immortels* ⁷⁴. Bien que l'habituel logogramme d'énonciation (le plus souvent *yue* 曰 ou *yun* 云) reliant le contenu d'une citation au titre explicite de sa source soit omis, la mention « *Écrin de perles des Trois grottes* » qui précède cette

⁷² Mais Chu Boyu et Wei Huacun sont associés au Pic du Sud et à la Clarté supérieure.

⁷³ Voir SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 886-887 (F. Verellen) ; PREGADIO, 2008, p. 831 (B. Penny).

⁷⁴ *Sandong qunxian lu*, CT n° 1248, vol. 6, « Boyu qu fu, Jizi huan er », f. 20b. Traduit dans CAMPANY, 2002, p. 169-172, où le patronyme Ji 薊 a été transcrit 蘇 (« Su ») par erreur.

version de la narration ne peut avoir pour fonction que d'en indiquer la provenance. Cette version totalise 110 logogrammes :

《三洞珠囊》：「褚伯玉，字元璩，吳郡錢塘人。父為取婦入前門間，伯玉從後門而出。往剡，居瀑布山，修道。又嘗遊南嶽，路入閩中，飛湍赴險。伯玉舟航，逼晚，迴泊涯際，而衝颺夕震，山洪暴起，激船於萬仞之上，傾墜絕崖。徒侶在前，判其冰碎，緣岨尋求，已見伯玉怡然自若。後至霍山，鍊氣餐霞，積年絕粒也。」

Écrin de perles des Trois grottes : « Chu Boyu, nom personnel Yuanqu, était un ressortissant de Qiantang, dans la commanderie de Wu. Au moment où l'épouse que son père [voulait] lui faire prendre entrait par la porte principale [de la résidence familiale], Boyu sortit par la porte de derrière. Il se rendit à Shan, où il s'établit au mont Pubu et s'exerça à la voie. En outre, il fit un voyage au Pic du Sud ; en route, il pénétra à Minzhong⁷⁵, où les courants impétueux se précipitent en des zones dangereuses. À l'approche du soir, alors que le bateau à bord duquel Boyu naviguait accostait à une rive reculée, une tempête se déchaîna, le tonnerre vespéral [retentit] et les torrents de la montagne s'enflèrent violemment, propulsant à une très grande hauteur⁷⁶ l'embarcation, qui retomba sur une grève écartée. Les compagnons [de voyage de Boyu], qui se trouvaient en avant, pensèrent qu'elle s'était fracassée ; ils escaladèrent les rochers à la recherche de Boyu et l'aperçurent, joyeux et impassible. Ensuite, il gagna le mont Huo, où il raffina le souffle et se nourrit des brumes colorées, et interrompit [son alimentation en] céréales pendant de nombreuses années »⁷⁷.

La biographie officielle transparaît dans cette hagiographie, mais encore plus dépouillée d'information à caractère historique ou institutionnel. La dernière douzaine

⁷⁵ Minzhong 閩中 : commanderie qui était localisée au Fujian actuel.

⁷⁶ *Wanren zhi shang* 萬仞之上, littéralement « au-dessus de dizaines de milliers de pieds ». La donnée chiffrée a évidemment ici une valeur métaphorique.

⁷⁷ *Sandong qunxian lu*, vol. 6, f. 20b-21a. Traduit dans BUMBACHER, 2000b, p. 202.

de logogrammes recoupe en effet la brève citation des *Biographies des étudiants de la voie* donnée par Wang Xuanhe dans l'*Écrin de perles des Trois grottes*, ce qui semble confirmer que c'est bien ce dernier recueil qui sert de source à Chen Baoguang⁷⁸. Mais la principale singularité de cette version du douzième siècle réside dans le motif du voyage, dont la fonction la plus évidente est de donner une résonance dramatique au récit tout en exaltant le contrôle émotionnel du héros. Cet épisode constitue ici la partie centrale du texte. Il est introduit par le logogramme *you* 又 (« en outre »), qui dans cet emploi sert à interrompre la linéarité narrative pour introduire un motif tiré d'une source tierce : ici, il semble bien s'agir d'une adaptation du motif principal de l'inscription composée par Kong Zhigui. Les variations de phraséologie observables d'une version à l'autre tiennent à divers facteurs, parmi lesquels l'écart diachronique (plus de six siècles) ainsi que la différence de genre (épitaphe d'un côté, hagiographie de l'autre) et la différence d'audience visée par chaque auteur (visiteurs occasionnels ou voyageurs d'un côté, de l'autre un lectorat aussi bien religieux que profane, que le taoïsme et son hagiographie ou les légendes relatives aux immortels intéressent). Ainsi la hauteur de la chute vertigineuse, « plusieurs milliers de pieds » dans la source épigraphique, a-t-elle été décuplée dans la version hagiographique de Chen Baoguang, qui n'hésite pas à évoquer des « dizaines de milliers de pieds ».

Dédoublage textuel et représentationnel

La coexistence de deux « traditions » parallèles du vécu de Chu Boyu s'apparente à un dédoublement narratif et fonctionnel. Il semble inéluctable que ce phénomène produise à son tour un cas de « duplication discordante » de la narration, c'est-à-dire son apparition simultanée sous deux formes différentes dans une même source. C'est ce qui se produit vers la fin du Moyen-Âge, dans les *Lectures impériales de [l'ère de règne] Taiping* (*Taiping yulan* 太平御覽), encyclopédie en mille volumes

⁷⁸ L'*Écrin de perles des Trois grottes* comptait à l'origine trois fois plus de volumes (trente) que la version canonique reçue. Voir *Song shi* 宋史 [Histoire des Song] (1345), par TUOTUO 脱脱 (1313-1355), « Zhi » 志 [« Monographies »], vol. 205, « Yiwen » [« Belles-lettres »], p. 5193. L'hagiographie de Chu Boyu qui y figurait pourrait donc avoir été celle citée par Chen Baoguang au douzième siècle, et la courte citation présentée plus haut en être un fragment. BUMBACHER, 2000b, p. 92, considère cette version comme fragment « possible » des *Biographies des étudiants de la voie*, bien que le passage ne mentionne pas cette source.

compilée à partir de 977 par une quinzaine de lettrés sous la direction de Li Fang 李昉 (925-996) et achevée en 982, citant plus de 1 690 sources⁷⁹. L'intérêt de cette encyclopédie pour notre étude de cas est que la vie de Chu Boyu y a été transcrite sous deux versions différentes et dans deux volumes distincts : une version biographique ou « séculière », une autre hagiographique ou « religieuse », à coloration taoïsanse.

La première ouvre le cinquième des dix volumes (501-510) que l'encyclopédie consacre aux « ermites » (*yimin* 逸民). On y reconnaît la biographie développée que donnaient les *Documents des Qi du Sud* au sixième siècle, mais abrégée de plus d'un tiers, sous la forme que voici :

蕭子顯《齊書》曰：「褚伯玉，字元璩，吳郡錢唐人也。年十八，父為婚，婦入前門，伯玉從後門出。遂往剡，居瀑布山。時人比之王仲都。在山三十餘年，隔絕人物。王僧達為吳郡，備禮致之。伯玉不得已，停郡信宿，纔交數言而退。寧朔將軍丘珍孫與僧達書曰：『聞褚先生出居貴館。此子滅影雲棲，不事王侯，抗高<不>(木)食，有年載矣。自非折節好士，何以致之？望其還策之日，覓紆清塵，亦願助為轡。』答曰：『褚先生從白雲遊舊矣。此子索然，唯朋松石。介於孤峯絕嶺者，積數十載。近故要其來此，冀日夜。比談討芝桂，借訪荔蘿，若已窺煙波、臨滄洲矣。知君欲見，當為申譬。』太祖即位，手詔吳會二郡以禮迎遣，又辭疾。上不欲違其志，敕於剡白石山立太平館居之。」

Les *Documents des Qi* de Xiao Zixian disent : « Chu Boyu, nom personnel Yuanqu, était un ressortissant de Qiantang, dans la commanderie de Wu. Quand il eut dix-huit ans, son père lui fit prendre femme. [Tandis que la nouvelle] épouse entrait par la porte principale [de la résidence familiale], Boyu sortit par la porte de derrière. Il alla alors à Shan et résida au mont Pubu. Les contemporains le comparèrent à Wang Zhongdu. Il demeura sur la montagne plus de trente années, isolé des êtres humains. Wang Sengda, qui

⁷⁹ On sait que le titre de l'œuvre aurait été choisi en 985, après que l'empereur Taizong 太宗 (r. 976-997) en personne l'eût lue en intégralité durant l'année 983 de l'ère de règne Taiping xingguo 太平興國 (976-984) de la dynastie des Song du Nord, Bei Song 北宋 (960-1127). Voir HAEGER, 1968 ; TENG / BIGGERSTAFF, 1971, p. 88 ; KURZ, 2008, p. 44-56.

dirigeait la commanderie de Wu, prit des mesures cérémonieuses pour l’attirer. Boyu ne put éviter de faire halte à la commanderie et y passer deux nuits ; il échangea à peine quelques paroles puis prit congé. Qiu Zhensun, le général pacificateur du septentrion, écrivit à Sengda : “J’ai entendu dire que Monsieur Chu vient séjourner en votre honorable logis. Cela fait des années qu’a disparu l’ombre de ce maître perché dans les nuages et qui ne sert pas la noblesse, sublime et vivant de plantes sauvages⁸⁰. [Quand] on ne s’abaisse pas de soi-même devant les hommes excellents, comment les attirer ? Guettez le jour où il reprendra la route et condescendez brièvement à souhaiter que son honorabilité vous aide en vous servant de rênes.” [Wang Sengda] répondit : “La flânerie de Monsieur Chu avec les nuages blancs est ancienne. Ce maître est un solitaire, il sympathise seulement avec les conifères et les pierres. Cela fait des décennies qu’il se trouve entre des éminences isolées et des sommets écartés. Récemment, voulant qu’il vienne ici, je me suis montré prévenant jour et nuit. Quand nous eûmes discuté champignons et canneliers, et rendu visite aux litchis et navets, ce fut comme avoir entraperçu les vagues brumeuses et s’être approché du rivage. Sachant que votre seigneurie souhaite le voir, elle devra le faire en énonçant des métaphores.” [Quand l’empereur] Taizu monta sur le trône, un édit de sa main [ordonna] aux deux commanderies de Wu et de Kuai[ji] de lui adresser une invitation cérémonieuse ; [Chu Boyu] refusa encore, prétextant la maladie. Ne souhaitant pas s’opposer à sa volonté, le souverain ordonna qu’au mont Baishi, à Shan, soit érigé l’Ermitage de la Grande paix [pour que Chu Boyu] y réside »⁸¹.

L’intérêt de cette réitération de la « biographie officielle » ne réside pas dans l’ajout d’éléments nouveaux, mais au contraire dans les données qu’en a expurgé le rédacteur : ascendance, caractère juvénile, résilience climatique, première convocation officielle, date du décès et âge, lieu de sépulture, érection d’une stèle commémorative. Le critère d’omission a pu être, à la discrétion du rédacteur, le manque de pertinence

⁸⁰ Je lis 木食 au lieu de 不食 (f. 1b), suivant la leçon des *Documents des Qi du Sud* citée plus haut. La leçon non corrigée voudrait dire « ne s’alimentant pas ».

⁸¹ *Taiping yulan*, « Yimin » [« Ermites »], vol. 505, f. 1a-2a. Cette première version incluse dans les *Lectures impériales* semble avoir échappé à Bumbacher.

pour un volume consacré à la vocation érémitique. Par contre, on a conservé deux tiers de l'échange épistolaire intercalé qui, bien que ne concernant pas directement le vécu factuel du personnage, aborde la question de la difficulté d'attirer les ermites refusant tout emploi officiel. De toute évidence, ce contenu a été jugé pertinent pour le thème du volume, alors que les allusions historiques, littéraires et diététiques ont été élaguées (un tiers environ du contenu textuel de l'échange).

Par comparaison, l'autre version figurant dans l'encyclopédie, au volume 666 consacré aux taoïstes, intègre l'épisode aventureux du voyage et mentionne le mont Huo, l'ancien Pic du Sud. Le *Livre de la Grande paix*, dernier titre à être mentionné plusieurs paragraphes en amont du passage, paraît fonctionner comme indicateur de la source de cette seconde version⁸². Même si la version canonique du *Livre de la Grande paix* ne contient aucune biographie, ce n'est pas la seule citation attribuée à ce texte dans les sources chinoises classiques⁸³. Qui plus est, on sait que la compilation des *Lectures impériales de [l'ère de règne] Taiping* fut précipitée et que les sources des citations y sont imprécises et variables, et dans certains cas erronées⁸⁴ : ceci renforce l'hypothèse selon laquelle, au cours du processus éditorial, la citation en question aurait été séparée de la mention de sa source. Quoi qu'il en soit, en voici le texte intégral et une traduction :

《太平經》[...] 又曰：「褚伯玉，字元璩，吳郡錢塘人。早慕沖虛。年十八，父為娶，婦入前門，伯玉後門出。往剡，居瀑布山。性耐寒暑，在山三十餘年，隔絕人事。一說云：伯玉初遊南岳，路入閩中，飛湍走險。伯玉泊舟晚瀨，衝颿忽起，山水暴至，激船上巔，崩落絕嶂。徒侶以為水漬，緣阻尋求，見伯玉自若，以小杖撈舟，涉不測之泉，眾以駭伏。入霍山而去。初隱瀑布山，齊高祖欽其風，欲與相見，辭以疾而去。帝追恨，詔瀑布山下立太平觀。孔稚圭立碑。」

⁸² *Taiping yulan*, vol. 666, « Daoshi » 道士 [« Hommes de la voie »], f. 8a : « 太平經曰 ».

⁸³ Les exemples relevés dans YU, 2001, p. 564-570, suggèrent qu'une version intermédiaire du *Livre de la Grande paix* a pu inclure des matériaux hagiographiques. Le volume initial de la version canonique, qui est en fait le premier volume de la *Transcription du Livre de la Grande paix* (*Taiping jing chao*, vol. 1), consiste en un assemblage d'extraits de sources du corpus de la Clarté supérieure. Voir ESPESSET, 2013, p. 328 et 337.

⁸⁴ Voir BUMBACHER, 2000b, p. 75-78.

Le *Livre de la Grande paix* [...] dit en outre : « Chu Boyu, nom personnel Yuanqu, était un ressortissant de Qiantang, dans la commanderie de Wu. Tôt il s'éprit du vide médian⁸⁵. [Quand] il eut dix-huit ans, [tandis que] l'épouse que son père [voulait] lui faire prendre entrait par la porte principale [de la résidence familiale], Boyu sortit par la porte de derrière. Il alla à Shan et résida au mont Pubu. Par nature résistant au froid et à la chaleur, il demeura sur la montagne plus de trente années, isolé des affaires humaines. Certains disent que Boyu, initialement, voyagea au Pic du Sud ; en route, il pénétra à Minzhong, où les courants impétueux font courir des dangers [aux navigateurs]. Boyu faisait accoster son bateau sur un haut-fond, au crépuscule, [quand] une tempête se déchaîna soudain et les eaux se déversèrent violemment de la montagne, propulsant l'embarcation vers un piton rocheux qui s'écroula sur une falaise écartée. Les compagnons [de voyage de Boyu] crurent à une inondation, escaladèrent les obstacles à la recherche de Boyu et l'aperçurent, impassible, pilotant son bateau au moyen d'une petite perche à travers un gouffre insondable ; tout le monde fut stupéfait. Il pénétra au mont Huo et s'en fut. Initialement, il s'était retiré au mont Pubu ; [l'empereur] Gaozu de [la dynastie] Qi, qui admirait son style, avait désiré avoir une entrevue avec lui, [mais] il avait refusé sous prétexte de maladie et s'en était allé. L'empereur, accablé de remords, avait ordonné que fût érigé au pied du mont Pubu le Monastère de la Grande paix. Kong Zhigui y avait fait ériger une stèle »⁸⁶.

Une certaine désorganisation des motifs narratifs et la répétition maladroite du toponyme « mont Pubu » accentuent le caractère hétéroclite de cette version. Mais on identifie sans difficulté les différentes sources mises en œuvre par l'auteur pour la composer. Le début et la fin du texte sont directement repris de la biographie officielle, mais sans l'échange épistolaire original qui, sans doute jugé non pertinent pour le thème des « taoïstes », a été intégralement omis. L'épisode du voyage, introduit par la formule *yishuo yun* 一說云 (« certains disent que »), est une nouvelle reprise du motif central de l'inscription de Kong Zhigui, mais dans une phraséologie bien moins proche

⁸⁵ Ou « vide jaillissant », *chongxu* 冲虚 : l'espace central où le Yin et le Yang interagissent. Le terme est aussi employé comme une épithète de la voie.

⁸⁶ *Taiping yulan*, vol. 666, f. 10a-b. Traduit dans BUMBACHER, 2000b, p. 203-204.

du matériau épigraphique cité en 624 dans la *Collection catégorisée des belles-lettres* que de celle, plus tardive, qu'en donne l'*Écrin de perles des Trois grottes* (du moins dans la version citée par Chen Baoguang dans son *Registre des multitudes d'immortels des Trois grottes*). Le « vide médian » constitue un ajout taoïsant, tout comme le logogramme désignant la résidence construite pour Chu Boyu sur ordre impérial : ici, l'Ermitage de la Grande paix est qualifié de *guan* 觀, alors que toutes les mentions précédemment rencontrées — y compris la version incluse dans l'autre volume de ces mêmes *Lectures impériales de [l'ère de règne] Taiping* — donnaient *guan* 館. Cette fois-ci encore, l'édifice est fondé non pas pour abriter Chu Boyu, mais à sa mémoire, comme nous l'avons constaté dans les autres versions hagiographiques.

Il doit y avoir plusieurs raisons à la relative variabilité que l'on a pu observer dans la représentation d'un vécu unique. Cette variabilité reflète l'évolution littéraire générale du genre biographique et répond certainement à des évolutions d'ordre linguistique et peut-être à des vogues passagères. Surtout, chaque rédacteur successif doit avoir à l'esprit le public qu'il vise — érudit ou simple curieux, religieux ou profane — et l'effet qu'il souhaite produire sur lui : susciter une vocation religieuse, l'édifier moralement par l'exemple ou le divertir par la prouesse. Gagner en précision analytique exigerait de pouvoir procéder à une étude serrée de chaque version replacée dans son contexte sociologique, historique, géographique et représentationnel, mais l'entreprise est rendue difficile par la rareté des informations dont nous disposons sur la plupart des auteurs concernés et la datation incertaine d'une partie des sources. Même s'il est incontestable que Chu Boyu jouissait dans l'ancienne Chine d'un prestige certain, en tant qu'ermite laïque ou taoïste — cette donnée ne réside souvent que dans le filigrane du texte —, il serait hasardeux de procéder à une historicisation des embellissements de son hagiographie. Leur fonction n'est pas d'inscrire le récit dans un cadre historique précis ni de l'enraciner dans un quotidien trop familier.

Épilogue : l'Ermitage de la Grande paix

Le Recueil général des sites remarquables du Pic du Sud (Nanyue zongsheng ji 南嶽總勝集), œuvre d'un taoïste actif au douzième siècle mais de dates inconnues, Chen Tianfu 陳田夫, confirme l'existence de l'Ermitage de la Grande paix. Basé sur

quatre ouvrages antérieurs, ce *Recueil général*, comme toute monographie locale, abonde en données historiques, géographiques, biographiques, botaniques et religieuses. Deux éditions en ont été transmises. La plus longue compte trois volumes et figure dans le canon bouddhique⁸⁷. Le canon taoïque contient une édition beaucoup plus courte, avec seulement 27 folios, dont a été expurgé tout matériau ayant trait au bouddhisme puisqu'elle concerne seulement vingt-huit édifices taoïques⁸⁸. Bien que, à l'époque de Chen Tianfu, le Pic du Sud désignât le mont Heng, c'est-à-dire un site différent de celui qu'aurait fréquenté Chu Boyu, l'édition bouddhique du texte contient une hagiographie de Chu Boyu. Celle-ci, à quatre variantes mineures près, duplique celle que donnait Wang Xuanhe dans l'*Inventaire catégorisé de la Voie de la Clarté supérieure* comme provenant du recueil de Ma Shu ; je ne la reproduis donc pas ici⁸⁹. Mais les deux éditions contiennent la même notule, à deux variantes près, qui évoque l'édifice fondé en l'honneur de Chu. À des observations vraisemblablement obtenues ou consignées localement, cette notule combine des données hagiographiques, et en particulier la relation du sujet avec le *Livre de la Grande paix* :

太平觀去廟西二十五里，瀑布山下。齊褚伯玉誦《太平經》兼行太平之道。奉勅建太平觀，今廢久。舊亦有庵宇。

Le Monastère de la Grande paix est distant⁹⁰ du temple⁹¹ de vingt-cinq lieues⁹² à l'ouest, au pied du mont Pubu. Chu Boyu⁹³ de [la dynastie] Qi y récitait le *Livre de la Grande paix* et pratiquait conjointement la Voie de la

⁸⁷ *Nanyue zongsheng ji*, par CHEN Tianfu, T, vol. 51, n° 2097. La préface de Chen Tianfu à l'édition bouddhique est datée de 1163, mais le texte reçu paraît avoir été altéré ultérieurement. Voir ROBSON, 2004, p. 351-354 ; SCHIPPER / VERELLEN, 2004, p. 916 (H.-H. Schmidt).

⁸⁸ *Nanyue zongsheng ji*, Z, fasc. 332, CT n° 606.

⁸⁹ Un épilogue sans rapport avec Chu Boyu y a été ajouté, qui concerne un taoïste du huitième siècle dénommé Jia Ziran 賈自然. Voir *Nanyue zongsheng ji*, vol. supérieur, p. 1067a.

⁹⁰ La version bouddhique donne 寺 (*si* « bonzerie ») pour 去 (*qu* « être distant de »). Je suis ici la version taoïque, conforme à la phraséologie habituelle du genre de la monographie locale.

⁹¹ *Miao* 廟 : ici le Temple du Pic du Sud (Nanyue *miao* 南嶽廟), fondé au début de la dynastie Tang au pied du mont Heng. Conventionnellement, l'auteur utilise l'emplacement de ce temple comme point de repère pour localiser les divers lieux d'intérêt du site.

⁹² *Li* 里 : mesure itinéraire variable, habituellement estimée correspondre à 0,576 kilomètre.

⁹³ Le texte taoïque donne 福 (« Fu ») pour le nom de famille Chu et le texte bouddhique, 伯五 (« Bowu ») pour le prénom Boyu, deux cas de corruption graphique.

Grande paix. Sur ordre de l'empereur fut fondé le Monastère de la Grande paix, à présent depuis longtemps à l'abandon. Anciennement s'y trouvaient aussi les bâtiments d'un couvent ⁹⁴.

L'association de Chu Boyu au *Livre de la Grande paix* constitue un motif relativement tardif, mais, on l'a constaté, d'une persistance remarquable. En définitive, cette association est suspecte pour au moins deux raisons. La première tient à ce que le motif n'apparaît dans le récit qu'une fois opérée la translation hagiographique de la biographie officielle du personnage, sa fonction étant de justifier rétrospectivement le nom de l'édifice fondé en son honneur. La seconde raison est que l'une des autres appellations du mont Baishi (ou mont Pubu) attestées dans le corpus des monographies locales est Taiping *shan* 太平山 (« mont Taiping ») ⁹⁵. Le disciple et mémorialiste attitré de Chu Boyu, Kong Zhigui, aurait même composé un court poème intitulé « Voyage au mont Taiping » (« You Taiping shan shi » 遊太平山詩) et dont le texte a été reconstitué ⁹⁶. Même si, a priori, il n'est pas impossible qu'un toponyme dérive du nom d'un édifice célèbre situé sur les lieux, c'est l'inverse qui paraît ici plus probable : le nom de l'édifice dérive du toponyme. Dans ce cas, le motif associant Chu Boyu au *Livre de la Grande paix* serait dépourvu de toute historicité.

⁹⁴ Comparer *Nanyue zongsheng ji* (version taoïque), « Taiping guan » 太平觀 [« Monastère de la Grande paix »], f. 25b et *Nanyue zongsheng ji* (version bouddhique), vol. médian, p. 1078c. Outre l'ancien « couvent » (*an* 庵), la version bouddhique mentionne aussi une « Bonzerie de la Grande paix » (*Taiping si* 太平寺), mais sa localisation est différente de celle du monastère et renvoie donc à un autre édifice (*Nanyue zongsheng ji*, vol. médian, p. 1076c).

⁹⁵ On doit cette identification à QIN, 2005.

⁹⁶ Ce poème — du moins la version intégrale rétablie dans le *Song-Yuan siming liuzhi jiaokan ji* 宋元四明六志校勘記 [Annotations critiques aux six monographies (locales) de Siming des (dynasties) Song et Yuan] (1854), par XU Shidong 徐時棟 (1814-1873), vol. 4, « Yiwen » 佚文 [« Textes perdus »], p. 6648a — ne mentionne pas Chu Boyu.

CHAPITRE VII

Une figure hagiographique sans biographie : Zhang Ling ou le vécu insaisissable

Avant de refermer cette dernière partie et cet essai, je propose dans ce court chapitre final l'ébauche d'un traitement comparable à celui appliqué à Chu Boyu dans le chapitre précédent, mais prenant maintenant pour objet une figure taoïque de tout autre calibre : Zhang Ling, le supposé bénéficiaire de l'expérience religieuse fondatrice de la Voie du Céleste instructeur. Si le premier est un personnage mineur, mais dont l'historicité est solidement enracinée dans un récit biographique officiel, le second, inversement, a bénéficié d'une inflation hagiographique considérable bien que sa présence biographique soit fort ténue. Au-delà des questions d'historicité qu'il suscite immédiatement, un cas aussi paradoxal devrait nous permettre de mieux encore saisir le fonctionnement du genre hagiographique chinois en tant que système narratif de représentation et sa valeur en tant que matériau historique.

Le « pape taoïste » des missionnaires protestants

À partir du dix-neuvième siècle, vraisemblablement sur initiative protestante¹, des missionnaires, des orientalistes et des sinologues taoïsants ont qualifié Zhang Ling de « pape taoïste » et sa descendance patrilinéaire, de « papauté taoïste »². Relisons l'extrait suivant du fameux article, intitulé « La légende du premier pape des taoïstes et

¹ Sur l'origine protestante, peut-être antérieure à James Legge, de l'application à Zhang Ling du titre catholique et son caractère dépréciatif, voir GIRARDOT, 2002, p. 318.

² Voir *The Religions of China* (1880), par James LEGGE, p. 193 (« *the Heavenly Master Chang, the pope of Taoism on earth* ») et 197 (« *the pope or Heavenly Master* »). SPOONER, 1938, un article sur l'alchimie, est intitulé « Chang Tao Ling, the First Taoist Pope ».

l'histoire de la famille pontificale de Tchang », de l'interprète, diplomate et orientaliste français Camille Imbault-Huart (1857-1897) :

Depuis l'époque des Ming jusqu'à nos jours, la qualification de *tchen-jen* [真人] est restée le titre officiel conféré par le Fils du ciel aux membres de la famille des Tchang, tandis que celle de *t'ien-che* [天師], Maître céleste, est devenue l'appellation commune par laquelle les *Taô-che* [道士] de l'empire et le bas peuple et même souvent les classes dirigeantes ont continué de désigner l'héritier du nom et de la puissance du premier pape taoïste ³.

À la fin du vingtième siècle, Timothy Barrett utilisait encore le terme, non sans exprimer quelques réticences :

Depuis quelque temps, des potentats religieux hors de l'Europe ont été décrits de façon plus ou moins appropriée comme des papes [...]. Il faut bien sûr admettre qu'en tant que titre évocateur d'autorité spirituelle « pape » n'est en aucun cas le meilleur choix de terminologie pour décrire les Maîtres célestes 天師 récemment résidents de la Montagne du dragon et du tigre 龍虎山 au [Jiangxi] mais maintenant domiciliés à Taiwan ⁴.

Pourtant, le célèbre « pape » chinois ne peut s'enorgueillir d'aucune biographie dédiée dans le corpus historiographique à usage officiel du haut Moyen-Âge chinois. Ceci contribue à expliquer pourquoi son historicité en tant que patriarche fondateur de la religion taoïque a souvent été mise en doute. Au début du vingtième siècle, Paul Pelliot (1878-1945) transcrivait ainsi son scepticisme :

³ IMBAULT-HUART, 1884, p. 452-453.

⁴ BARRETT, 1994, p. 89 (« *For some time now, religious potentates outside Europe have been described more or less appropriately as popes [...]. It must of course be admitted that as a title indicative of spiritual authority "pope" is by no means the best choice of terminology to describe the Heavenly Masters 天師 lately resident on Dragon and Tiger Mountain 龍虎山 in Kiangsi but now domiciled in Taiwan* »).

On nous a conté l'histoire de [Zhang] Ling ou [Zhang Daoling], le premier « pape » des taoïstes, mais on ne nous a pas fait remarquer que, si [Zhang Lu] n'a sans doute pas inventé de toutes pièces son grand-père, puisqu'aussi bien il eut un grand-père, que ce grand-père a pu s'appeler [Zhang] Ling, étudier la doctrine du *tao* et acquérir de ce chef quelque notoriété, il n'en est pas moins vrai que [les *Documents des Han postérieurs* semblent] ignorer le personnage, qu'il n'apparaît que dans [les *Annales des trois royaumes*], à la suite de la biographie de ce [Zhang Lu] qui, à répandre la légende de son grand-père, avait gagné de consolider par le prestige religieux son autorité politique, enfin que de toute façon il est excessif d'admettre sans observation, comme le fait Giles ⁵, que [Zhang] Ling ait vécu de 34 à 156 de notre ère, soit 122 ans ⁶.

Plus récemment, Franciscus Verellen notait que « le rôle historique de Zhang Ling dans le renouveau religieux spectaculaire qui eut indubitablement lieu au Sichuan [vers le milieu du second siècle de notre ère] demeure énigmatique ⁷ ». Au terme d'un examen fouillé de la question, l'historien chinois Liu Ts'un-yan 柳存仁 (1917-2009) acceptait « plus ou moins » l'historicité de Zhang Ling :

Maintenant, si l'on rassemble les divers éléments de preuves des matériaux dispersés analysés dans cet article, on peut être relativement assuré que, à part les données pas fiables des hagiographies, il y a plusieurs témoignages simples dans les biographies historiques, une variété d'extraits de livres sacrés taoïstes et des fouilles archéologiques qui, pris tous ensemble, prouvent plus ou moins qu'il y eut une figure historique appelée Zhang Ling et qu'il fut le grand-père de Zhang Lu ⁸.

⁵ À ce point, Pelliot cite en note *A Chinese Biographical Dictionary*, du diplomate et sinologue britannique Herbert A. Giles (1845-1935). Voir GILES, 1898, p. 43, entrée n° 112.

⁶ PELLIOT, 1903, p. 103-104.

⁷ VERELLEN, 1997, p. 249 : « *the historical role of Zhang Ling in the dramatic religious renewal that undoubtedly took place in Sichuan around that time remains enigmatic* ».

⁸ LIU, 2006, p. 226 : « *If we now draw together the various threads of evidence from scattered*

Néanmoins, le même auteur ajoutait la nuance suivante : « Nous ne savons toujours pas si [Zhang Lu] utilisait les mêmes méthodes de gouvernance que Zhang Ling ou pas, mais nous devrions nous rappeler que Zhang Ling lui-même n'avait aucune base territoriale ni pouvoir politique⁹ ».

L'historien chinois Liu Yi 劉屹 a relevé la nature contradictoire de la plupart des données disponibles. Il estime que les « faits historiques » relatifs à Zhang Ling relèvent de la « fabrication » et suggère que le « mythe » du personnage fut construit par les taoïstes aux alentours du tournant du cinquième siècle :

[L'époque des dynasties Jin orientale et Song] est absolument cruciale pour l'émergence des mythes autour du Maître céleste qui habituellement tendent à être traités comme de l'histoire. [...] | Le fait même que Zhang Lu jouit jadis de la renommée et d'une situation incita des taoïstes au début du cinquième siècle [...] à propager des faits historiques au sujet de la vie de Zhang Lu et à les utiliser afin de fabriquer une image du Maître céleste Zhang Daoling qui dépasse de loin la vérité historique¹⁰.

Dans un livre en partie voué à une historicisation forcée de la « révélation » de 142, l'universitaire nord-américain Terry Kleeman adopte une attitude qui offre un contraste saisissant avec celle de ses prédécesseurs et confrères. Malgré l'impossibilité

materials assayed in this article, we can be relatively confident that, apart from the unreliable records in the hagiographies, there are several simple accounts in historical biographies, and an assortment of excerpts from Daoist scriptures, and archaeological excavations that, taken together, more or less prove that there was a historical figure called Zhang Ling, and that he was Zhang Lu's grandfather ». Cette étude est une version de LIU, 2000, p. 67-136, révisée par l'auteur et traduite en anglais par Benjamin Penny et quatre assistants.

⁹ LIU, 2006, p. 227 : « *Whether or not [Zhang Lu] was using Zhang Ling's methods of governance we still do not know, but we should remember that Zhang Ling himself had neither a territorial base nor political power* ».

¹⁰ Voir le résumé en anglais dans LIU, 2007, p. 57-59 : « *The author proves this epoch to be absolutely crucial for the emergence of the myths around the Heavenly Master that usually tend to be treated as history. [...] | The very fact that Zhang Lu once enjoyed fame and position instigated some Daoists in the beginning of the [fifth century] [...] to propagate historical facts about the life of Zhang Lu and to use them in order to fabricate an image of the Heavenly Master Zhang Daoling that exceeds by far the historical truth* ».

de démontrer l'historicité de cette révélation, Kleeman rejette en bloc les doutes et met en avant la stèle de 173 que nous avons évoquée ¹¹. Pourtant, même « importante », cette source épigraphique date de trente années après la supposée révélation fondatrice, ne mentionne nulle part Zhang Ling et, surtout, ne prouve absolument rien quant à la date de formation de la Voie du Céleste instructeur, laquelle, contrairement à ce que l'auteur affirme, pouvait très bien être encore jeune lorsque la stèle fut inscrite. Plus problématique est l'approche par Kleeman des sources qu'il appelle « internes », c'est-à-dire la production de la Voie du Céleste instructeur, constructions rétrospectives qu'il accepte souvent de façon peu critique. On reviendra ci-après sur son traitement sélectif du contenu de l'hagiographie de Zhang Ling attribuée à Ge Hong.

Données biographiques : Zhang Ling

Première version (Chen Shou)

Pour retrouver la trace du vécu historique de Zhang Ling, il faut se référer à la biographie officielle du seigneur de la guerre Zhang Lu, son petit-fils supposé, laquelle contient au sujet de Zhang Ling presque aussi peu de données factuelles que la notule initiale consacrée à Chu Boyu ¹². Cette biographie de Zhang Lu constitue pour notre connaissance de Zhang Ling une strate textuelle profonde, qui reflète à la fois un état antérieur à la récupération hagiographique du personnage et le point de vue officiel. La plus ancienne source semble en être les *Annales des Trois royaumes*, de Chen Shou. Le biographe a sommairement donné de Zhang Ling une épure notoirement peu flatteuse, mais fort pertinente pour notre propos :

張魯，字公祺，沛國豐人也。祖父陵，客蜀，學道鵠鳴山中，造作道書以惑百姓。從受道者出五斗米，故世號「米賊」。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。

¹¹ KLEEMAN, 2016, p. 32 (« *Some have even [...] gone on to question the role of Zhang Ling and Zhang Heng in the origins of Celestial Master Daoism. [...] This view ignores important evidence : The Zhang Pu stele of 173* »).

¹² Pour une bonne synthèse de ces « informations factuelles », voir la courte notice consacrée au personnage dans DECRESPIGNY, 2007, p. 1065.

Zhang Lu, de nom personnel Gongqi, était ressortissant de Feng¹³, dans la principauté de Pei¹⁴. [Son] aïeul, Ling, séjourna à Shu, étudia la voie au centre du mont Huming¹⁵ et fabriqua des écrits de la voie pour tromper le peuple. Ceux qui recevaient de lui la voie produisaient cinq boisseaux de grains [à titre de contribution], aussi les contemporains les surnommèrent-ils « bandits des grains ». Ling mort, [son] fils Heng en pratiqua la voie. Heng mort, [son] fils Lu la pratiqua encore¹⁶.

Le passage concernant Zhang Ling compte trente-deux logogrammes (la notule consacrée à Chu Boyu, vingt-six). Le sujet y apparaît sous les traits d'un imposteur émigré abusant de la crédulité des autochtones pour leur soutirer un impôt en nature. Si nul refus d'un poste officiel n'est mentionné, contrairement à Chu Boyu, le motif de la retraite en milieu montagnard fait de lui un ermite. Pas davantage que dans la notule de Chu ne trouve-t-on les marqueurs d'une expérience religieuse qui aurait déclenché un bouleversement existentiel. Les logogrammes *zao* 造 (ici dans le composé *zaozuo* 造作 insistant sur l'artificialité du processus et de son résultat) et *huo* 惑 (« tromper ») servent de marqueurs sémiotiques rétrospectifs pour identifier un individu dont les activités furent perçues par l'officialité comme troublant l'ordre public. Aux siècles suivants, nous l'avons vu, les bouddhistes purent ainsi étayer leurs accusations de plagiat et d'imposture à l'encontre de Zhang Ling et de sa descendance en puisant à des sources à la fois laïques et à usage officiel.

Seconde version (Chang Qu)

Cette « notule » est reprise deux fois, dans deux sources produites au cours des deux siècles suivants, mais les quelques variantes qu'on peut y relever n'affectent pas

¹³ Feng 豐 : préfecture qui était située au Jiangsu actuel.

¹⁴ Pei guo 沛國 : principauté qui recouvrait des zones limitrophes du Henan, de l'Anhui et du Jiangsu actuels, et dont le siège était situé dans l'Anhui.

¹⁵ Huming shan 鵠鳴山 : toponyme non attesté, considéré comme une variante du nom donné dans des reprises tardives du passage (voir ci-après).

¹⁶ *Sanguo zhi*, « Wei shu », vol. 8, p. 263. Traduit dans LIU, 2006, p. 192 ; KLEEMAN, 2016, p. 23. La biographie de Zhang Lu dont provient la citation est, par comparaison, relativement étendue. Voir *Sanguo zhi*, « Wei shu », vol. 8, p. 263-265.

les marqueurs sémiotiques signalant un individu à problème, qui ont été maintenus. La première reprise provient de la *Monographie des pays au sud du [mont] Hua* (*Huayang guo zhi* 華陽國志), la plus ancienne monographie locale connue, achevée vers le milieu du quatrième siècle par Chang Qu 常璩 (vers 291-vers 361) :

漢末，沛國張陵學道於蜀鶴鳴山，造作道書，自稱「太清玄元」，以惑百姓。陵死，子衡傳其業。衡死，子魯傳其業。[...] 其供道限出五斗米，故世謂之「米道」。

À la fin des Han, Zhang Ling, de la principauté de Pei, étudia la voie au mont Heming¹⁷, à Shu, fabriqua des écrits de la voie et se proclama « Primordial céruleen de la Grande clarté¹⁸ » pour tromper le peuple. Ling mort, [son] fils Heng transmet son œuvre. Heng mort, [son] fils Lu transmet son œuvre. [...] Leur prestation à la voie se limitait à produire cinq boisseaux de grains, aussi le monde appela-t-il [le mouvement] « Voie des grains »¹⁹.

Pour Chang Qu, Zhang Ling aurait vécu « à la fin des Han », se serait retiré au mont « Heming » (et non Huming) et aurait assumé un titre dont la mention dérive peut-être d'une lecture maladroite de données religieuses. La contribution en grains est rejetée en fin de passage, après le récit centré sur la figure de Zhang Lu. On note que l'exonyme de la communauté est devenu *midao* 米道 (« Voie des grains »). Enfin, la « pratique » (*xing* 行) de la « voie » de Zhang Ling par ses descendants est devenue la « transmission » (*chuan* 傳) de son « œuvre » (*ye* 業).

Troisième version (Fan Ye)

La seconde reprise de cette notule amalgame les deux versions précédentes. On

¹⁷ Heming *shan* 鶴鳴山, au Sichuan actuel. Voir PREGADIO, 2008, p. 479 (J. Robson).

¹⁸ *Taiqing xuanyuan* 太清玄元 : titre attesté dans les sources médiévales, mais comme le titre d'une divinité. Voir LIU, 2006, p. 204-210 ; LIU, 2007, p. 63 ; KLEEMAN, 2016, p. 25, n. 14.

¹⁹ *Huayang guo zhi*, vol. 2, « Hanzhong zhi » 漢中志 [« Annales de Hanzhong »], p. 114. Traduit (y compris l'ellipse consacrée à Zhang Lu) dans LIU, 2006, p. 227.

la trouve dans les volumes biographiques des *Documents des Han postérieurs* de Fan Ye, à l'intérieur de la biographie de Zhang Lu incluse dans celle de Liu Yan 劉焉 (mort en 194)²⁰. Cet officiel et seigneur de la guerre aurait fait nommer Zhang Lu au poste de Commandant en chef des volontaires (*duyi sima* 督義司馬)²¹, supposément grâce à l'intervention de la mère de Zhang Lu. L'extrait suivant intervient après des événements datés de la dix-neuvième année de l'ère de règne Jian'an 建安 (196-220) :

明年，曹操破張魯、定漢中。魯，字公旗。初，祖父陵，順帝時，客於蜀，學道鶴鳴山中，造作符書，以惑百姓。受其道者輒出米五斗，故謂之「米賊」。陵傳子衡，衡傳於魯。

L'année suivante (215), Cao Cao réduisit Zhang Lu et pacifia Hanzhong. Lu, nom personnel Gongqi. Initialement, [son] aïeul, Ling, du temps de l'empereur Shun, séjourna à Shu, étudia la voie au centre du mont Huming et fabriqua des symboles et des écrits²² pour tromper le peuple. Ceux qui recevaient cette voie produisaient alors cinq boisseaux de grains, aussi les appela-t-on « bandits des grains ». Ling transmet [sa voie] à [son] fils Heng, Heng [la] transmet à [son] fils Lu²³.

Le nom personnel de Zhang Lu, Gongqi 公旗, est une variante homophone de celui donné dans les *Annales des Trois royaumes*, Gongqi 公祺. Le lieu de la retraite porte le même nom que dans la version de la *Monographie des pays au sud du [mont] Hua*. Si l'origine géographique de Zhang Ling est omise, ses activités sont datées du règne de l'empereur Shun (126-144). Puisqu'il s'agit du créneau chronologique dans lequel s'inscrit l'expérience religieuse de Zhang Ling (142) selon les sources de la

²⁰ Sur Liu Yan, voir DE CRESPIGNY, 2007, p. 572-573.

²¹ Pour la traduction de ce titre qui semble constituer un hapax, je suis KLEEMAN, 2016, p. 24, n. 9. Pour le titre de *sima* 司馬, voir HUCKER, 1985, p. 452, entrée n° 5713.

²² *Fu shu* 符書. Le texte chinois peut aussi se traduire par « écrits symboliques », c'est-à-dire des documents porteurs de ces symboles que nous avons déjà rencontrés, à usage notamment talismanique.

²³ *Hou Han shu*, « Liezhuan », vol. 75, p. 2435.

Voie du Céleste instructeur, cet ajout suggère que le motif de l'expérience avait déjà suffisamment circulé pour figurer parmi les sources de Fan Ye. Pour finir, l'énoncé *fushu* 符書 (« symboles et écrits ») a été substituée à *daoshu* 道書 (« écrits de la voie »), et *midao* 米道 (« Voie des grains ») est devenu *mizei* 米賊 (« bandits des grains »). À l'approche du milieu du cinquième siècle, c'est probablement parce que *dao* avait déjà acquis une connotation dogmatique ou confessionnelle problématique que Fan Ye lui préféra un terme technique plus neutre et, dans le second cas, un terme péjoratif formulant clairement la désapprobation des milieux officiels²⁴.

Si ces données biographiques demeurent relativement « stables » l'espace d'un siècle et demi (seulement un peu plus de la moitié des logogrammes sont communs aux trois versions), les récits que les hagiographes développèrent ensuite sur cette base biographique sont tout à fait comparables aux transformations que subit la biographie de Chu Boyu aux mains de son apologiste et des hagiographes taoïstes.

Translation hagiographique : Zhang Daoling

Premier exemple (Wang Songnian)

Vu l'abondance de ces développements hagiographiques, on se limitera ici à transcrire et traduire deux textes représentatifs de la translation. Le premier est extrait du *Recueil de perles du jardin des immortels*, la somme hagiographique du dixième siècle de Wang Songnian. Il s'agirait d'une citation du *Livre de l'Unité correcte* (*Zhengyi jing* 正一經), ouvrage ou corpus scripturaire médiéval de la Voie du Céleste instructeur dont ne subsistent que des citations²⁵. Zhang Ling y est associé à Yu Ji, que l'on a déjà rencontré et sur qui l'on reviendra brièvement à la fin de cet essai :

《正一經》云：「張天師，諱道陵，學道於蜀鶴鳴山。時，蜀中人鬼不分，災疾競起，感太上老君降授正一盟威法，以分人鬼，置二四十治。」

²⁴ Dans la langue juridique d'époque Han, *zei* 賊 désigne la violence meurtrière, notamment avec préméditation. Voir HULSEWE, 1987, p. 21.

²⁵ Sur le *Zhengyi jing*, voir ŌFUCHI, 1997, p. 41-56 ; WANG, 2010.

至今民受其福，有戒鬼壇見在。」

Il est dit dans le *Livre de l'Unité correcte* : « Le Céleste instructeur Zhang, surnom ²⁶ Daoling, étudia la voie à Shu, au mont Heming. À l'époque, dans Shu, humains et spectres n'étaient pas séparés, les calamités le disputaient aux maladies, ce qui incita le Très-haut vieux seigneur à octroyer la loi du serment impérial de l'Unité correcte pour séparer humains et spectres et instaurer les vingt-quatre juridictions. Jusqu'à présent, le peuple a reçu cette bénédiction, et des autels pour mettre en garde les spectres existent toujours » ²⁷.

On a vu dans le cas de Chu Boyu que le recueil de Wang Songnian consiste en courts résumés appariés. Il n'est donc pas surprenant que l'information factuelle y soit minimale : l'activité distinctive (l'étude de la voie) et sa localisation géographique (le mont Heming, à Shu). Le reste des données reprend les thèmes de la fondation de la Voie du Céleste instructeur que nous avons rencontrés dans la Première Partie de cet ouvrage : le contact avec une entité surhumaine (le Vieux seigneur) et la divulgation épistémique concomitante (l'Unité correcte), puis la création d'un réseau régional de communautés (les « juridictions », *zhi* 治). Le marqueur sémiotique du dévoilement est une expression chinoise, que je traduis par le verbe « octroyer », combinant les deux logogrammes *jiang* 降 (« descendre ou faire descendre ») et *shou* 授 (« conférer »). L'affirmation selon laquelle, au moment de la composition du *Livre de l'Unité correcte*, existent encore des « autels » (*tan* 壇) dédiés à la pérennisation de la séparation des mondes humain et spectral, témoigne de l'existence d'un patrimoine religieux régional (Shu) en rapport avec le thème. Évidemment, l'accusation officielle de « fabrication » textuelle et de « tromperie » proférée à l'encontre du sujet n'a pas été intégrée par l'hagiographe, au profit des conséquences exorcistes, apotropaïques et prophylactiques de l'entreprise apostolique du sujet sur le plan régional.

²⁶ *Hui* 諱 : le nom que l'on doit éviter de prononcer par respect pour celui qui le porte. Voir SOYMIE, 1990. Daoling 道陵 est en général considéré par les sinologues comme étant le « nom de religion » de Zhang Ling, notion qui ne semble apparaître en Chine qu'avec les expressions bouddhiques *jieming* 戒名, *faming* 法名 et *fahao* 法號 (ce dernier désignant également un titre posthume).

²⁷ *Xianyuan bianzhu*, vol. médian, « Tianshi zhengyi / Yu Ji taiping » 天師正一，于吉太平 [« Unité correcte du Céleste instructeur / Grande paix de Yu Ji »], f. 13b. Traduit dans WANG, 2010, p. 859, n. 192.

Deuxième exemple (Ge Hong / pseudo-Ge Hong)

Le fait que la dernière colonne du texte de Wang Songnian s'achève par la mention du titre « *Shenxian zhuan* » 神仙傳 a induit Campany à voir dans ce passage une citation des *Biographies des divins immortels*. Il paraît plus probable que le titre (malgré l'absence du verbe d'énonciation attendu) introduit la notice appariée à celle de Zhang Ling, elle-même précédée par l'énoncé du titre de sa source, « *Livre de l'Unité correcte* ». On refermera donc ce travail en étudiant l'hagiographie de Zhang Daoling que Ge Hong donna supposément dans ce recueil, dont la fidélité au texte original des éditions reçues et des citations demeure problématique.

C'est à dessein que je choisis l'édition de référence, tardive, du recueil, compilée au second quart du dix-septième siècle par le bibliophile, éditeur et auteur Mao Jin 毛晉 (1599-1659), en dix volumes et quatre-vingt-quatre notices. Campany considère la version de l'hagiographie de Zhang Ling qui s'y trouve comme un assemblage de citations peut-être réécrites et émet de « sérieuses réserves » quant à sa valeur en tant que source pour retrouver le texte original de Ge Hong²⁸. Pour tenter de le reconstituer, Campany a recensé quatorze sources, qu'il range en deux ensembles de quatre et six sources dans lesquels les quatre dernières n'entrent pas. Deux seulement de ces sources précèdent la dynastie Song : la *Collection catégorisée des belles-lettres* (624) et les *Mémoires pour les premières études* (*Chuxue ji* 初學記), achevés en 728. Mais, selon Campany, elles ne contiennent que des allusions passagères à Zhang Ling. Non seulement l'édition de Mao Jin est l'une des sources les plus tardives inventoriées, mais Campany ne peut rattacher la version de l'hagiographie de Zhang Ling qu'elle

²⁸ Voir CAMPANY, 2002, p. 123, n. 19 : « Je crois qu'elle a été largement, sinon entièrement, formée par une libre recompilation de citations (éventuellement reformulées pour en masquer les sources) et non par la préservation de matériaux indépendamment transmis. [...] J'ai de sérieuses réserves quant à la valeur de cette version comme source » (« *I believe that it was largely, if not wholly, formed by a freewheeling recompilation of quoted passages (possibly reworded to mask their borrowed sources) and not by preserving independently transmitted material. [...] I have grave reservations about the value of this version as a source* »). Ibid., p. 385 : « elle peut difficilement être considérée comme préservant miraculeusement, d'une manière ou d'une autre, la version de Ge Hong ou même (par exemple) la version qui faisait partie du canon taoïque perdu de l'ère des Song » (« *it can hardly be taken as somehow miraculously preserving Ge Hong's version of even (for example) the version that formed part of the lost Song-era Daoist canon* »).

contient à aucune autre version, et s'avoue incapable d'en retracer l'origine²⁹. Au final, assez étrangement si l'on considère sa prudence vis-à-vis de la version de Mao Jin, Campany choisit de traduire un assemblage de deux versions extraites de sources datant de la fin du dixième siècle, créant ainsi une version entièrement nouvelle et sans équivalent dans les sources chinoises³⁰.

Par contraste avec Campany, et précisément parce que, par rapport à Wang Songnian, elle se situe à l'autre bout du processus formatif de l'hagiographie consacrée au sujet, je considère que cette version tardive est d'un grand intérêt, non pas pour y rechercher l'« *Urtext* » introuvable de l'hagiographie de Zhang Ling, mais pour mieux mesurer les tribulations textuelles et représentationnelles traversées par le récit au fil des siècles. En voici la transcription et une traduction :

天師張道陵，字輔漢，沛國豐縣人也。本太學書生，博採五經。晚乃嘆曰：「此無益於年命。」遂學長生之道，得《黃帝九鼎丹經》，修鍊於繁陽山。丹成服之，能坐在立亡，漸漸復少。後於萬山石室中，得隱書秘文及制命山嶽眾神之術，行之有驗。初，天師值中國紛亂，在位者，多危，退耕於餘杭。又漢政陵遲，賦歛無度；難以自安。雖聚徒教授，而文道凋喪，不足以拯危佐世。陵年五十方退身修道，十年之間已成道矣。聞蜀民朴素可教化，且多名山，乃將弟子入蜀，於鶴鳴山隱居，(著作道書二十四篇。)既遇老君，遂於隱居之所備藥物，依法修鍊，三年丹成。未敢服餌，謂弟子曰：「神丹已成，若服之，當沖天為真人，然未有大功於世。須為國家除害興利，以濟民庶，然後服丹即輕舉。臣事三境，庶無愧焉。」老君尋遣清和玉女，教以吐納清和之法。修行千日，能內見五藏，外集外神；乃行三步九迹，交乾履斗，隨罡所指，以攝精邪。戰六天魔鬼，奪二十四治，改為福庭，名之「化宇」，降其帥為陰官。先時，蜀中魔鬼數萬，白晝為市，擅行疫癘，生民久罹其害。自六天大魔推伏之後，陵斥其鬼眾，散處西北不毛之地，與之為誓曰：「人主於晝，鬼行於夜；陰陽分別，各有司存。違者，正一有法，必加誅

²⁹ Ibid., p. 531-533.

³⁰ CAMPANY, 2002, p. 349-354, § B44.

戮。」於是幽冥異域，人鬼殊途。今西蜀青城山，有鬼市並天師誓鬼碑、石天地、石日月存焉。

Le Céleste instructeur Zhang Daoling, nom personnel Fuhan, était ressortissant de la préfecture de Feng, dans la principauté de Pei ³¹. Originellement étudiant à l'Université impériale ³², il puisa largement dans les Cinq livres. Sur le tard, il dit en soupirant : « Ceci est sans avantage pour le mandat d'années ³³ ». Alors il étudia la voie de la longue vie, obtint le *Livre de l'élixir des neuf tripodes de l'Empereur jaune* ³⁴ et s'exerça au raffinage [de l'élixir] au mont Fanyang ³⁵. L'élixir accompli, il l'absorba et fut capable de disparaître ³⁶, et il rajeunit peu à peu. Ensuite, dans une chambre de pierre au mont Wan ³⁷, il obtint des textes secrets en écriture subtile ainsi que les procédés pour commander à l'ensemble des divinités des montagnes sacrées, dont la pratique fut probante. Initialement, le Céleste instructeur faisait face à un grand désordre aux pays du milieu, ceux qui étaient en fonctions [encourageaient] de nombreux périls, on reconvertissait les terres agricoles à Yuhang ³⁸. En outre, le gouvernement [de la dynastie] Han tombait en décadence et levait des impôts démesurés ; il était difficile d'être en paix. Malgré les enseignements conférés aux élèves en réunion, la voie [du roi] Wen ³⁹ périlait et était insuffisante pour sauver des périls et venir en aide au

³¹ Ce nom personnel, littéralement « renfort [de la dynastie] des Han », est évidemment une invention hagiographique ultérieure. Voir aussi le commentaire de KLEEMAN, 2016, p. 65.

³² *Taixue* 太學. Voir HUCKER, 1985, p. 478, entrée n° 6168.

³³ *Nianming* 年命 : le « lot de vie » conféré à chaque mortel.

³⁴ *Huangdi jiuding dan jing* 黃帝九鼎丹經 : ouvrage d'alchimie que mentionne Ge Hong dans ses *Chapitres intérieurs*. Sur la figure mythique de l'Empereur jaune (*huangdi* 黃帝), voir JAN, 1981 ; CSIKSZENTMIHÁLYI, 1994, p. 58-95. Sur sa fonction d'agent de transmission scripturaire alchimique, voir PREGADIO, 2005, p. 41-43.

³⁵ *Fanyang shan* 繁陽山 : toponyme au Sichuan actuel.

³⁶ *Zuo zai li wang* 坐在立亡, énoncé que je comprends comme signifiant « assis et être présent, se dresser et disparaître ». La formule est parfois interprétée comme une sorte d'ubiquité.

³⁷ *Wan shan* 萬山 : toponyme au Hubei actuel.

³⁸ *Yuhang* 餘杭 : préfecture qui était située au Zhejiang actuel et marquait la limite de l'ancien pays méridional de Yue, symbolisant donc peut-être les confins de la Chine originelle.

³⁹ *Wen dao* 文道. Au onzième siècle avant notre ère, le roi Wen (*Wen wang* 文王) fut le premier souverain de la dynastie royale des Zhou et le père du roi Wu (*Wu wang* 武王). La haute estime de Confucius pour la voie du roi Wen suggère qu'une critique des limites de

monde. Ce n'est qu'à cinquante ans que [Zhang] Ling prit sa retraite et s'exerça à la voie, qu'il accomplit en l'espace de dix ans. Entendant dire qu'à Shu, le peuple est simple, sobre et convertissable, et qu'il y a beaucoup de montagnes célèbres, il y pénétra en compagnie de ses disciples, se retira au mont Heming (et composa des écrits de la voie en vingt-quatre chapitres⁴⁰). Ayant rencontré le Vieux seigneur, il prépara alors les ingrédients à l'endroit de sa retraite, s'exerça au raffinement conformément à la méthode et, en trois années, l'élixir fut accompli. N'osant pas absorber la pilule, il s'adressa aux disciples, disant : « Le divin élixir est déjà accompli ; si on l'absorbe, on devrait s'élancer droit vers le ciel et devenir une Véritable personne, mais ce ne serait pas d'un grand mérite pour le monde. Il faut faire que la famille régnante dissipe les désastres et redresse le profit pour sauver les gens du peuple, ensuite on absorbera l'élixir et l'on s'élèvera alors avec légèreté. Je me mets au service des trois domaines⁴¹, que les gens aient la conscience tranquille ». Peu après, le Vieux seigneur envoya des filles de jade de la claire harmonie enseigner la méthode pour expectorer et interioriser⁴² [les souffles] clairs et harmonieux. [Zhang Ling] s'exerça à la pratique mille jours, fut capable de voir les cinq viscères⁴³ à l'intérieur et, à l'extérieur, de réunir les divinités externes ; alors, il pratiqua la triple marche aux neuf traces⁴⁴, entra en contact avec Qian⁴⁵ et foula le

l'enseignement confucéen est ici sous-entendue. Voir les *Entretiens de Confucius* : « La Voie de Wen et Wu n'est pas encore tombée dans l'oubli, elle vit toujours parmi les hommes, dont les plus sages possèdent les grands principes et les moins sages les points de détail. Il n'en est pas un seul qui ne possède au moins une parcelle de la Voie de Wen et Wu » (CHENG, 1981, p. 148-149 ; comparer la traduction anglaise de LAU, 1992 [1979], p. 197). Texte chinois dans *Lunyu zhuzi suoyin*, éd. LAU, p. 56 : « 文武之道，未墜於地，在人。賢者，識其大者，不賢者，識其小者。莫不有文武之道焉 ».

⁴⁰ L'énoncé entre parenthèses est une variante donnée dans l'édition ponctuée de Zhang Weiwen 章伟文 et Yin Zhihua 尹志华 pour le *Zhonghua daoze*, vol. 45, p. 39a, n. 28.

⁴¹ *Sanjing* 三境 : il peut s'agir du ciel, de la terre et de l'eau — ou du ciel, de la terre et de l'humain —, peut-être des « trois clartés » (*sanqing* 三清) désignant les trois plus hauts cieux de la cosmologie taoïque médiévale. En bouddhisme, l'expression désigne les trois champs cognitifs de la conscience.

⁴² *Tuna* 吐納 : pratique respiratoire consistant à expectorer le souffle mortifère et inhaler par le nez le souffle vital. Voir PREGADIO, 2008, p. 1000 (C. Despeux).

⁴³ *Wuzang* 五藏 : foie, cœur, rate, poumons et reins. Par métonymie, les divinités corporelles qui assurent l'animation vitale des cinq viscères.

⁴⁴ *Sanbu jiuji* 三步九迹 : la « méthode de la marche de Yu » (*Yu bu fa* 禹步法), décrite dans

Boisseau⁴⁶, et suivit ce que montre le vecteur⁴⁷ pour contenir les émanations pernicieuses. Il livra bataille aux démons des six cieux⁴⁸, s'empara des vingt-quatre juridictions et [les] changea en cours bénites⁴⁹ qu'il nomma « espaces de transformation », et en fit descendre les commandants⁵⁰ dont il fit des officiers du Yin⁵¹. Antérieurement, dans Shu, des myriades de démons tenaient marché en plein jour et se permettaient de déclencher des épidémies ; le peuple subissait depuis longtemps ce malheur. Dès que les démons majeurs des six cieux eurent fait leur soumission, [Zhang] Ling expulsa leurs troupes spectrales, les éparpilla sur les terres infertiles du nord-ouest⁵², et les fit jurer en ces termes : « Les humains ont souveraineté sur le jour, les spectres agissent de nuit ; le [monde] Yin et le [monde] Yang⁵³ sont séparés, à chacun son administration. Pour les contrevenants, la loi de l'Unité correcte requiert l'exécution capitale ». Sur ce, la ténèbre impénétrable⁵⁴ [devint] une région différente, humains et spectres [suivirent] des chemins particuliers. À présent,

le *Baopu zi neipian*, vol. 11, « Xianyao » 仙藥 [« Remèdes d'immortalité »], f. 19b ; vol. 17, « Dengshe » 登涉 [« Gravir et franchir »], f. 5b. Traduit dans WARE, 1966, p. 198 et 286.

⁴⁵ *Qian* 乾 : trigramme et hexagramme du *Livre des mutations* (*Yijing* 易經), associé au ciel et métaphorisant fréquemment celui-ci.

⁴⁶ *Dou* 斗 : constellation, également appelée Boisseau du Nord (*beidou* 北斗), constituée par les astérismes α (Dubhe), β (Merak), γ (Phecda), δ (Megrez), ε (Alioth), ζ (Mizar) et η (Alkaid) de la Grande Ourse (Ursa Major).

⁴⁷ *Gang* 罡 (également appelé « vecteur céleste », *tiangang* 天罡) : les astérismes ε, ζ et η de la Grande Ourse, qui constituent la « poignée » de la constellation du Boisseau. Cette « poignée », pour un observateur terrestre, semble « pointer » vers une direction qui change au fil de la rotation annuelle apparente de la sphère céleste. Sur cet usage mantique du Boisseau du Nord, voir KALINOWSKI, 1991, p. 68-69.

⁴⁸ *Liutian* 六天 : l'empereur céleste et les cinq empereurs des cinq secteurs (et les astérismes leur correspondant), objet cultuel central de la religion d'état au début de l'Empire, considéré comme périmé et donc nuisible aux humains comme à l'ordre cosmique. Les « démons » de ces six cieux sont en fait les divinités de ce système perverti. Voir KLEEMAN, 2011.

⁴⁹ *Futing* 福庭 : terme dont l'usage est attesté dans les sources taoïques, comme pendant des « cieux caverneux » (*dongtian*) déjà notés, et bouddhiques, où il désignerait les bonzeries.

⁵⁰ *Shuai* 帥. Voir HUCKER, 1985, p. 438, entrée n° 5475.

⁵¹ *Yinguan* 陰官. Le terme désigne un office religieux dans la Voie du Céleste instructeur, mais le contexte suggère ici un office divin, en rapport avec la punition des fautes ou la mort.

⁵² *Xibei* 西北 : direction de la « porte du ciel » (*tianmen* 天門) en cosmologie.

⁵³ *Yin yang* 陰陽 : ici, le monde invisible (spectral) et le monde visible (des vivants).

⁵⁴ *Youming* 幽冥 : le monde spectral.

au mont Qingcheng⁵⁵ dans l'ouest de Shu, une stèle du marché des spectres et du Céleste instructeur [faisant] jurer les spectres, un ciel et une terre en pierre, et un soleil et une lune en pierre, subsistent⁵⁶.

Bien que la présence des traces matérielles au Sichuan soit corroborée par Du Guangting dans ses *Mémoires du mont Qingcheng* (*Qingcheng shan ji* 青城山記), qui indique du même coup l'une des sources probables du texte pour le passage final⁵⁷, on a clairement affaire à un matériau composite reflétant à la fois des stades rédactionnels successifs et des motivations éditoriales diverses. Malgré la relative longueur de la présente version (442 logogrammes), on n'y retrouve que quelques-unes des données biographiques de base, comme l'origine géographique et le lieu de la retraite à Shu, mais évidemment pas l'accusation officielle de « fabrication » — l'hagiographe lui substitue le terme *zhuzuo* 著作 (« composer ») — ni de « tromperie » — il est question ici de *jiaohua* 教化 (« conversion »).

Avant le début du retour en arrière narratif que marque le logogramme *chu* 初 (« initialement »), il s'agit d'une notice hagiographique (90 logogrammes) comme on en trouve tant d'autres, dont le thème est ici majoritairement alchimique. On peut émettre l'hypothèse qu'une version antérieure du texte débutait directement par le nom du sujet, la mention antéposée du titre religieux reflétant un ajout ultérieur. Quoi qu'il en soit, dès ce paragraphe, on note l'irruption de données nouvelles, sans rapport avec les fragments biographiques précédemment attestés. On y apprend que le sujet étudia à l'Université impériale et y développa une expertise des « classiques confucéens »,

⁵⁵ Qingcheng *shan* 青城山 : montagne du Sichuan, l'un des lieux sacrés de la Voie du Céleste instructeur. Voir PREGADIO, 2008, p. 798-799 (V. Goossaert).

⁵⁶ *Shenxian zhuan*, vol. 5, « Zhang Daoling » 張道陵, f. 8a-9b.

⁵⁷ Voir *Qingcheng shan ji*, par DU Guangting, in *Quan Tang wen* 全唐文 [Littérature complète des Tang], vol. 932, f. 10b-14a. La morphologie et les dimensions des « ciel et terre » et « soleil et lune » en pierre y sont décrites sommairement (f. 12a), en citant les « Mémoires de Li Ying » (Li Ying *Ji* 李膺記), c'est-à-dire, vraisemblablement, les *Mémoires de la province de Yi* (*Yi zhou ji* 益州記), livre du haut Moyen-Âge, aujourd'hui perdu, d'un certain Li Ying 李膺, parfois assimilé à l'officiel homonyme du second siècle (110-169). Sur la carrière de ce dernier, voir DE CRESPIGNY, 2007, p. 436-437. La « pierre [des spectres] jurant » (*shi shi* 誓石) associée à la mention du « Céleste instructeur Zhang Daoling » (*tianshi* Zhang Daoling 天師張道陵) semble être une notation directe de la main de Du Guangting (f. 12b).

avant de prendre conscience de leurs limites et de se tourner vers « la voie de la longue vie » (*changsheng zhi dao* 長生之道), énoncé désignant ici l'alchimie. Cette rupture coïncide avec la réception d'un livre alchimique connu par ailleurs, mais toute donnée concernant l'origine et les circonstances de cette divulgation y est omise. La pratique est couronnée de succès et l'ingestion de l'élixir confère au sujet des pouvoirs ainsi que le rajeunissement. Un second transfert épistémique intervient alors, à l'occasion duquel on retrouve le motif de la chambre de pierre cher à Ge Hong, en l'espèce de livres secrets dont les titres ne sont pas spécifiés et de procédés conférant sur une catégorie particulière d'entités divines, celles des montagnes sacrées, le pouvoir suprême : le terme *zhiming* 制命 (que je traduis par « commander ») dénote un ordre émanant du souverain. À son tour, cette seconde pratique est couronnée de succès. Des énoncés en style direct agrémentent le récit — un premier dans ce paragraphe initial, deux autres dans la suite du texte —, artifice stylistique qui rapproche le public au plus près du sujet tout en renforçant la fonction de témoignage du récit. On peut imaginer que la notice originelle ressemblait à ce premier passage et s'achevait par le contrôle des divinités alpestres.

Le logogramme *chu* signale un changement notable de tonalité et de focale. Le contexte de déclin politique, de désordre social et de décadence morale est souligné. On apprend l'âge du sujet lors de son changement de « carrière », et qu'il lui suffit de dix années pour « accomplir la voie » — mais on ne sait plus bien s'il s'agit encore de la « voie de la longue vie » ou d'une autre. Le Vieux seigneur fait irruption dans le récit, mais l'hagiographe passe sur la « rencontre » (*yu* 遇) sans s'y arrêter. Celle-ci est pourtant déterminante pour le succès des expérimentations alchimiques, sauf que, dans cette réitération, le sujet n'ose pas ingérer la pilule d'immortalité et se justifie devant ses disciples par un but supérieur à celui de la transcendance individuelle : aider le clan impérial à relever le pays et sauver le peuple. Des déesses, dépêchées par le Vieux seigneur, lui enseignent alors une méthode respiratoire dont la pratique assidue accroît son emprise sur les dieux. Il livre bataille aux agents épidémiques de Shu, non plus des entités montagnardes, mais des spectres et des démons, auxquels il arrache les vingt-quatre juridictions (au lieu de les créer lui-même, comme le rapportent les théologiens de la Voie du Céleste instructeur). Vainqueur, il bannit à la marge inhospitalière du cosmos ces entités pernicieuses et, comme chez Wang Songnian au dixième siècle, il procède enfin à la séparation définitive du monde humain et du monde invisible.

Le fait que le récit passe sur les expériences religieuses du sujet pour s'attarder sur d'autres données suggère que cette version s'adresse à un public pour lequel ce contenu confessionnel n'est pas ou plus crucial. Par comparaison, la version composite de la fin du dixième siècle traduite par Campany rapporte avec force détails la descente du Vieux seigneur en grand équipage et sa rencontre avec Zhang Ling ; dans toutes ces sources-là, l'empreinte du discours de la Voie du Céleste instructeur est manifeste⁵⁸. Dans la version de Mao Jin, les données a priori étrangères à Ge Hong — si l'on appelle ainsi celles non attestées dans les *Chapitres intérieurs du Maître qui embrasse la simplicité* — sont principalement groupées dans le dernier quart du texte, à partir de l'épisode guerrier mettant le sujet aux prises avec les forces pernicieuses : il s'agit des « six cieus » (*liutian* 六天), des « démons » (*mo* 魔), des vingt-quatre juridictions et de leur requalification, des « commandants » (*shuai* 帥) devenant des officiers du monde invisible (*yinguan* 陰官) et de l'« Unité correcte » (*zhengyi* 正一), mentionnée, une seule fois, dans l'énoncé par lequel les démons exilés doivent « jurer » (*shi* 誓). Le titre de « Céleste instructeur », qui n'apparaît qu'une fois dans les *Chapitres intérieurs*, au surplus dans le titre d'un livre que Ge Hong n'ouvrit probablement jamais, figure trois fois dans cette version de l'hagiographie. Ce motif de la bataille victorieuse livrée aux démons semble renvoyer à l'hagiographie taoïque des dynasties Song et Yuan, ce qui confirme, si besoin était, la nature composite de cette version⁵⁹. Ce dernier quart du texte pourrait refléter l'apport narratif et représentationnel le plus tardif.

Épilogue : « étoffe des légendes » et Histoire

Bien sûr, il est impensable de prétendre ramener l'étude hagiographique du cas de Zhang Ling à la demi-douzaine de sources traduites et analysées dans ce chapitre, dont l'intention du « grand écart » chronologique est, par effet de contraste, d'inviter le lecteur à se demander pourquoi, considérant son rôle supposé dans la fondation de la Voie du Céleste instructeur au début de la période, aucune hagiographie sur Zhang Ling pour tout le haut Moyen-Âge ne nous a été transmise. Une étude exhaustive, qui

⁵⁸ Voir CAMPANY, 2002, p. 350-351.

⁵⁹ Voir DAVIS, 2001, p. 39.

ne manquerait pas de remplir un fort volume, permettrait peut-être de répondre à cette question. Elle devrait prendre en compte non seulement la totalité des versions de l'hagiographie attribuée aux *Biographies des divins immortels*, ce que Company n'a fait qu'ébaucher, mais aussi l'ensemble de l'hagiographie consacrée au sujet aux époques postérieures, jusqu'à Mao Jin et au-delà, en passant par son statut de héros culturel dans la mythologie du Sichuan ancien ⁶⁰, la prolifération de lieux saints érigés par des personnes de nom patronymique Zhang 張 et prétendant descendre du sujet à partir de la fin du haut Moyen-Âge ⁶¹, l'octroi de titres posthumes par l'empereur Gaozong des Tang en 747 ⁶², sa stature d'exorciste sous les Song et les conditions historiques et sociologiques de la fixation progressive de la Voie du Céleste instructeur au mont Longhu ⁶³. Elle intégrerait également d'autres données, en particulier celles de l'iconographie ⁶⁴.

Kleeman remarque à plusieurs reprises que Ge Hong semble avoir eu accès à des « documents internes » de la Voie du Céleste instructeur ⁶⁵, mais il n'en rejette pas moins l'hagiographie dans sa quasi totalité sous prétexte que Ge Hong « est tardif ainsi que physiquement éloigné du Sichuan, et parce que des parties de son récit ne sont simplement pas crédibles (*sic*) » ⁶⁶. Après avoir retraduit le début de la version traduite par Company, à laquelle il renvoie le lecteur dans ses notes, il commente platement : « Une bonne partie de ceci semble au mieux fait de légendes ⁶⁷ ». Cette sélectivité

⁶⁰ Sur lequel, voir VERELLEN, 1997.

⁶¹ Voir GOOSSAERT, 2018, p. 50-51.

⁶² Voir BARRETT, 1996, p. 60.

⁶³ Longhu *shan* 龍虎山 : dans la province actuelle du Jiangxi, site d'un centre taoïque majeur de l'Unité correcte depuis les environs du tournant du neuvième siècle. Voir BARRETT, 1994 ; PREGADIO, 2008, p. 702-704 (V. Goossaert).

⁶⁴ Pour les représentations picturales de Zhang Ling sous les dynasties Ming et Qing, voir GIUFFRIDA, 2014.

⁶⁵ KLEEMAN, 2016, p. 58 : « *Ge Hong seems to be providing some insight into the workings of the church based on real scriptures* » ; p. 64 : « *[Ge Hong] seems to have had access to some internal documents* » ; p. 66 : « *Ge Hong does seem to have had some information on the religious community established by Zhang Ling* » ; p. 67 : « *Ge Hong [...] also includes a tale of a revelation [...] [that] we can accept as an authentic piece of church lore* ».

⁶⁶ Ibid., p. 22 : « *I will be selective in drawing from Ge Hong, however, because he is late as well as physically remote from Sichuan, and because parts of his account are simply not credible* ». Ibid., p. 64 : « *much of what [Ge Hong] says is not credible* ».

⁶⁷ Ibid., p. 65 : « *Much of this seems at best the stuff of legends* ».

repose sur un simple jugement de valeur d'ordre dogmatique et d'une certaine naïveté. Dogmatique, d'abord, car ce qui pose problème à Kleeman dans le récit de Ge Hong n'est évidemment pas son degré de « crédibilité », mais bien son incompatibilité avec l'image d'un Zhang Ling « taoïste » dans le sens jadis donné au terme par Strickmann, qui en exclut tout objet culturel — dont l'alchimie méridionale — étranger à la Voie du Céleste instructeur. Naïf, ensuite, car rejeter des données sous prétexte qu'elles sont « légendaires » et « pas crédibles », c'est ignorer ce que les travaux des historiens depuis le tournant du vingtième siècle n'ont cessé de mettre en lumière, à savoir que « tout est document », même les représentations relevant de ce que l'on appelle la croyance religieuse ou l'imaginaire. Ce n'est sans doute pas un hasard ni le résultat de manipulations malveillantes si, comme l'ont déjà remarqué Robinet et Campany, les plus anciens matériaux relatifs à Zhang Ling — c'est-à-dire antérieurs aux Song — le rapprochent des milieux de la quête d'immortalité et des alchimistes. Relisons une dernière fois Robinet :

On peut donc très bien concevoir, d'une part que Zhang Daoling ait été réellement un adepte des méthodes alchimiques et ait fait partie de ces chercheurs de Longue vie si actifs et si nombreux sous les Han, et d'autre part que ces mêmes chercheurs aient recueilli l'enseignement de Zhang Daoling comme une méthode parmi d'autres ⁶⁸.

Ainsi, s'il semble raisonnable de considérer que l'hagiographie de Zhang Ling attribuée à Ge Hong témoigne d'une tentative d'« appropriation » du héros du Sichuan par les milieux alchimiques de la Chine méridionale, la version de Mao Jin ne reflète pas, contrairement à d'autres, la « réappropriation » du récit par les hagiographes de la Voie du Céleste instructeur. Mao Jin était avant tout un bibliophile, collectionneur et éditeur de manuscrits originaux et d'ouvrages anciens, pas un hagiographe ni un taoïste dévoué à la propagation de sa foi. Cette qualité s'accorde mal avec l'image de

⁶⁸ ROBINET, 1984a, vol. 1, p. 72-73. Voir aussi CAMPANY, 2002, p. 355-356 : « des parties du texte qui sont attribuées aux *Traditions* (les *Biographies des divins immortels*) dans des sources au plus tard du début des Tang [...] rapprochent déjà Zhang Ling de la quête alchimique » (« *parts of the text [that] are attributed to Traditions in sources no later than the beginning of the Tang [...] do already connect Zhang Ling with alchemical pursuits* »).

compilateur nonchalant et irrespectueux des sources que Campany a sommairement brossée de lui. De plus, de larges segments de cette version de Mao Jin ne détonnent guère avec le reste de l'œuvre de Ge Hong : quelques données du mouvement du Sichuan y sont mentionnées, mais à l'évidence peu ou pas comprises. Le profil du sujet y est celui d'une figure héroïque ou légendaire de stature régionale — comme tant de figures comparables dans les *Biographies sérielles d'immortels* attribuées à Liu Xiang, probablement la principale source d'inspiration de l'auteur⁶⁹ —, nullement du chef d'une « papauté » taoïque revendiquant le statut de religion nationale. En somme, cette version « tardive » que Campany a rejetée pourrait bien receler des données pas si éloignées qu'il le pense d'une version ancienne qui remonterait à Ge Hong ou plutôt, peut-être, à un pseudo-Ge Hong.

Le cas de Zhang Ling, comme celui de Chu Boyu, démontre ainsi tout l'intérêt de réaliser une analyse synchronique et diachronique aussi exhaustive que possible, autant pour remonter au plus près des données biographiques et à proprement parler historiques et les isoler de leurs développements hagiographiques ultérieurs que pour suivre pas à pas l'évolution narrative et représentationnelle du sujet par rapport au temps et à l'espace, aux transformations culturelles. Chercher à mieux comprendre le processus au cours duquel se tisse « l'étoffe des légendes » (« *the stuff of legends* »), pour détourner la formule expéditive de Kleeman, c'est non seulement rendre justice à la multiplicité des matériaux, c'est aussi faire l'Histoire.

⁶⁹ Voir CAMPANY, 2002, p. 102-104.

CONCLUSION

Entre griserie spéculative et données grises, l'introuvable voie de l'interprétation sinologique

Cet essai s'est intéressé aux mots que les Chinois ont utilisés pour exprimer leur religiosité, à ceux que nous utilisons pour en parler à notre tour, et à la sémiologie que ces mots conjurent, souvent à notre insu. Chaque locuteur recourt inévitablement à une langue, quelle qu'elle soit. Ce faisant, il n'a d'autre choix que de mettre en œuvre, de façon plus ou moins consciente et contrôlée, un appareil psycholinguistique que pré-déterminent la culture, l'époque et les espaces dans lesquels s'inscrit son vécu. Je n'ai pas prétendu résoudre les difficultés découlant de cette nécessité, pas plus que je ne prétends que l'évaluation expérimentale de l'adéquation du discours occidental avec les données chinoises anciennes à laquelle j'ai procédé soit libérée des déterminations intrinsèques à ma propre expérience de la condition humaine. La raison d'être de cet essai serait plutôt, une fois ces contraintes admises, de sensibiliser les producteurs du discours sinologique à la façon dont ils utilisent une langue européenne, soit-elle « natale » ou acquise.

Chaque être humain considère la langue en laquelle il s'exprime spontanément comme la langue « naturelle ». Par conséquent, c'est « naturellement » qu'il emploie celle-ci comme s'il s'agissait d'un métalangage qui non seulement aurait une validité a priori universelle, mais en outre se caractériserait par une souplesse sémiologique telle qu'elle autoriserait les usages les plus incontrôlés. Il est indéniable qu'une telle liberté confère à la langue poétique, ou plus largement littéraire, à la fois son individualité et ses qualités esthétiques d'intuitivité, de puissance évocatrice et d'impressionnisme, au langage journalistique son audace et son sensationnalisme. Mais donner une telle licence à l'expression scientifique court le risque de la rendre génératrice d'ambiguïté, surinterprétative et potentiellement trompeuse.

D'autres avant moi se sont interrogés sur les conditions de l'application à la Chine des catégories analytiques occidentales relevant du religieux. Je ne suis pas non plus le premier à me demander ce que « taoïsme » veut dire. Mon propos n'est pas d'apporter une quelconque réponse à ces questions : je me suis borné à examiner quelques aspects de la problématique à laquelle elles renvoient et à formuler des observations tout en tentant de produire des traductions à la fois intelligibles au non sinisant, respectueuses des sources et cohérentes. Chemin faisant, il a bien fallu consulter les publications des sinologues d'hier et d'aujourd'hui, dont le « format » de la production académique auquel obéit cet essai impose de citer les titres et de nommer les auteurs. Que le lecteur ne se méprenne pas à voir dans la mention conventionnelle de ces noms des mises en cause personnelles. Le meilleur argument que je puisse avancer pour lever tout doute est que la critique développée dans ces pages peut au premier chef s'appliquer à mes travaux passés, dans lesquels j'ai souvent employé les termes de « révélation », « bouddhisme », « taoïsme » — et combien d'autres — sans trop chercher à savoir ce qu'ils signifiaient vraiment.

Les limites de cet essai sont évidentes, mais quelques-unes valent néanmoins la peine d'être clairement formulées. Certaines sont inhérentes aux processus cognitifs et intellectuels et à l'acte d'énonciation permettant leur traduction en discours. Dans les pages qui précèdent et les suivantes, sans doute n'ai-je moi-même pas pu entièrement éviter les écueils de la simplification, de la réification et de la métaphore, ainsi qu'une certaine propension des langues à la téléologie (dès les prémisses de l'instanciation, l'énoncé linguistique tend vers sa fin qui est de transmettre au récepteur l'information que le locuteur souhaite exprimer). Une autre limite a trait au lexique par moi utilisé. Ma critique des catégories analytiques occidentales et de la terminologie en laquelle elles s'expriment est entièrement construite sur les mêmes bases terminologiques et catégorielles, y compris lorsqu'il j'ai tenté de réinterpréter des données chinoises selon moi distordues par le discours sinologique. En outre, je suis passé sans m'y arrêter plus que le temps d'une note sur certains concepts lourds — « foi », « transcendance », « divinité », « religion » — qui exigeraient chacun un traitement au moins comparable à celui que j'ai réservé à « révélation » ou « hagiographie ». Enfin, appliqué à des époques ultérieures de l'histoire chinoise, il est vraisemblable que ce travail, malgré des contraintes analogues, aurait débouché sur un constat très différent.

Vers une sémiologie raisonnée de l'expérience religieuse

Ne craignons pas la banalité : les représentations religieuses sont des données fondamentales pour notre compréhension de la société chinoise à toutes les époques. En Chine ancienne, l'exercice de l'autorité spirituelle, mais aussi du pouvoir politique, dépendait, entre autres facteurs, de la reconnaissance ou de la dénégation d'artéfacts ou de contenus revendiqués comme provenant de contacts exclusifs avec le monde surhumain. C'est un cliché que la société chinoise contemporaine n'est pas entièrement libérée de cette dépendance : accepter la reconnaissance par les Chinois de confession catholique, en vertu de la doctrine de la primauté pontificale¹, de l'autorité du saint-siège, demeure problématique pour Pékin, qui ne peut accepter qu'une parcelle de sa souveraineté lui échappe au profit d'un pouvoir politique étranger, l'état du Vatican. Aussi entend-on souvent dire en Occident que la distinction entre le trône de César et celui de Saint Pierre n'existe pas en Chine.

Dans un compte rendu, j'ai noté, à propos du terme « religion », que « tout critère perd en pertinence à proportion de l'élargissement de son application² ». En réécrivant la formule, on peut dire que la valeur sémiotique de tout terme s'érode à proportion de l'extension de son champ sémantique. Autrement dit, lorsqu'un terme veut tout dire ou presque, il ne veut presque plus rien dire non plus. C'est le cas du signifiant « révélation », dont on abuse tant qu'il finit par perdre tout contour. Mais ce n'est que l'un des termes en vogue que l'auteur académique, dans le cadre d'une stratégie visant à renforcer son autorité scientifique et intensifier l'impact qu'il espère produire sur son lectorat, cherche à employer dans ses travaux, plus ou moins sciemment. L'énoncé « révélation » contribuera certainement à l'attractivité d'une couverture ou du titre d'un article et confèrera de la profondeur, quitte à ce qu'elle soit factice, à la traduction d'un texte jadis produit par une culture exotique. Vocalisé, il prêtera aisément de la gravité à toute communication sur un sujet religieux. Corollaire non négligeable, tant qu'il jouira d'une place d'honneur au sein des « éléments de langage » recherchés, il favorisera l'obtention de financements par les départements universitaires et attirera quelques étudiants supplémentaires dans les salles de classe.

¹ Voir WIEST, 2014. Pour la doctrine de la primauté pontificale — c'est-à-dire l'autorité de l'évêque de Rome sur tous les autres évêques —, voir SCHATZ, 1996.

² ESPESSET, 2014b, p. 383.

Mais la sinologie n'est pas la seule discipline concernée, ni même la première. Nombre de publications en théologie ou en études religieuses comportant le terme de « révélation » dans leur titre ne s'intéressent nullement à ce que le terme désigne : il y est simplement employé par synecdoque pour dénoter le contenu dogmatique ou doctrinal d'une religion donnée, spécialement le christianisme. Dans certains cas, en général avec la majuscule (« Révélation »), il fait référence spécifiquement au *Livre de la Révélation*, ou *Apocalypse de saint Jean*, texte que l'on estime dater des environs de l'an 90 de notre ère ³.

Les raisons ci-dessus, et probablement d'autres, aident à comprendre pourquoi les sinologues tendent à étiqueter indifféremment comme « révélation » tout cas de circulation épistémique entre entités surhumaines avant divulgation aux êtres humains, voire des cas de transmission entre êtres humains postérieurement à la divulgation initiale — que ce soit d'instructeur à élève ou au sein de différents réseaux sociaux incluant religieux et laïcs, qu'il s'agisse de la sphère officielle, de clans familiaux ou de communautés coexistantes. Tant que les experts du monde académique occidental qui, jusqu'à un certain point, façonnent les représentations relatives à la Chine et les contrôlent, emploieront le terme sans lui donner au préalable une définition — quelle qu'elle soit —, la qualification de « révélation religieuse » dépendra en définitive toujours moins des données considérées que du jugement de valeur rétrospectif porté par l'interprète sur celles-ci. Je ne préconise pas l'imposition unilatérale d'une définition théorique et supposée universelle de la révélation, qui conditionnerait d'emblée toute analyse, fût-elle rétrospective ou prospective. Une telle définition est probablement introuvable. Le problème est plutôt que, sans un effort initial de précision terminologique de la part de chaque auteur, toute une gamme d'énonciations est possible, en fonction de diverses déterminations culturelles et intellectuelles. Pour certains interprètes, la tentation sera forte d'estampiller comme « révélation » toute expérience religieuse considérée comme ayant revêtu une importance historique majeure, ou comme impliquant l'action d'une puissance surhumaine qui paraîtra proche de la notion occidentale, érigée en invariant, d'un dieu unique. De tels cas seront nécessairement rares. À côté de ceux-ci, une foule d'expériences plus ou moins comparables, mais que l'interprète jugera d'importance secondaire ou n'impliquant que des « esprits » ou des entités peut-être divines, mais tenues pour mineures, seront

³ Pour un exemple relativement récent, voir PAGELS, 2012.

classifiées sous la rubrique de la simple « manifestation » surnaturelle. D'autres interprètes verront au contraire dans celles-ci des révélations à part entière, sans vraiment mesurer les conséquences de cette qualification au-delà de la publication immédiatement concernée.

Le fait qu'un logogramme aussi commun dans les sources chinoises anciennes que *shen* 神 puisse se traduire indifféremment par les substantifs « esprit », « déité », « divinité », « dieu » ou « Dieu » et les formes adjectivales y afférentes, prouve assez combien le processus translinguistique et transculturel de traduction et d'interprétation est subjectif. Selon le contexte, le logogramme *shou* 授 pourra être interprété comme le marqueur sémiotique d'une révélation, d'une autre forme de divulgation surhumaine ou d'une simple transmission. Cette polysémie de la langue source par rapport à la langue cible et le réductionnisme — on a vu le cas de l'application à une quinzaine de logogrammes différents du signifiant « révélation » — qu'impose la langue cible à la langue source, signalent tous deux l'absence d'une concordance point par point entre les champs lexicaux des deux ensembles linguistiques concernés (l'europpéen et le sinisé) et, inévitablement, entre les catégories analytiques culturelles respectives. Cette polysémie et ce réductionnisme contribuent ensemble à la prolifération de représentations dénaturées des données chinoises.

À travers l'étude synchronique ou diachronique de quelques cas, cet essai a montré que le traitement sinologique des données véhiculant les représentations religieuses de la Chine médiévale leur impose un degré de distorsion très variable. Rendre compte de ces données sans trop les distordre supposerait de disposer d'outils psycholinguistiques adaptés permettant leur appréhension aussi directe que possible. Puisqu'il est impossible de ne pas trahir ces données — qui sont géographiquement aux antipodes (ou presque) de notre expérience humaine mais sans pour autant en être fondamentalement différentes —, autant s'efforcer de contenir notre subjectivité pour ne pas donner libre cours à la trahison, aussi séduisante puisse-t-elle intellectuellement et littérairement paraître. Puisqu'il s'agit d'une terminologie aussi sémiologiquement chargée et culturellement et historiquement prédéterminée, pourquoi ne pas en affiner les contours en s'inspirant de critères établis par ceux dont on peut supposer qu'ils savent de quoi il retourne : les théologiens et les spécialistes de l'étude des religions occidentales ?

Cette expérimentation a pour résultat une clarification des représentations de

l'expérience religieuse en Chine médiévale. Les données que la sinologie considère très largement comme relatant en bloc des « révélations » couvrent en fait une variété de situations invitant à mettre en œuvre une riche terminologie préexistante. Sur les huit cas passés en revue au Chapitre II, cinq s'apparentent à des apocalypses (au sens religieux premier du terme), l'entité surhumaine suprême n'intervenant pas elle-même et la divulgation étant le fait de diverses entités de rang intermédiaire ou subalterne. Sur ces cinq cas, deux — la communion céleste de l'instructeur de la Grande paix et les visions de la Clarté supérieure — interviennent dans le contexte d'une expérience religieuse proche de l'inspiration. Les deux lignées scripturaires de Chine méridionale documentées par Ge Hong relèvent davantage de la théophanie ou de la hiérophanie, et les visions diurnes de Zhou Ziliang sont clairement un cas de théophanie. Enfin, c'est avec Kou Qianzhi au début du cinquième siècle que l'on rencontre ce qui se rapproche le plus d'une révélation directe, mais à la postérité de laquelle, si l'on ose dire, il aura manqué un Saint Paul ⁴.

Utilité heuristique des cas limites

Selon que l'on donne priorité aux conditions pratiques du contact surhumain, à l'agent de la divulgation, au contenu épistémique divulgué ou à ses conséquences sur le plan historique et religieux, on sera tenté de prélever comme échantillons pertinents des relations d'expériences ne correspondant qu'imparfaitement à la typologie discutée au Chapitre Premier. Ces cas constituent des « cas limites ». L'intérêt heuristique de ces cas est de montrer les carences de la terminologie occidentale, l'inadéquation aux cultures non européennes des catégories analytiques qu'elle met en œuvre, et l'inutilité de certaines des modélisations que l'on élabore sur ces bases. Bien sûr, les cas limites semblent beaucoup plus nombreux dans les sources médiévales chinoises que ceux que l'on pourrait appeler des « cas d'école » (j'ai qualifié ainsi l'interprétation sinologique dominante de l'investiture du Céleste instructeur, alors que les plus anciennes sources connues relatent un contact avec des entités de souffle envoyées par le ciel, lui-même n'étant qu'un agent de la Voie). On trouve de tels cas dans les volumes biographiques

⁴ On trouve un rapprochement analogue dans ROBINET, 1984a, vol. 1, p. 73, à propos du petit-fils supposé de Zhang Daoling : « Zhang Lu, jouant le même rôle que Saint Paul dans l'église chrétienne, a organisé la secte [du Céleste instructeur] en église ».

des sources de l'historiographie à usage officiel, mais ils sont bien sûr particulièrement abondants dans l'hagiographie. Pour illustrer leur utilité heuristique, envisageons rapidement deux cas limites.

Premier cas : apparition en un monastère abandonné

Les narrations développées autour du thème de la manifestation surhumaine abondent dans la littérature apologétique du taoïsme médiéval. On ne peut passer sous silence deux œuvres compilées par Du Guangting au début du dixième siècle, les *Mémoires des prodiges probants des enseignements de la voie* (*Daojiao lingyan ji* 道教靈驗記) et les *Biographies de rencontres élicitées avec les divins immortels*, déjà mentionnée, deux œuvres dont les contenus présentent de nombreux recoupements⁵. J'en extrais le récit suivant, qui se déroule en temps de guerre, après l'an 815, et met en scène un dénommé Deng Lao 鄧老, par ailleurs inconnu. Deng Lao aurait possédé un vaste domaine inculte, jadis site d'un monastère taoïque désormais à l'abandon. Un jour, alors qu'il fouillait parmi un amoncellement de livres anciens à l'emplacement du monastère, se produisit l'événement suivant :

忽有老人，立而與語曰：「此是老君《枕中經》。若勤持誦，可以致福，災所不侵。」鄧乃敬聽，取老人所指小經一卷。收拾既畢，已失老人所在。

Soudain, une vieille personne se dressa et s'adressa à lui, disant : « Ceci est le *Livre au centre de l'oreiller* du Vieux seigneur. Si l'on s'adonne avec zèle à sa récitation, il est possible d'attirer la bénédiction et de ne pas être la proie des calamités ». L'ayant écouté respectueusement, Deng prit le petit livre en un volume que la vieille personne désignait du doigt. Quand il eut achevé de le ramasser, la vieille personne qui s'était trouvée là avait disparu⁶.

⁵ *Shenxian ganyu zhuan* (après 904), par DU Guangting, CT n° 592 ; *Daojiao lingyan* (après 905), par DU Guangting, CT n° 590. Sur ces deux sources, voir VERELLEN, 1992 et 1998.

⁶ *Shenxian ganyu zhuan*, vol. 1, « Deng Lao », f. 13a. L'anecdote apparaît également dans l'autre recueil susmentionné de Du Guangting, sous une phraséologie différente : voir *Daojiao lingyan*, vol. 12, « Deng Lao Zhenzhong jing yan » 鄧老枕中經驗 [« Preuve : Deng Lao et le *Livre au centre de l'oreiller* »], f. 8a-b.

Deng Lao rapporta le livret chez lui et en récita le contenu matin et soir pendant quelques années. L'exercice se révéla efficace, puisque Deng garantit ainsi, pour lui-même et sa famille, la tranquillité, une bonne santé et des vivres en suffisance. Puis il transmet l'opuscule à quelque connaissance, qui le fit à son tour réciter aux membres de sa famille, avec le même succès puisque tous se tirèrent indemnes d'un état de siège. Le récit s'achève sur l'affirmation que les membres du clan du second détenteur ont maintenu la pratique « jusqu'à présent » (*zhi jin* 至今), suggérant que le changement de mains a inauguré une nouvelle lignée de transmission praticienne et scripturaire ⁷.

L'expérience surnaturelle est déclenchée par la manifestation soudaine (*hu* 忽) du vieillard et prend fin avec sa disparition tout aussi prompte, phénomènes signalant un agent surhumain ⁸. L'opuscule donne corps à la divulgation épistémique, dont le marqueur sémiotique est le logogramme *zhi* 指 (« pointer du doigt »). À défaut de conséquences historiques majeures, cette expérience réactive la transmission familiale d'une pratique qui était tombée en désuétude.

Deuxième cas : guérison surnaturellement assistée

Considérons pour finir le récit suivant, que rapporte Wang Songnian dans son *Recueil de perles du jardin des immortels*, somme hagiographique du dixième siècle que nous avons déjà citée. Nous y retrouvons les figures de Bo He, connu de Ge Hong, et Yu Ji, qui aurait soumis un livre d'origine surhumaine sous les Han et que les bouddhistes, on s'en souvient, désignent nommément parmi les personnages qu'ils accusent de fabrication scripturaire :

《神仙傳》。于吉，北海人也。患癩瘡數年，百藥不愈。見市中有賣藥公，姓帛名和。因往告之，乃授以素書二卷，謂曰：「此書不但愈疾，當得長生。」吉受之；乃《太平經》也。行之疾愈，乃於上虞釣臺鄉，

⁷ *Shenxian ganyu zhuan*, vol. 1, f. 13b.

⁸ La version du *Daojiao lingyan ji*, vol. 12, f. 8a, précise même, à propos de l'apparition : « ce n'est pas [le genre de personne] que l'on voit en temps ordinaire » (« 非常時所見 »).

高峯之上，演此經成一百七十卷。至今有太平山，干谿在焉。

Biographies des divins immortels. Yu⁹ Ji était un ressortissant de Beihai¹⁰. De nombreuses années, il souffrit d'une lèpre qu'aucun remède ne soignait. Il vit sur le marché un vieillard qui vendait des remèdes, nommé Bo et prénommé He. [Yu Ji] s'étant dirigé vers lui et l'ayant informé [de sa condition, Bo He] lui conféra un écrit sur soie brute¹¹ en deux volumes, lui disant : « Cet écrit non seulement soignera votre maladie, vous devriez obtenir une longue vie ». Ji le reçut ; c'était le *Livre de la Grande paix*. L'ayant mis en pratique et sa maladie étant soignée, il développa ce livre en cent soixante-dix volumes, au sommet d'une éminence élevée, dans le district de Diaotai à Shangyu¹². Jusqu'à présent, il existe un mont de la Grande paix¹³, et un torrent de Gan s'y trouve¹⁴.

Peut-on interpréter l'expérience de la maladie endurée par Yu Ji comme le prélude d'une révélation ? On a déjà noté la fréquence comme motif narratif du rôle de la maladie dans la vocation ou l'initiation religieuse. D'ailleurs, on trouve chez Ge Hong le motif de la guérison d'un cas désespéré de lèpre (*lai* 癩) grâce à l'intervention d'une « immortelle personne » (*xianren* 仙人)¹⁵. Le logogramme *shou* 授 peut-il être interprété comme le marqueur d'une divulgation divine, ou avons-nous affaire à une transmission ? Bo He est-il un simple mortel, comme chez Ge Hong, ou l'agent surhumain d'un dévoilement épistémique ? Du moins est-il hors de doute que la

⁹ On a noté que les deux logogrammes *yu* 于 et *gan* 干 apparaissent souvent l'un pour l'autre. Or, les deux sont attestés comme noms de famille. Je maintiens l'ambiguïté de la source, qui donne d'abord « Yu Ji » 于吉, puis mentionne un « torrent de Gan (*sic*) » (Gan xi 干谿) qui est implicitement nommé d'après le personnage.

¹⁰ Beihai 北海 : commanderie créée sous la dynastie Han, au Shandong actuel.

¹¹ *Su shu* 素書. Pour les sens possibles du terme, voir CAMPANY, 2002, p. 219-220, n. 311.

¹² Deux toponymes renvoyant à des lieux au Zhejiang actuel.

¹³ Taiping shan 太平山 : toponyme attesté dans plusieurs provinces. On l'a rencontré comme l'une des appellations du mont Baishi ou Pubu, au Zhejiang, mais les dictionnaires recensent deux montagnes de ce nom dans cette seule province.

¹⁴ *Xianyuan bianzhu*, vol. médian, « Tianshi zhengyi / Yu Ji taiping », f. 13b-14a. Traduit (avec des extraits analogues d'autres sources) dans PETERSEN, 1990, p. 183-185. Le *Xianyuan bianzhu* n'indique pas la source de ce passage, mais les paragraphes qui entourent celui-ci sont présentés comme étant des citations des *Biographies des divins immortels*.

¹⁵ Voir *Baopu zi neipian*, vol. 11, « Xianyao », f. 15a-b. Traduit dans WARE, 1966, p. 192-193.

réception du livre constitue une double rupture : d'abord pour le sujet, dont l'existence prend un tour nouveau ; ensuite pour le *Livre de la Grande paix* (peu importe à cet égard que la mention du titre soit ici interpolée¹⁶) qui, en changeant de détenteur, échoit au rédacteur qui lui donnera sa physionomie textuelle ultime et son statut de livre faisant autorité (*jing*).

Le problème du référentiel divin

Faut-il considérer ces deux derniers cas — et tant d'autres analogues — comme témoignant de contacts surhumains accompagnés de divulgations épistémiques, ou s'agit-il d'histoires, somme toute banales, de la redécouverte d'artéfacts oubliés ? La question peut se ramener à la nature des mystérieux vieillards — divinités suprêmes, divinités médiatrices, entités surhumaines ou simples mortels ? — et de l'objet par eux dévoilé. S'il s'agit bien de manifestations surhumaines, alors nous avons affaire soit à des révélations (divinités suprêmes se manifestant et divulguant spontanément), soit à des apocalypses (divinités médiatisant la divulgation), soit à des théophanies (autres manifestations divines). Dans le cas de Deng Lao, il est tentant d'interpréter la « vieille personne » (*laoren*) comme une manifestation du Vieux seigneur (*laojun*) associé au titre du livre. Dans le cas de Yu Ji, on sait que Bo He est originellement une figure historique, mais que son statut change ensuite selon les sources¹⁷. Ces entités agissent-elles en qualité d'intermédiaires, ou bien spontanément et souverainement ? Voilà, il me semble, le genre de problème pas nécessairement formulé qui a dû tôt embarrasser les interprètes occidentaux de la religiosité chinoise et trouble encore les sinologues confrontés à cette foule d'êtres à mi-chemin entre notre monde et l'autre : immortels, Véritables et autres agents divins de tous rangs, intermédiaires, instructeurs, guides ou intercesseurs, au statut instable. Pour l'interprète rétrospectif occidental, ces « données grises » interfèrent avec une application directe, en quelque sorte terme pour terme, des notions du divin et de la révélation au contexte chinois.

¹⁶ Voir PETERSEN, 1990, p. 185-186.

¹⁷ On a déjà noté l'existence d'une stèle qui lui était dédiée. Une « Voie de la famille Bo » (*Bo jia dao* 帛家道) est attestée au quatrième siècle, mais la délinéation historique, sociologique et religieuse de ce courant lignager demeure problématique.

La valeur épistémique de la divulgation

Venons-en maintenant à l'objet de la divulgation. On se souvient que, dans le rêve du bonze (Chapitre IV), les artefacts exhumés ne servaient pas de support tangible à quelque contenu scripturaire ou visuel : leur simple existence suffisait à corroborer la divulgation onirique, ce qui incite à invalider la qualification de révélation au profit de celle de « miracle » ou d'« inspiration ». La redécouverte d'un petit ouvrage tombé dans l'oubli, le passage de main en main d'une méthode avant qu'elle atteigne la plénitude textuelle d'un livre sacré, constituent-ils des divulgations de contenus épistémiques jusque-là inconnus de l'humain ? Le fait que le contenu divulgué prenne la forme tangible d'un livre suffit à provoquer chez le sinologue taoïsan un réflexe quasiment pavlovien : « c'est un livre révélé ». D'un côté, la mise en pratique de leur contenu a un impact certain sur deux familles ou un individu. De l'autre, le livre tiré de l'oubli par Deng Lao ne constitue pas une nouveauté pour les humains, puisqu'il s'agit d'une redécouverte — quasi « archéologique », est-on tenté d'ajouter — intervenue sur un ancien site religieux : cette expérience-là relèverait plutôt également du miracle ou de l'inspiration, peut-être de la théophanie. L'écrit de soie remis par Bo He évoque davantage une nouveauté épistémique, mais le développement rédactionnel ultérieur effectué par Yu Ji dans le cadre d'une retraite alpestre semblerait apparenter plutôt l'épisode à une inspiration ¹⁸.

L'interprétation impossible ?

On mesure toute la difficulté du travail de l'historien d'une religion autre que celles déterminées par sa culture. D'un côté, s'il s'en tient à une définition étroite, chrétienne, de la révélation, il ne qualifiera comme telle qu'une divulgation directe opérée par un dieu unique. De l'autre, s'il adopte un point de vue aussi large et transculturel que celui de l'encyclopédie d'Eliade, tout contact surnaturel accompagné d'un transfert matériel ou épistémique entrera automatiquement dans le champ d'application de la révélation, quelles que soient ses déterminations historiques, culturelles et narratives. En somme, l'interprète est pris, d'un côté, entre une définition trop restrictive et, de l'autre, une définition trop inclusive. Dans le cas de la Chine

¹⁸ C'est d'ailleurs comme des « miracles » que certaines publications sinologiques présentent ce type de données, comme en témoignent les titres de CAMPANY (1991), VERELLEN (1992), LIPPIELLO (2001) et CAMPANY (2012).

médiévale, l'absence d'un référentiel monothéiste et les variations du référentiel surhumain ajoutent à la difficulté. Pour un Occidental, le ciel (*tian*) peut sembler être le candidat idéal pour représenter une forme ultime d'intelligence surhumaine avec laquelle certains humains, dans des circonstances particulières, peuvent établir une communication directe, comme dans le cas du *Livre la Grande paix*. Mais un doute subsiste : le ciel n'est-il pas, comme son pendant la terre (*di*), une création de la voie ? La suprématie disparaît et la révélation directe avec elle. Ainsi, dans les sources les plus anciennes de la Voie du Céleste instructeur que nous connaissions, c'est la voie qui est l'instance suprême, au point d'être le locuteur textuel principal, statut qui échoit au Vieux seigneur dans des sources ultérieures¹⁹. Certaines sources taoïques semblent même traiter le Vieux seigneur et la voie plus ou moins comme des « hypostases²⁰ » — autre concept lourd — d'un seul et même principe surhumain, divin ou cosmique²¹. Pour résoudre la difficulté, l'interprète est tenté de simplifier le tableau et de considérer invariablement la voie, le ciel et le philosophe divinisé comme les trois émanations d'un principe unique, voire de traiter toute occurrence du logogramme *tian* comme une référence métonymique à un principe divin suprême implicite.

Voie holistique et altérité religieuse

On sait que les anciens Chinois semblent n'avoir pas eu besoin de développer une terminologie comparable à celle des catégories analytiques occidentales modernes ou contemporaines de « religion » et des démarcations confessionnelles que celle-ci recouvre. Les bibliographes chinois avaient eu recours à un étiquetage, plus ou moins arbitraire et cohérent, en « lignées » (*jia*) dont certains sinologues nord-américains ont récemment tenté de récuser l'interprétation comme dénotant des « écoles » qui auraient

¹⁹ Voir ISHII, 1983, p. 124-130, pour un tableau simplifié de l'évolution du titre donné à la divinité suprême : « Vieux seigneur » (*laojun*), « Très-haut vieux seigneur » (*taishang laojun*), « Seigneur de la voie » (*daojun*), « Céleste vénérable » (*tianzun*) et enfin « Céleste vénérable du primordial commencement » (*yuanshi tianzun*).

²⁰ Sur l'étymon grec de ce terme et son évolution sémantique ultérieure en philosophie et en théologie, voir JONES, 2005 [1987], vol. 6, p. 4239-4243 (B. A. Pearson). Voir aussi l'entrée dans MCFARLAND et al., 2011, p. 229-230 (M. Higton).

²¹ Comme l'envisage SEIDEL, 1969, p. 84-91 (voir aussi p. 72, n. 1), avant de préférer parler d'une « dissolution » du Vieux maître « dans l'impersonnel ». En conclusion, elle revient sur ce terme et semble en valider l'application au taoïsme du cinquième siècle (p. 117).

eu une existence historique et sociologique²². Les objets culturels épistémiques et pratiques, religieux ou non, transmis par des maîtres à titre individuel ou dans le cadre clanique, étaient appelés « voie ». Plus tard, certains contenus didactiques véhiculés par des parentèles seraient qualifiés de *jiadao* 家道 (« voie familiale »).

Je ne peux ici qu'effleurer l'écheveau de difficultés que soulève pour le sujet pensant la confrontation de sa religiosité à celle de l'Autre, qu'il s'agisse du sinologue faisant face à la religiosité chinoise médiévale ou du Chinois médiéval faisant face à celle venue d'Asie centrale ou méridionale. Conditionné par l'eurocentrisme du dix-neuvième siècle et ses néologismes et représentations, le discours sinologique a longtemps décrit un bouddhisme réifié faisant irruption sur une scène religieuse déjà occupée par un taoïsme réifié. Cette représentation peut être révisée, par exemple en analysant le discours des sources bouddhiques chinoises les plus anciennes abordant le thème, ne serait-ce qu'indirectement, et tout particulièrement l'emploi qu'elles font du signifiant *dao* que l'on y rencontre communément. Ainsi, le *Soutra des quarante-deux sections*, qui ne fait pas mention du taoïsme puisqu'il s'agit d'une série de traductions en chinois d'extraits de sources bouddhiques, emploie quatre fois l'énoncé « Voie de l'Éveillé » (*fodao*) pour désigner le bouddhisme et une fois celui de « personne de la voie » (*daoren* 道人) pour désigner ceux qui suivent cette voie. Cette terminologie bouddhique est bien connue des sinologues, mais on y trouve aussi, appliqués au bouddhisme, les énoncés *daofa* 道法 (« loi de la voie »), *de dao zhe* 得道者 (« celui qui a obtenu la voie ») et *wei dao zhe* 為道者 (« ceux qui réalisent la voie »), qui ne dépareraient pas des sources « taoïques » et plus généralement chinoises²³. De tels énoncés montrent bien que, dès le début de leur travail de traduction, les producteurs du discours bouddhique eurent spontanément recours à ce terme et l'utilisèrent de la même façon que les Chinois avant eux.

Le *Discours de Maître Mou raisonnant l'égaré* (*Mou zi lihuo lun* 牟子理惑論) offre une configuration déjà différente, dans laquelle la sémiologie du signifiant *dao* est, pour l'observateur rétrospectif occidental, productrice d'une certaine ambiguïté.

²² PETERSEN (1995) proposa de traduire *jia* par « expert » ou « spécialiste ». Pour une critique de l'existence des « écoles de pensée » en Chine ancienne, voir CSIKSZENTMIHALYI / NYLAN, 2003. Pour une réfutation de ces positions, lire LEVI, 2018.

²³ Voir *Sishi'er zhang jing*, p. 22a (*de dao zhe*) ; p. 22a et 22b (*daofa*) ; p. 23a, 23b et 24a (*wei dao zhe*).

Maître Mou, le locuteur principal de cette source de date incertaine²⁴, peut-être de nature composite, aurait été un officiel chinois de la fin des Han qui se serait converti au bouddhisme et aurait été familier des œuvres chinoises classiques de son temps aussi bien que de la littérature bouddhique. Dans le texte reçu, Maître Mou associe l'énoncé « les procédés de la voie » (*daoshu* 道術) à l'enseignement de Confucius, affirme que « les bonzes s'exercent à la voie et à la vertu » (*shamen xiu daode* 沙門修道德) et rappelle qu'« il y a quatre-vingt-seize sortes de voie » (*dao you jiushiliu zhong* 道有九十六種), le bouddhisme étant à ses yeux la « Voie majeure » (*dadao* 大道) parmi elles²⁵. Ces énoncés montrent que nul mouvement, confession, religion ou doctrine existait alors qui se prévalût d'une délinéation sémiotique exclusive marquée par le logogramme *dao*. En revanche, c'est bien par l'énoncé *daoshi* (« dignitaire de la voie ») que Maître Mou répond aux énoncés *wei dao zhi ren* 為道之人 (« les personnes qui réalisent la voie ») et *wei dao zhe* (« ceux qui réalisent la voie ») employés par l'« égaré » qui l'interroge pour désigner les pratiquants se réclamant du Vieux maître²⁶. Ce même interlocuteur oppose également *daoja* à *foja* 佛家²⁷, ce qui suppose deux instances sociales relativement définies, mais la catégorie chinoise de *ja* ne fait que recouper — sans leur correspondre — nos catégories de « religion » et de « philosophie ». Mais, comme Maître Mou, son interlocuteur associe l'idée d'un « enseignement de la voie » (*daojiao* 道教) à Confucius et aux « cinq livres »²⁸. Enfin, le narrateur du début du texte (qui n'est ni Maître Mou, ni son interlocuteur) utilise l'énoncé *daoja shushi* 道家術士 (« famille de la voie et hommes à procédés ») pour

²⁴ Sur la date de ce texte, voir ZÜRCHER, 1972 [1959], p. 13-15. L'édition reçue, intitulée *Mou zi lihuo* 牟子理惑 [Maître Mou raisonnant l'égaré], figure dans le *Hongming ji*, vol. 1. L'ajout au titre du logogramme *lun* 論 semble postérieur. Traduction dans PELLISOT, 1918-1919.

²⁵ *Mou zi lihuo*, in *Hongming ji*, vol. 1, p. 2b, 3a, 3c, 4a, 5a, 5b et 6a. Traduit dans PELLISOT, 1918-1919, p. 295, § 6 (« les moyens du tao ») ; p. 299, § 10 (« les çramana pratiquent le tao et le tō ») ; p. 303, § 14, 305, § 15, 312, § 22, 314, § 24, et 319, § 31 (« la grande Voie ») ; p. 318, § 29 (« quatre-vingt-seize doctrines »).

²⁶ Ibid., p. 6a et 6b. Traduit dans PELLISOT, 1918-1919, p. 318, § 30 (« les taoïstes ») ; p. 320, § 32 (« les taoïstes ») ; p. 320-321, § 32 (« les docteurs taoïstes »). On vient de voir que l'énoncé *wei dao zhe* est appliqué aux bouddhistes dans le *Soutra des quarante-deux sections*.

²⁷ Ibid., p. 6c-7a. Traduit dans PELLISOT, 1918-1919, p. 324, § 37 (« Les taoïstes disent que [...]. Les bouddhistes disent que [...] »).

²⁸ Ibid., p. 2a (« 孔子以五經為道教 »). Traduction dans PELLISOT, 1918-1919, p. 292, § 4 (« Confucius avec les cinq classiques a enseigné la Voie »).

désigner les quêteurs d'immortalité et adeptes de pratiques de longévité qui n'osent porter la contradiction à Maître Mou du fait de sa maîtrise des « cinq livres »²⁹. En somme, dans le discours du *Maître Mou*, les données que nous serions tentés de qualifier de « taoïques » ne renvoient nullement à un objet épistémique clairement circonscrit, étanche et homogène, qui corresponde à l'une de nos catégories. « Voie » y a tantôt quasiment le sens de religion ou de doctrine, tantôt celui d'un absolu que l'adepte cherche à atteindre mais que chacun définira à sa façon, tantôt celui d'une procédure particulière permettant d'approcher cet absolu : « voie » inclut ainsi, mais sans jamais leur correspondre parfaitement, nos objets épistémiques « bouddhisme », « taoïsme » et « confucianisme ».

Holisme et objectivation

C'est en ce sens que la notion chinoise de *dao* me semble intrinsèquement holistique³⁰, car elle dépasse largement les champs sémantiques de tous ces signifiants occidentaux, y compris celui du signifiant « Dieu »³¹. Ainsi, la polysémie du signifiant *dao* en tant que manifestation psycholinguistique de l'holisme chinois a d'abord joué en faveur des bouddhistes, car elle leur a permis d'exprimer leur « voie » particulière tout en semblant participer pleinement de la dynamique de ce faisceau de « voies » plus ou moins engagées dans la quête d'une « voie » absolue qui les dépasserait toutes. Mais, s'il leur a d'abord permis de prendre pied sur la scène religieuse (et sociale) chinoise, l'holisme chinois a aussi déterminé la réaction de rejet des bouddhistes par une partie de la société chinoise. L'une des causes de cette réaction fut peut-être l'affirmation par les bouddhistes que leur voie particulière était la Voie majeure, un énoncé alors déjà ancien en Chine et renvoyant à une vision du monde que les

²⁹ *Mou zi lihuo*, in *Hongming ji*, vol. 1, p. 1b (« 道家術士莫敢對焉 »). Traduction dans PELLIOT, 1918-1919, p. 287 (« des taoïstes et des magiciens, aucun n'osait lui tenir tête »).

³⁰ Mon usage du substantif « holisme » et de l'adjectif « holistique » est conventionnel. On peut citer les définitions du CNRTL : « doctrine ou point de vue qui consiste à considérer les phénomènes comme des totalités » (cnrtl.fr/definition/holisme) ; « qui relève de l'holisme, qui s'intéresse à son objet comme constituant un tout » (cnrtl.fr/definition/holistique).

³¹ LAGERWEY, 2012, p. 144, pose que, « dans le taoïsme religieux », « Dao-Mère occupe bien la même place fonctionnelle que Dieu-Père dans le système biblique », mais son discours oscille perpétuellement entre le cas particulier de la religion taoïque, d'un taoïsme au sens large et de la pensée chinoise en général. Une des causes de ce sophisme — fréquent, je l'ai noté, en sinologie taoïsante — est, précisément, la polysémie du signifiant *dao*.

autochtones n'étaient pas prêts à laisser remettre en cause par des acteurs exogènes. Quoi qu'il en soit de la validité de cette hypothèse, l'holisme chinois impliquait tôt ou tard de « phagocyter », pour ainsi dire, cette voie étrangère, ou de la rejeter à la marge de l'empire et du monde (*tianxia* 天下). Or, on l'a vu, les bouddhistes ne pouvaient accepter de laisser réduire leur foi à une divulgation mineure d'origine chinoise, et affirmaient aussi — sous la plume de Maître Mou et d'autres apologistes ou par association à des intérêts particuliers — que leur culture, même exogène, n'était pas incompatible avec les « valeurs » chinoises « traditionnelles ». Il me semble que c'est de la confrontation avec cette entité sociale en cours de formation que nous appelons aujourd'hui le « bouddhisme chinois » que découla la prise de conscience, réactive, donc, et avant tout antagonique, d'un sentiment, très inégalement partagé, d'une « communauté de valeurs » ou d'une « appartenance ³² » qui fédérât, au moins jusqu'à un certain point, les groupes humains chinois et les contenus culturels véhiculés par leurs « voies » particulières.

Cette prise de conscience se traduit par une interprétation de la « voie » comme dénotant un objet confessionnel spécifiquement chinois, qui, à terme, conduisit pour le désigner à l'emploi du signifiant *dao* comme endonyme exclusif. Mais ce processus prit du temps. La traduction attendue « les autres taoïstes » de l'énoncé *ta daoshi* 他道士 (pour lequel j'ai donné « hommes d'autres voies ») que l'on a lu chez Ge Hong au tournant du quatrième siècle serait anachronique. Les « livres de catégorie mineure des méthodes et procédés des diverses voies » (*zadao fashu zhu xiaopin jing* 雜道法術諸小品經) que mentionnait le *Livre merveilleux du salut en écriture sacrée des Très-hauts cieux* vers 400 sont devenus dans l'*Essentiel des secrets suprêmes*, peu après 577, les « livres de catégorie majeure et mineure » (*daxiao pin jing* 大小品經), signe peut-être que l'ancienne diversité des « voies » n'est plus d'actualité. Peu après 421, le *Livre de l'explication ésotérique des trois cieux* conceptualise encore « trois voies » dont aucune ne revoie clairement à « une religion taoïque », mais en 467, dans son *Discours sur les étrangers et les Chinois*, Gu Huan opère une opposition dialectique claire entre deux confessions identifiées par leurs « saints » (*sheng* 聖) et leurs Écritures : l'objectivation de « la » religion taoïque — au sens absolu communément sous-entendu — par rapport à une religiosité autre est en train de se

³² Plutôt qu'« identité », terme qui me paraît inexact et trop fort à la fois.

produire. Un siècle plus tard, Zhen Luan, dans son *Discours de dérision de la voie*, attaque une forme de religiosité qu'il identifie par le marqueur sémiotique *dao* : à ce moment-là, il s'agit indubitablement de la religion taoïque.

En d'autres termes, ce n'est que confrontés à l'altérité religieuse que ceux que nous appelons « taoïstes » en vinrent à se définir eux-mêmes comme les agents d'une religiosité à la fois unique et intrinsèquement chinoise. Si c'est à l'irruption en Chine d'une religion étrangère que « la religion taoïque » doit d'avoir pris forme en tant qu'objet culturel et sociologique, c'est moins parce que le bouddhisme lui aurait servi de modèle (ce qu'il fut aussi) que parce que son irruption et ses caractères d'étrangeté et de nouveauté créèrent les conditions favorables à une « convergence de voies », une « convergence taoïque ». Les bouddhistes ont d'abord bénéficié du morcellement de la religiosité chinoise en Voie du Céleste instructeur, Clarté supérieure, Joyau sacré et toutes ces autres voies dont on ne sait parfois rien — ainsi cette « Voie de la claire eau » (*qingshui dao* 清水道) qu'aurait vénéré Sima Yu 司馬昱 (320-372), l'éphémère empereur Jianwen 簡文 (r. 372) des Jin, avant de se convertir au bouddhisme³³ —, mais ils ont aussi, sans le savoir ni le vouloir, précipité le rapprochement de ces voies diverses. Parler de « taoïsme » au sens de la religion taoïque avant l'affirmation de ce sentiment d'une religiosité plus ou moins commune au cours du cinquième siècle n'aurait guère d'historicité.

Ainsi, pour l'interprète rétrospectif occidental, cette application d'un signifiant chinois à un signifié immanquablement allogène (même remarquablement émancipé de ses origines indiennes), bien plus que les débats internes³⁴, pourrait être l'une des causes majeures de la convergence, à défaut de fusion, des voies chinoises participant d'un même holisme culturel et confrontées à cette « voie particulariste » persistant à revendiquer sa stricte démarcation du reste de la scène religieuse. Ce contrôle par les bouddhistes des conditions de leur propre acculturation renforça aussi par contrecoup

³³ Voir *Biqiuni zhuan* 比丘尼傳 [Biographies de bonzesses] (vers 515), par BAOCHANG 寶唱 (463-après 514), T, vol. 50, n° 2063, vol. 1, « Xinlin si Daorong ni zhuan » 新林寺道容尼傳 [« Biographie de la bonzesse Daorong de la Bonzerie de la Nouvelle forêt »], p. 936b.

³⁴ Qui continuèrent bien après la période formative de la religion taoïque, comme l'a noté RAZ, 2012, p. 264-265 : « Je suggère que c'est précisément les débats complexes discutés aux précédents chapitres, et d'autres débats similaires concernant d'autres pratiques, déités et textes, qui mena à l'émergence du taoïsme » (« *I suggest that it was precisely the complex debates discussed in the preceding chapters, and other similar debates regarding other practices, deities, and texts, that led to the emergence of Daoism* »).

l'holisme chinois — lequel évoque, pour l'historien des religions, la prétention du christianisme à l'universalité —, au point qu'il suscita des manifestations historiques agressives, voire violentes, lesquelles suscitèrent à leur tour l'interprétation occidentale rétrospective de « nationaliste » ou d'« ethnocentrisme ».

L'holisme médiéval en héritage

En termes épistémologiques, c'est à l'irruption de la Voie de l'Éveillé dans le jeu des voies chinoises que l'interprète occidental doit la formation de « la religion taoïque » — mais pas du « taoïsme » au sens le plus large — en tant qu'objet de savoir appréhensible par ses catégories analytiques. Ceci explique peut-être la difficulté des sinologues à circonscrire le « taoïsme » entre deux extrêmes : d'un côté, un modèle inclusif, de type holistique et transhistorique, faisant remonter l'origine d'une « voie » chinoise absolue aux temps les plus anciens possibles et « phagocytant » le plus possible de données, religieuses ou non ; de l'autre, un modèle confessionnel et déterminatif, privilégiant une fragmentation en « voies » distinctes, nommables et énumérables. Le premier modèle jouit de la faveur de certains spécialistes chinois du taoïsme, qui veulent peut-être convaincre leur gouvernement autant qu'eux-mêmes qu'ils participent activement au redressement national. Mais cette tentation holistique pourrait aussi expliquer la tendance, notée en introduction, d'une partie de la sinologie taoïsante à inclure dans sa définition explicite ou implicite du « taoïsme » toute manifestation chinoise de religiosité. À cet égard, le détournement du néologisme « bouddho-taoïsme », quasiment disparu des publications des sinologues spécialistes du bouddhisme, mais que l'on rencontre encore chez leurs homologues taoïsants, peut être interprété comme s'inscrivant dans une stratégie d'extension du champ disciplinaire, lointaine réactualisation de l'holisme taoïque médiéval.

La catégorie analytique « hagiographie »

Une autre difficulté intrinsèque à l'étude de la religiosité dans sa profondeur historique réside dans l'impossibilité de recueillir les témoignages des acteurs concernés ou d'assister à des « performances » religieuses, privilège des ethnologues et des anthropologues. Bien sûr, l'historien peut prendre en compte des données

visuelles ou matérielles fournies par les documents archéologiques, architecturaux et artistiques, mais leur interprétation s'avère souvent aussi problématique que celle des données textuelles³⁵. En pratique, c'est donc bien à ces données textuelles que l'historien des religions chinoises doit le plus souvent s'en remettre.

Intégration narrative des données religieuses

Si les conditions du contact et l'identité de l'agent surhumain, le contenu de la divulgation et son impact historique, constituent bien les données fondamentales pour l'analyse d'une expérience religieuse revendiquée, elles ne prennent sens que dans leur environnement contextuel. Mais, comme on vient de le voir, les représentations conventionnelles de l'expérience religieuse peuvent être mises à mal par le simple motif de la découverte, provoquée par des figures mystérieuses et de nature incertaine, d'artéfacts ou de livres qui, dans la suite du récit, se « révèlent » — dans le sens commun du terme — être d'origine surhumaine. Plus que les données « sèches », c'est leur intégration au sein de la trame narrative qui donne la clef du sens de l'expérience relatée. Pourtant, l'étude de cas consacrée à Chu Boyu et la lecture d'une petite partie de l'abondante littérature hagiographique consacrée à Zhang Ling invitent l'historien à la prudence, car elles montrent comment la narration se déploie et se transforme à travers des strates textuelles diachroniques qui distancent l'expérience surnaturelle initiale du « produit final ». L'analyse diachronique devrait permettre de parvenir à différencier l'expérience originelle de ses représentations ultérieures. Conséquemment, si l'élaboration hagiographique constitue le matériau primaire privilégié pour observer les représentations chinoises de l'expérience religieuse dans une perspective évolutive, c'est en revanche, quand il existe, le récit biographique le plus ancien — ou le récit autobiographique, à condition d'être d'une authenticité comparable aux *Déclarations des Véritables* et au *Mémoire sur les communications du sieur Zhou avec l'impénétrable* — qui devrait nous rapprocher au plus près de l'expérience vécue, avant ses métamorphoses ultérieures. Or, on sait que les sources historiographiques à usage officiel ne sont pas neutres ni objectives : leurs auteurs ne sont nullement des ethnographes ou des anthropologues contemporains, spécialisés dans l'étude du fait religieux, mais des lettrés mettant surtout l'accent sur les menaces à l'ordre social et

³⁵ Pour des matériaux visuels concernant les représentations chinoises de la sphère ouranique, voir TSENG, 2011. Pour des matériaux visuels taoïques, HUANG, 2012.

les mesures prises en réponse par les autorités ³⁶.

Dans la Première Partie de cet essai, l'attention a porté sur les récits les plus anciens connus d'une sélection d'expériences religieuses, sans systématiquement chercher à en retracer l'évolution représentationnelle dans les sources ultérieures. Cette approche a prévalu dans la Troisième Partie, appliquée non plus à la mise en discours de l'expérience religieuse, mais plutôt à la place dans le récit de la vocation religieuse qu'elle déclenche. Sur la forme, cette étude diachronique contribue à mettre au jour les rouages de la biographie en général et de l'hagiographie en particulier en tant que systèmes de représentations du rapport des êtres humains à la temporalité, à leurs conditions d'existence et à leurs aspirations. Sur le fond, elle rejoint les travaux de Vervoorn, Campany, Bumbacher et Berkowitz sur les représentations conventionnelles chinoises du profil moral du reclus et sa nature extraordinaire et inaccessible, et sur la perception sociopolitique chinoise du mode de vie érémitique ³⁷.

Deux constatations s'imposent. La première concerne les données factuelles : l'hagiographie, par comparaison avec les sources biographiques officielles, n'en fournit quasiment aucune, que ce soit dans le cas de Chu Boyu ou celui de Zhang Ling. La deuxième concerne l'expérience religieuse : si le thème est bien présent dans le cas de Zhang Ling, dans celui de Chu Boyu, par contre, on est frappé par l'absence d'une expérience à caractère religieux — rencontre, apparition ou manifestation surhumaine — qui marquerait une rupture dans la trajectoire vitale du sujet. La rupture, car il y en a bien une — la fuite du domicile parental à l'approche du mariage et la prise de refuge consécutive dans l'isolement alpestre —, semble plutôt d'ordre sociologique ou ontologique. Mais une vocation « érémitique » suffit-elle à l'interprète occidental rétrospectif pour parler de vocation « religieuse » ? Les deux vocations se rejoignent indiscutablement dans le cas de Zhang Ling, mais on peut hésiter à répondre par l'affirmative pour ce qui concerne Chu Boyu. En somme, si l'« hagiographie » taoïque intègre, à côté de figures indiscutablement religieuses (un fondateur de religion), un certain nombre de personnages dont le vécu, dans les sources non religieuses, semble d'une religiosité ténue, on peut se demander si la catégorie analytique occidentale

³⁶ Pour l'étude de quelques cas dans l'historiographie chinoise à usage officiel du haut Moyen-Âge, voir ESPESSET, 2014b.

³⁷ Pour un exemple d'interprétation comparative de ce que l'hagiographie peut nous apprendre sur la « mentalité » chinoise du haut Moyen-Âge, voir POO, 1995.

d'hagiographie ne constitue pas un filtre supplémentaire qui, une nouvelle fois, nous éloigne de nos sources et de leurs données.

Plasticité du matériau hagiographique

Une caractérisation de l'hagiographie en contexte chinois est-elle possible ? Premièrement, qu'elle soit érémitique, laïque ou religieuse, taoïque ou bouddhique, l'hagiographie reprend certaines des conventions de genre de la biographie chinoise. Pour s'en tenir aux cas de Chu Boyu et de Zhang Ling, la précocité, l'intelligence de documents abscons, la poursuite d'études et la connaissance des classiques confucéens comme préalables à la vocation du sujet constituent autant de motifs fréquemment rencontrés dans l'ensemble des corpus biographiques. Ces motifs cautionnent les capacités intellectuelles et surtout morales du sujet. En contexte hagiographique, qu'il s'agisse de taoïsme ou de bouddhisme, l'orientation religieuse subséquente en marque évidemment le dépassement.

Deuxièmement, il est indiscutable que les hagiographes dérivent une partie de leurs matériaux de l'historiographie officielle. Mais, contrairement au biographe ou à l'historiographe, dont le lectorat occidental et moderne attend qu'il emploie (jusqu'à un certain point) les méthodes de l'historien, l'hagiographe prend quelque liberté avec ce que ce lectorat appellerait « historicité » et « vraisemblance ». Ainsi, sur une base historique et plus ou moins conventionnelle, les hagiographes vont successivement soumettre les matériaux à un double processus transformatif d'élagage et d'accrétion. D'un côté, leur lecture de la leçon officielle (les données civiles) deviendra de plus en plus sélective, comme pour n'en retenir que l'essentiel et en expurger toute notation désobligeante ou franchement négative. De l'autre, ils injecteront du « fait religieux » et des épisodes narratifs à thème « vocationnel ». Dans les deux cas étudiés, il s'agit des noms de montagnes sacrées et d'un registre d'activités en rapport avec une quête existentielle ou transcendante — exercices psychosomatiques, expérimentations alchimiques, pratiques hygiéniques. Les épisodes vocationnels sont, chez Chu Boyu, l'excursus aventureux emprunté à une source tierce (un document épigraphique ou sa transcription) et, chez Zhang Ling, la prise de conscience des limites de l'érudition classique puis de celles de l'immortalité individuelle, et bien sûr la lutte victorieuse contre les anciens dieux aboutissant à la séparation des mondes spectraux et humains. C'est précisément la présence de ces épisodes à caractère extraordinaire (ou, comme

l'a écrit John Kieschnik à propos de l'hagiographie bouddhique, « caricatural »³⁸) qui, pour l'interprète occidental, peut rétrospectivement servir d'indice qu'une translation « hagiographique » s'est opérée. La plasticité textuelle du matériau permet l'intégration narrative de tels épisodes, et c'est précisément cette plasticité, qui est aussi représentationnelle, qui pourrait constituer l'un des caractères fondamentaux du genre hagiographique. Aussi, même quand le « produit final » maintient les grandes orientations du socle biographique préexistant, la variabilité hagiographique est frappante dans le détail, ce qui fragilise d'autant la « remarquable stabilité » notée par Benjamin Penny.

Il faut aussi rappeler l'importance de la retraite en milieu alpestre, qui est plus qu'un simple cadre pittoresque ou une source d'inspiration comme « la Nature » a pu l'être pour la philosophie, la littérature et l'art romantiques dans l'Europe moderne. Au fond, bien moins que le refus du mariage ou le renoncement aux études, qui font figure de prétexte, c'est l'entrée en montagne qui marque la rupture dans les existences de Chu Boyu et de Zhang Ling. Le franchissement de la lisière — bien réelle — entre la civilisation des plaines et des vallées et la montagne sauvage et dangereuse est celui du seuil symbolique d'un « ailleurs » proprement transcendant, mais qu'une vocation sincère, quelle qu'en soit la catégorie sociologique ou confessionnelle ultérieurement assignée, peut permettre au postulant déterminé de franchir à son tour.

À qui s'adresse le discours sinologique ?

Malgré les reproches qu'il adresse aux sinologues taoïsans et son constat que « beaucoup de grilles d'interprétation établies sont trop rigides pour être utiles », Nathan Sivin a brossé un tableau optimiste des progrès de notre connaissance d'un « troisième taoïsme »³⁹, après un « premier taoïsme », philosophique, défini au dix-

³⁸ Voir KIESCHNICK, 1997, p. 129 : « Comme dans tant de cas, l'hagiographie nous présente la caricature d'un événement » (« *As in so many cases, the hagiography presents us with the caricature of an event* »). En français, le sens métaphorique de « caricature » comme « image non conforme à la réalité qu'elle représente ou suggère, et par rapport à laquelle elle est une altération déplaisante ou ridicule », est indexé comme « péjoratif » dans la définition du CNRTL ; voir www.cnrtl.fr/definition/caricature, § (B).

³⁹ SIVIN, 2010, p. 45 (« *many of the established frameworks of interpretation are too rigid to be useful* » ; « *the third Daoism* »).

neuvième siècle, et un second, résultat du virage anthropologique et comparatiste pris en France à partir des années 1930. Dans l'introduction du volume qu'il a dirigé de la *Norton Anthology of World Religions*, James Robson reprend en grande partie ce schéma, exaltant la « redécouverte » du taoïsme grâce aux Occidentaux et la construction actuelle par des spécialistes, surtout européens et nord-américains, d'un « taoïsme différent ⁴⁰ » qui serait enfin un objet scientifique libre des déterminations des producteurs de savoir concernés. Il me paraît difficile de souscrire à ces visions téléologiques et naïves du champ disciplinaire et de son avenir, d'abord parce que ce serait omettre ce que nous savons tous très bien, à savoir que nos constructions ne sont nullement parfaites ni éternelles et seront remises en cause avant même l'avènement de la prochaine génération sinologique, exactement comme l'ont été l'une après l'autre les constructions qui les ont précédées. Ensuite, parce qu'il me semble que le recours aux catégories analytiques occidentales pour interpréter les données chinoises a tôt lancé un « cycle de dépendance » qui n'a fait que s'accroître, historiquement, avec chaque document nouveau et chaque nouvel effort interprétatif. Prisonnière de ce cycle, la sinologie a empilé strate interprétative après strate et s'est approprié sans cesse davantage l'objet observé tout en l'acculturant et en produisant des représentations et des spéculations basées sur elles qui s'éloignent de la Chine au point que celle-ci ne fait souvent plus figure que de prétexte à l'exercice intellectuel ou de coloriage thématique (François Jullien).

Je reviens à l'épisode hagiographique du voyage fluvial de Chu Boyu. Tout au long de cet essai, j'ai critiqué la propension sinologique à employer les catégories analytiques occidentales déterminées par la culture religieuse européenne, et pourtant je ne peux m'empêcher de remarquer que la fonction narrative de cette aventure est assez proche de celle d'une péripécie exégétique dans la littérature chrétienne. Endormi sur un navire quand intervient une intempérie qui ne le concerne pas directement, le Jésus mis en scène par les évangiles synoptiques est tiré de son sommeil par ses disciples affolés. Jésus les réprimande pour leur manque de foi, puis calme la tempête en proférant des menaces à l'encontre des éléments déchaînés. C'est le « miracle » dit de « la tempête apaisée », l'un des épisodes de la « vie » de Jésus considérés comme

⁴⁰ Voir ROBSON, 2015, p. 65 (« *different Daoism* »). À sa décharge, l'auteur a certainement dû conformer son texte aux objectifs de l'anthologie, qui, selon, Jack Miles, le directeur de collection, cible « l'étudiant de premier cycle universitaire et le lecteur généraliste désireux d'apprendre » (p. 39 : « *the college undergraduate and the willing general reader* »).

les plus populaires⁴¹. Un peu de la même manière, mais sans pousser plus loin l'analogie, ne serait-ce que parce qu'il n'agit nullement en « commandeur des flots », Chu Boyu devient le héros d'une véritable « scène d'action » — pour employer une terminologie cinématographique — dont la relation est peut-être pour l'hagiographe l'occasion de laisser s'exprimer sa créativité.

Ce type de rapprochement transculturel est une pratique courante en sinologie. Exemple parmi d'autres, on se souvient que l'hagiographie taoïque a été comparée aux vies des saints du christianisme. L'analogie est certainement utile à une majorité de lecteurs occidentaux non sinisants, peut-être plus au fait des récits traditionnels de la vie de Jésus que des choses de la Chine. Mais quelle en est l'utilité pour le lecteur non chrétien et en particulier pour le lecteur chinois ? Car il suppose une familiarité avec le texte biblique qu'un Chinois de religion chrétienne aura peut-être, mais pas un Chinois d'une autre confession, même si l'on considère que le christianisme a cessé d'être un produit culturel occidental depuis que nombre de cultures non européennes se le sont approprié. Et quand bien même ce lecteur saurait ce qu'est une péricope, qu'est-ce qui justifie qu'un Chinois opère un détour par les catégories analytiques religieuses de l'Occident pour comprendre une source de sa propre culture, rédigée dans sa propre langue, et ne présentant pas le moindre rapport avec le christianisme ? Au nom de quoi prétendre imposer l'ajout, entre le sujet observant et l'objet observé, d'une strate interprétative mettant en œuvre une catégorie analytique déconnectée à la fois de l'un et de l'autre ?

Il n'y a aucune raison de contraindre un locuteur à ne s'exprimer qu'au sujet de son temps et des lieux dont il a une expérience directe. Les Occidentaux ne vont pas subitement cesser de parler des religions de la Chine et d'en écrire l'histoire. En soi, le problème n'est peut-être pas de formuler des représentations historiquement, culturellement et linguistiquement distantes des données premières, mais plutôt, ce faisant, de prétendre que cette distance n'existe pas, que le locuteur ne procède pas plus ou moins consciemment à une interprétation triplement subjective des données, qu'il n'y a pas d'autre discours possible et que cette représentation est, au fond, celle

⁴¹ Pour une étude comparée des rédactions marciennes (IV, 35-41), lucaniennes (VIII, 22-25) et matthéennes (VIII, 23-27) de la péricope et leur analyse littéraire, voir LEON-DUFOUR, 1965. L'évangile johannique, sans doute de facture plus tardive, ne rapporte pas l'épisode.

de la vérité⁴². Il me semble que le sinologue actuel postule en général, à la manière de ses prédécesseurs orientalistes, que ses catégories analytiques et ses représentations culturelles ont valeur d'universaux, et que la religiosité de l'Autre n'est vraiment digne de son intérêt que dans la mesure où elle se soumet docilement à ces catégories et, ce faisant, en confirme l'universalité. Ce que l'on appelle « mondialisation » n'est-il pas un processus généralisé d'occidentalisation ?

J'en reviens à la question que je posais au début de cet essai : à qui s'adresse le sinologue ? Depuis la fondation de la sinologie académique et institutionnelle au début du dix-neuvième siècle, son public s'est diversifié. Aux acteurs du monde académique occidental — notamment ses collègues sinologues non taoïsans et les spécialistes de l'étude d'autres religions — et au public cultivé s'ajoutent aujourd'hui ses homologues extrême-orientaux que sont les historiens des religions de langue chinoise, japonaise ou coréenne, les pratiquants occidentaux de diverses adaptations du taoïsme, et, moins fréquemment, le public chinois au sens large. Mais sa liste de publications suggère que sa production ne s'adresse aux Chinois qu'en de rares circonstances, par exemple à l'occasion de conférences données en contexte sinophone et de publications traduites ou rédigées directement en chinois. Les sociétés occidentales dépendent de lui comme d'un expert pour expliquer tout ce qui a trait à la Chine et prendre en charge le travail nécessaire de traduction, mais comment mesurer l'utilité de son discours pour la compréhension par les Chinois de ce qui relève en propre de leur histoire, de leur culture et de leurs religions ? Sa démarche — transposer des données étrangères selon ses propres catégories analytiques et la terminologie y afférente — continue de relever intrinsèquement d'un ethnocentrisme sans cesse réactualisé par la mondialisation, et peut ainsi difficilement faire sens pour un auditoire qui ne soit pas exclusivement occidental ou profondément occidentalisé. Cette démarche perpétue l'appropriation occidentale de tout ce qui n'est pas européen.

Le sujet extra-européen non suffisamment occidentalisé était jadis exclu de ce processus transculturel continu au cours duquel il lui était présenté ce que sa culture est

⁴² Sur l'évolution des déterminations — philologiques (Pelliot), historiques (Maspero) puis sociologiques (Granet) — de la notion sinologique de « vérité », voir HONEY, 2001, p. 335-341. Selon lui, la « vérité » se ramènerait à « la méthode elle-même, maniée de manière honnête » (p. 338 : « *truth is the method itself, wielded in a truthful manner* »). Reflet d'une mode intellectuelle contemporaine de son livre, l'auteur défend l'usage des « modèles » des sciences sociales, mais leur exaltation comme constructions « objectives » paraît naïve.

et ce qu'elle a été, et ce qu'être natif de cette culture veut dire, étant entendu que tout autre représentation serait impossible. Du moins les homologues asiatiques du sinologue peuvent-ils prétendre aujourd'hui jouer un rôle dans ce processus, à défaut de le contrôler, surtout s'ils se révèlent être de précieux auxiliaires, permettant par exemple au sinologue d'atteindre des données auxquelles il n'aurait pas seul accès. Mais, s'ils désirent que leur propre production scientifique soit prise en compte par le sinologue, ils doivent adapter leur discours au sien. Ainsi assiste-t-on aujourd'hui à une occidentalisation sinologique des disciplines traditionnelles extrême-orientales, une contamination dont les symptômes les plus visibles sont l'obtention de thèses dans les universités nord-américaines et européennes, des publications calquées sur le format éditorial académique occidental et, miroir d'un discours sinologique entrecoupé d'énoncés inintelligibles sauf à faire partie des initiés, un discours en langue chinoise sur la Chine parsemé de signifiants anglais qui cautionnent autant sa validité que l'autorité de celui qui l'énonce.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources primaires

En chinois

Laozi bianhua jing 老子變化經. Manuscrit Stein n° 2295. The British Library, Londres.

Lingbao weiyi jingjue shang 靈寶威儀經訣上. Manuscrit Pelliot chinois n° 2452. Bibliothèque nationale, Paris.

Taiji zuo xiangong qingwen jing shang 太極左仙公請問經上. Manuscrit Stein n° 1351. The British Library, Londres.

Taiping bu juan di'er 太平部卷第二. Manuscrit Stein n° 4226. The British Library, Londres.

Taishang jiuzhen miaojie jinlu duming jiuyou bazui miaojing 太上九真妙戒金籙度命九幽拔罪妙經. Manuscrit Stein n° 957. The British Library, Londres.

Taishang lingbao xiyu shenxin jing 太上靈寶洗浴身心經. Manuscrit Pelliot chinois n° 2402. Bibliothèque nationale, Paris.

Taishang lingbao xiyu shenxin jing yi juan 太上靈寶洗浴身心經一卷. Manuscrit BD n° 14523B. Zhongguo guojia tushuguan 中国国家图书馆, Pékin.

Taishang lingbao xiyu shenxin jing yi juan 太上靈寶洗浴身心經一卷. Manuscrit Stein n° 3380. The British Library, Londres.

(*sans titre*). Manuscrit Pelliot chinois n° 2356. Bibliothèque nationale, Paris.

(*sans titre*). Manuscrit Pelliot chinois n° 2403. Bibliothèque nationale, Paris.

Sources secondaires

Abréviations

- CT SCHIPPER (dir.), *Concordance du Tao-tsang : Titres des ouvrages*
- JY ESPOSITO / PREGADIO, « Catalogue of the *Daozang jiyao* »
- SKQS Siku quanshu 四庫全書
- T *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經, éd. TAKAKUSU / WATANABE
- Z *Zhengtong daozaŋ* 正統道藏 / *Xu daozaŋ* 續道藏
- ZHSJ Zhonghua shuju 中华书局

1. En chinois et en japonais

Baopu zi neipian 抱朴子內篇. Par GE Hong 葛洪. Z, fasc. 868-870, CT n° 1185.

Bianwei lu 辯偽錄. Par XIANGMAI 祥邁. T, vol. 52, n° 2116.

Bianzheng lun 辯正論. Par FALIN 法琳. T, vol. 52, n° 2110.

Bidian zhulin 秘殿珠林. Par ZHANG Zhao 張照 et al. Éd. SKQS.

Biqiuni zhuan 比丘尼傳. Par BAOCHANG 寶唱. T, vol. 50, n° 2063.

Botu biezhuān 博徒別傳. Par DALI, Kenan 柯南達利 [Doyle, Conan]. Trad. CHEN Dadeng 陳大燈 / CHEN Jialin 陳家麟. Shanghai : Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1908.

Cefu yuangui 冊府元龜. Par WANG Qinruo 王欽若 / YANG Yi 楊億 et al. Éd. SKQS.

- Chongkan daoze jiyao* 重刊道藏輯要. Éd. YAN Honghe 閻永和 / PENG Hanran 彭瀚然 / HE Longxiang 賀龍驤. 1906. 28 vol.
- Da bore poluomiduo jing* 大般若波羅蜜多經. Trad. XUANZANG 玄奘. T, vol. 5-7, n° 220.
- Daban niepan jing* 大般涅槃經. Trad. TANWUCHEN 曇無讖 [Dharmakṣema]. T, vol. 12, n° 374.
- Daojiao lingyan ji* 道教靈驗記. Par DU Guangting 杜光廳. Z, fasc. 325-326, CT n° 590.
- Daojiao yishu* 道教義樞. Par MENG Anpai 孟安排. Z, fasc. 762-763, CT n° 1129.
- Dongxuan lingbao yujing shan buxu jing* 洞玄靈寶玉京山步虛經. Z, fasc. 1059, CT n° 1439.
- Fayuan zhulin* 法苑珠林. Par DAOSHI 道世. T, vol. 53, n° 2122.
- Fo shuo jue zuifu jing* 佛說決罪福經. T, vol. 85, n° 2868.
- Fo shuo wenshi xiyu zhongseng jing* 佛說溫室洗浴眾僧經. Trad. AN Shigao 安世高. T, vol. 16, n° 701.
- Fo shuo zuifu baoying jing* 佛說罪福報應經. Trad. QIUNABATUOLUO 求那跋陀羅 [Gunabhadra]. T, vol. 17, n° 747.
- Gaoseng zhuan* 高僧傳. Par HUIJIAO 慧皎. T, vol. 50, n° 2059.
- Guoqu xianzai yinguo jing* 過去現在因果經. Trad. QIUNABATUOLUO 求那跋陀羅 [Gunabhadra]. T, vol. 3, n° 189.
- Han ji* 漢紀. Par XUN Yue 荀悅. Éd. ZHSJ.
- Han shu* 漢書. Par BAN Gu 班固 et al. Éd. ZHSJ.
- Hou Han shu* 漢書. Par FAN Ye 范曄 et al. Éd. ZHSJ.
- Huayang guo zhi jiaozhu* 華陽國志校注. Par CHANG Qu 常璩. Éd. LIU Lin 劉琳. Chengdu: Ba Shu shushe 巴蜀書社, 1984.

- Isho shūsei* 緯書集成. Éd. YASUI Kōzan 安居香山 / NAKAMURA Shōhachi 中村璋八.
Tokyo : Kan-Gi bunka kenkyūkai 漢魏文化研究会, 1959-1964. 6 vol. / 8 t.
- Jin shu* 晉書. Par FANG Xuanling 房玄齡 et al. Éd. ZHSJ.
- Jiu Tang shu* 舊唐書. Par LIU Xu 劉昫 et al. Éd. ZHSJ.
- Jūshū isho shūsei* 重修緯書集成. Éd. YASUI Kōzan 安居香山 / NAKAMURA Shōhachi 中村璋八. Tokyo : Meitoku shuppansha 明德出版社, 1971-1988. 6 vol. / 7 t.
- Jūshū isho shūsei* 重修緯書集成, vol. 4 inférieur, *Shunjū ge* 春秋下. Éd. NAKAMURA Shōhachi 中村璋八 / TANAKA Tomoyuki 田中智幸 / HARUMOTO Hideo 春本秀雄. Tokyo: Meitoku shuppansha 明德出版社, 1992.
- Laojun yinsong jiejing* 老君音誦誡經. Z, fasc. 562, CT n° 785.
- Li xu* 隸續. Par HONG Kuo 洪适. Éd. SKQS.
- Liexian zhuan* 列仙傳. Par LIU Xiang 劉向. Z, fasc. 138, CT n° 294.
- Lingbao wuliang duren shangpin miaojing* 靈寶無量度人上品妙經. Z, fasc. 1, CT n° 1.
- Lishi zhenxian tidao tongjian* 歷世真仙體道通鑑. Par ZHAO Daoyi 趙道一. Z, fasc. 139-148, CT n° 296.
- Lunyu zhuzi suoyin* 論語逐字索引 / *A Concordance to the Lunyu*. Éd. LAU, D. C. Hongkong : The Commercial Press, 1995 (The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series / Classical Works, vol. 14).
- Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經. Trad. JIUMOLUOSHE 鳩摩羅什 [Kumārajīva]. T, vol. 9, n° 262.
- Miaofa lianhua jing duliang tiandi pin di ershijiu* 妙法蓮華經度量天地品第二十九. T, vol. 85, n° 2872.
- Mohe bore poluomi jing* 摩訶般若波羅蜜經. Trad. JIUMOLUOSHE 鳩摩羅什 [Kumārajīva]. T, vol. 8, n° 223.
- Mou zi lihuo* 牟子理惑. In *Hongming ji* 弘明集, par SENGYOU 僧祐. T, vol. 52, n° 2102.

- Nahan* 吶喊. Par LU Xun 魯迅. Pékin : Renmin wenxue chubanshe 人民文學出版社, 1979 [1923].
- Nan Qi shu* 南齊書. Par XIAO Zixian 蕭子顯. Éd. ZHSJ.
- Nanshi* 南史. Par LI Yanshou 李延壽. Éd. ZHSJ.
- Nanyue zongsheng ji* 南嶽總勝集. Par CHEN Tianfu 陳田夫. T, vol. 51, n° 2097.
- Nanyue zongsheng ji* 南嶽總勝集. Z, fasc. 332, CT n° 606.
- Poxie lun* 破邪論. Par FALIN 法琳. T, vol. 52, n° 2109.
- Qingcheng shan ji* 青城山記. Par DU Guangting 杜光廳. Éd. Quan Tang wen 全唐文.
- Sandong qunxian lu* 三洞羣仙錄. Par CHEN Baoguang 陳葆光. Z, fasc. 992-995, CT n° 1248.
- Sandong zhunang* 三洞珠囊. Par WANG Xuanhe 王懸河. Z, fasc. 780-782, CT n° 1139.
- Sanguo zhi* 三國志. Par CHEN Shou 陳壽. Éd. ZHSJ.
- Santian neijie jing* 三天內解經. Par XU shi 徐氏. Z, fasc. 876, CT n° 1205.
- Shan lu* 剡錄. Par GAO Sisun 高似孫. Éd. SKQS.
- Shangqing dao leishi xiang* 上清道類事相. Par WANG Xuanhe 王懸河. Z, fasc. 765, CT n° 1132.
- Shenxian ganyu zhuan* 神仙感遇傳. Par DU Guangting 杜光廳. Z, fasc. 328, CT n° 592.
- Shenxian zhuan* 神仙傳. Par GE Hong 葛洪. Éd. SKQS.
- Shiji* 史記. Par SIMA Qian 司馬遷 et al. Éd. ZHSJ.
- Shufa zhengzhuan* 書法正傳. Par FENG Wu 馮武. Éd. SKQS.
- Sishi'er zhang jing* 四十二章經. T, vol. 17, n° 784.
- Song shi* 宋史. Par TUOTUO 脱脱 [Toqto'a] et al. Éd. ZHSJ.
- Song shu* 宋書. Par SHEN Yue 沈約 et al. Éd. ZHSJ.

Song Yuan siming liuzhi jiaokan ji 宋元四明六志校勘記. Par XU Shidong 徐時棟.

Éd. Song-Yuan fangzhi congkan 宋元方志叢刊.

Sui shu 隋書. Par WEI Zheng 魏徵 et al. Éd. ZHSJ.

Taiping jing 太平經. Z, fasc. 748-755, CT n° 1101.

Taiping jing chao 太平經鈔. Z, fasc. 746-747, CT n° 1101.

Taiping jing shengjun bizhi 太平經聖君祕旨. Z, fasc. 755, CT n° 1102.

Taiping jing zhengdu 太平經正讀. Éd. YU Liming 俞理明. Chengdu : Ba Shu shushe 巴蜀書社, 2001 (Zhongguo gudian wenxianxue yanjiu congshu 中國古典文學研究叢書).

Taiping yulan 太平御覽. Par LI Fang 李昉 et al. Éd. SKQS.

Taishang dongxuan lingbao benxing suyuan jing 太上洞玄靈寶本行宿緣經. Z, fasc. 757, CT n° 1114.

Taishang dongxuan lingbao zhenyi quanjie falun miaojing 太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經. Z, fasc. 177, CT n° 346.

Taishang jiuzhen miaojie jinlu duming bazui miaojing 太上九真妙戒金籙度命拔罪妙經. Z, fasc. 77, CT n° 181.

Taishang miaoshi jing 太上妙始經. Z, fasc. 344, CT n° 658.

Taishang miaoshi jing 太上妙始經. JY, vol. VI.1, n° 68.

Taishang yicheng haikong zhizang jing 太上一乘海空智藏經. Z, fasc. 20-22, CT n° 9.

Taishang zhongdao miaofa lianhua jing 太上中道妙法蓮華經. Z, fasc. 1058, CT n° 1432.

Taishang zhutian lingshu duming miaojing 太上諸天靈書度命妙經. Z, fasc. 26, CT n° 23.

Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經. Éd. TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎 / WATANABE Kaikyoku 渡邊海旭. Tokyo : Taishō issaikyō kankōkai 大正一切經刊行會, 1924-1932. 100 vol.

- Tianpin miaofa lianhua jing* 添品妙法蓮華經. Trad. SHENAJUEDUO 闍那崛多 [Jñānagupta] / DAMOJIDUO 達摩笈多 [Dharmagupta]. T, vol. 9, n° 264.
- Tongzhi* 通志. Par ZHENG Qiao 鄭樵. Éd. ZHSJ.
- Wei shu* 魏書. Par WEI Shou 魏收. Éd. ZHSJ.
- Weijun* 緯攬. Par QIAO Songnian 喬松年. Éd. Qiangnu tang 强怒堂, 1877.
- Weimojie suo shuo jing* 維摩詰所說經. Trad. JIUMOLUOSHE 鳩摩羅什 [Kumārajīva]. T, vol. 14, n° 475.
- Weishu jicheng* 緯書集成. Éd. YASUI Kōzan 安居香山 / NAKAMURA Shōhachi 中村璋八. Shijiazhuang : Hebei renmin chubanshe 河北人民出版社, 1994. 3 vol.
- Wu jun tujing xuji* 吳郡圖經續記. Par ZHU Changwen 朱長文. Éd. SKQS.
- Wushang biyao* 無上祕要. Z, fasc. 768-779, CT n° 1138.
- Wushang neibi zhenzang jing* 無上內祕真藏經. Z, fasc. 14-15, CT n° 4.
- Xianyuan bianzhu* 仙苑編珠. Par WANG Songnian 王松年. Z, fasc. 329-330, CT n° 596.
- Xiaodao lun* 笑道論. Par ZHEN Luan 甄鸞. In *Guang hongming ji* 廣弘明集, par DAOXUAN 道宣. T, vol. 52, n° 2103.
- Yiqie daojing yinyi miaomen youqi* 一切道經音義妙門由起. Par SHI Chongxuan 史崇玄 et al. Z, fasc. 760, CT n° 1123.
- Yiqie jing yinyi* 一切經音義. Par HUILIN 慧琳. T, vol. 54, n° 2128.
- Yiwei bazhong* 易緯八種. Par ZHENG Kangcheng 鄭康成. Éd. Sibujiyao 四部集要.
- Yiwen leiju* 藝文類聚. Par OUYANG Xun 歐陽詢 et al. Éd. SKQS.
- Yunji qiqian* 雲笈七籤. Par ZHANG Junfang 張君房. Z, fasc. 677-702, CT n° 1032.
- Zhen'gao* 真誥. Par TAO Hongjing 陶弘景. Z, fasc. 637-640, CT n° 1016.
- Zhengfahua jing* 正法華經. Trad. ZHU Fahu 竺法護 [Dharmaraksā]. T, vol. 9, n° 263.

Zhengtong daoze 正統道藏 / *Xu daoze* 續道藏. Rééd. Shanghai : Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1923-1926. 1120 fasc.

Zhengyi fawen tianshi jiao jieke jing 正一法文天師教戒科經. Z, fasc. 653, CT n° 789.

Zhenzheng lun 甄正論. Par XUANYI 玄嶷. T, vol. 52, n° 2112.

Zhonghua daoze 中華道藏. Éd. ZHANG Jiyu 張繼禹. Pékin : Huaxia chubanshe 華夏出版社, 2004. 48 vol.

Zhonglun 中論. Par LONGSHU 龍樹 [Nāgārjuna]. Trad. JIUMOLUOSHE 鳩摩羅什 [Kumārajīva]. T, vol. 30, n° 1564.

Zhou shi mingtong ji 周氏冥通記. Par ZHOU Ziliang 周子良. Éd. TAO Hongjing 陶弘景. Z, fasc. 152, CT n° 302.

2. En français, en anglais, en allemand, en italien et en latin

« An Exposition of Taoism ». Par CHANG T'ien She. *The Open Court*, n° 9, 1913, p. 545-547.

Das Heilige : Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Par OTTO, Rudolph. Breslau : Trewendt und Granier, 1917.

De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu. Par RICCI, Mateo. Trad. TRIGAULT, Nicolas. [Augsburg] : Christopher Mangius, 1615.

De la suffisance de la religion naturelle. Par M. DE VAUVENARGUES [Diderot, Denis]. In NAIGEON, Jacques André (dir.), *Recueil philosophique ou Mélanges de pièces sur la religion et la morale, par différents auteurs. Tome premier*, p. 105-128. Londres [Amsterdam : Marc Michel Rey], 1770.

Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale et des cartes particulières du Thibet, et de la Corée ; et ornée d'un grand nombre de figures et de vignettes

- gravées en taille-douce.* Par DU HALDE, Jean-Baptiste. Paris : P. G. Lemercier, 1735.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Par KANT, Immanuel. Éd. VORLÄNDER, Karl. Leipzig : Felix Meiner, 1922 (Der philosophischen Bibliothek, vol. 45).
- Éléments d'Idéologie. Première partie : Idéologie proprement dite.* 2^e éd. Par DESTUTT-TRACY, A[ntoine] L[ouis] C[harles]. Paris : Courcier, 1804.
- Émile, ou De l'éducation. Tome III.* Par ROUSSEAU, Jean-Jacques. Amsterdam : Jean Néaulme, 1762.
- Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers, par une société de gens de lettres.* Par DIDEROT, Denis / LE ROND D'ALEMBERT, Jean. Paris : Le Breton, 1751-1772. 28 vol.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), vol. 3, Die Philosophie des Geistes : Mit den mündlichen Zusätzen.* Par HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Berlin : Suhrkamp, 1986.
- Fonti Ricciane : Documenti originali concernenti Matteo Ricci et la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615), vol. 1, Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina.* Éd. D'ELIA, Pasquale M. Rome : La libreria dello Stato, 1942.
- Histoire et tableau de l'univers.* Par Julien-François DANIELO. Paris : Gaume frères, 1841. 4 vol.
- Joseph Amiot et les derniers survivants de la mission française à Pékin (1750-1795).* Par DE ROCHEMONTEIX, Camille. Paris : Librairie Alphonse Picard et fils, 1915.
- Life in China : With Four Original Maps.* Par MILNE, William C. Londres / New York : G. Routledge and Company, 1857.
- Mathews' Chinese-English Dictionary.* Par MATHEWS, R. H. Éd. américaine révisée. Cambridge : Harvard University Press, 1943.
- Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne, lu dans l'assemblée publique de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres, le 14 novembre 1758.* Par DE GUIGNES, Joseph. 2^e éd. Paris : Desaint & Saillant, 1760.

- « Notice historique sur la vie et les ouvrages de M. Abel Rémusat ». Par SILVESTRE DE SACY, Antoine-Isaac. *Mémoires de l'Institut royal de France*, vol. 12, 1839, p. 375-400.
- Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, vol. 1, *I commentari della Cina dall'autografo inedito*. Éd. TACCHI VENTURI, Pietro. Macerata : Filippo Giorgetti, 1911.
- Recherches sur les superstitions en Chine*. Par DORÉ, Henri. [Shanghai] : Imprimerie de la Mission catholique à l'orphelinat de T'ou-sè-wè, 1911-1938. 18 vol.
- Researches into Chinese Superstitions*. Par DORÉ, Henri. Trad. KENNELLY, M. / FINN, D. J. / MCGREAL, L. F. Shanghai : T'usewei, 1914-1938. 13 vol.
- Rodney Stone*. Par DOYLE, Arthur Conan. Londres : John Murray, 1896.
- Ruins of Desert Cathay : Personal Narrative of Explorations in Central Asia and Westernmost China*. Par STEIN, M. Aurel. Londres : Macmillan and Co., 1912.
- « Tendencies of Religious Thought in England, 1688-1750 ». Par PATTISON, Mark. In PARKER, John William (dir.), *Essays and Reviews*, p. 254-329. Londres : John Parker and Son, 1860.
- « The Pope of Taoism ». ANONYME. *The Open Court*, n° 9, 1913, p. 573-574.
- The Religions of China : Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*. Par LEGGE, James. Londres : Hodder and Stoughton, 1880.
- The Sacred Books of the East*. Dir. MÜLLER, F. Max. Oxford : The Clarendon Press, 1879-1910. 50 vol.
- The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature : Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*. Par JAMES, William. Londres / New York : Longmans, Green and Company, 1902.
- Uranographie chinoise, ou Preuves directes que l'astronomie primitive est originaire de la Chine, et qu'elle a été empruntée par les anciens peuples occidentaux à la sphère chinoise ; ouvrage accompagné d'un atlas céleste chinois et grec*. Par SCHLEGEL, Gustave. Leyde : E. J. Brill, 1875.
- Werke*. Par LESSING, Gotthold Ephraim. Éd. GÖPFERT, Herbert G. et al. Munich : Carl Hanser, 1970-1979. 8 vol.

Wirtschaft und Gesellschaft. Par WEBER, Max. Tübingen : J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, 1922 (Grundriß der Sozialökonomik).

Sources tertiaires

Abréviations

AAS	Association for Asian Studies
CdF	Collège de France
CNRS	Centre national de la recherche scientifique
CUHK	The Chinese University of Hong Kong
EFEO	École française d'Extrême-Orient
EPHE	École pratique des hautes études
IBHEC	Institut belge des hautes études chinoises
HdO	Handbuch der Orientalistik / Handbook of Oriental Studies
<i>HR</i>	<i>History of Religions</i>
IHEC	Institut des hautes études chinoises
<i>JAS</i>	<i>The Journal of Asian Studies</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JIABS</i>	<i>Journal of the International Association of Buddhist Studies</i>
<i>JOS</i>	<i>Journal of Oriental Studies</i>
PUF	Presses universitaires de France
SUNY	State University of New York
UP	University Press
ZHSJ	Zhonghua shuju 中华书局

1. En chinois et en japonais

- CHEN Guofu 陳國符. 1963 [1949]. *Daozang yuanliu kao* 道藏源流考. Éd. révisée et augmentée. Pékin : ZHSJ.
- FANG Guangchang 方廣鎔. 1997. « Dunhuang yishu zhong de Miaofa lianhua jing ji youguan wenxian » 敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻. *Zhonghua foxue xuebao* 中華佛學學報, vol. 10, p. 211-232.
- FUKUI Fumimasa 福井文雅. 1977. « Dōshi to dōjin : sono gogi-shi » 道士と道人 : その語義史. *Tōyō bunka* 東洋文化, vol. 57, p. 1-17.
- FUKUI Kōjun 福井康順. 1987 [1952]. *Dōkyō no kisoteki kenkyū* 道教の基礎的研究. Tokyo : Hōzōkan 法藏館 (Fukui Kōjun chosakushū 福井康順著作集, vol. 1).
- HSIAO Teng-fu 蕭登福. 2005. *Daojia daojiao yingxiang xia de fojiao jingji* 道家道教影響下的佛教經籍. Taipei : Wenjin chubanshe 文津出版社.
- 2011. *Zhengtong daoang zongmu tiyao* 正統道藏總目提要. Taipei : Wenjin chubanshe 文津出版社.
- ISHII Masako 石井昌子. 1983. « Dōkyō no kamigami » 道教の神々. In FUKUI Kōjun 福井康順 / YAMAZAKI Hiroshi 山崎宏 / KIMURA Eiichi 木村英一 / SAKAI Tadao 酒井忠夫 (dir.), *Dōkyō* 道教, vol. 1, *Dōkyō towa nanika* 道教とは何か, p. 121-187. Tokyo : Hirakawa shuppansha 平河出版社.
- KAMATA Shigeo 鎌田茂雄. 1986. *Dōzō-nai bukkyō shisō shiryō shūsei* 道藏内佛教思想資料集成. Tokyo : Daizō shuppansha 大蔵出版社.
- KOBAYASHI Masayoshi 小林正美. 1990. *Rikuchō dōkyō-shi kenkyū* 六朝道教史研究. Tokyo : Sōbunsha 創文社 (Tōyōgaku sōsho 東洋学叢書).
- KUBO Noritada 窪徳忠. 1967. *Chūgoku no shūkyō kaikaku : Zenshin-kyō no seiritsu* 中国の宗教改革 : 全真教の成立. Kyoto : Hōzōkan 法藏館 (*Ajia no shūkyō bunka* アジアの宗教文化, vol. 2).

- LIN Fu-shih 林富士. 2001. *Jibing zhongjie zhe : Zhongguo zaoqi de daojiao yixue* 疾病終結者：中國早期的道教醫學. Taipei : Sanmin shuju 三民書局 (Wenming congshu 文明叢書, vol. 5).
- LIU Ts'un-Yan 柳存仁. 2000. *Daojiao shi tanyuan* 道教史探源. Pékin : Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社 (Bei-da xueshu jiangyan congshu 北大學術講演叢書, vol. 12).
- LIU Yi 劉屹. 1998. « Shilun Huahu jing chansheng de shidai » 試論化胡經產生的時代. *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究, vol. 13, p. 87-109.
- 2007. « Shenhua yu lishi : liuchao daojiao dui Zhang Daoling tianshi xingxiang de suzao » 神話與歷史：六朝道教對張道陵天師形象的塑造. In REITER, Florian C. (dir.), *Purposes, Means and Convictions in Daoism : A Berlin Symposium*, p. 57-82. Wiesbaden : Harrassowitz (Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin, vol. 29).
- LIU Zhaorui 刘昭瑞. 2005. « “Laogui” yu nanbeichao shiqi Laozi de shenhua » 「老鬼」与南北朝时期老子的神化. *Lishi yanjiu* 历史研究, vol. 2, p. 172-179.
- MAEDA Shigeki 前田繁樹. 1985. « Rokuchō jidai ni okeru Kan Kichi-den no henshen » 六朝時代に於ける干吉伝の変遷. *Tōhō shūkyō* 東方宗教, vol. 65, p. 44-62.
- MUGITANI Kunio 麥谷邦夫. 1982. « Kōtei naikei-kyō shiron » 黄庭内景經試論. *Tōyō bunka* 東洋文化, vol. 62, p. 29-61.
- MUGITANI Kunio 麥谷邦夫 / YOSHIKAWA Tadao 吉川忠夫 (trad.). 2003. *Shū shi meitō-ki kenkyū (yakuchū hen)* 周氏冥通記研究 (訳注篇). Kyoto : Dōkisha 道氣社 (Kyōto daigaku jinbun-kagaku kenkyū-jo kenkyū-hōkoku 京都大学人文科学研究所学研報告).
- NOMURA Yōshō 野村耀昌. 1970. « Taijō-chūdō-myōhō-rengē-kyō ni tsuite » 太上中道妙法蓮華經について. In KANAKURA Enshō 金倉圓照 (dir.), *Hokekyō no seiritsu to tenkai* 法華經の成立と展開, p. 695-723. Kyoto : Heirakuji shoten 平樂寺書店 (Hokekyō kenkyū 法華經研究, vol. 3).

- ŌFUCHI Ninji 大淵忍爾. 1964. « Sandō-setsu to Riku Shūsei » 三洞説と陸修静. In YUKI KYOJU SHOJU KINEN RONBUNSHU KANKOKAI 結城教授頌壽記念論文集刊行会 (éd.), *Bukkyō shisō-shi ronshū* 仏教思想史論集, p. 397-416. Tokyo : Daizō shuppansha 大蔵出版社.
- 1979. *Tonkō dōkyō : zuroku-hen* 敦煌道經：圖録編. Tokyo : Fukutake shoten 福武書店.
- 1997. *Dōkyō to sono kyōten : dōkyō-shi no kenkyū, sono ni* 道教とその經典：道教史の研究，其の二. Tokyo : Sōbunsha 創文社 (Tōyōgaku sōsho 東洋学叢書).
- QIN Jiang 覃江. 2005. « Chu Boyu yu Taiping jing » 褚伯玉与太平经. *Zongjiao xue yanjiu* 宗教学研究, vol. 66, p. 15-19.
- REN Jiyu 任继愈 / ZHONG Zhaopeng 鍾肇鵬 (dir.). 2005 [1991]. *Daozang tiyao* 道藏提要. 3^o éd. Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社.
- SHIPERU シペル (SCHIPPER), K. M. 1967. « Gogaku shingyō zu no shinkō » 五岳真形図の信仰. Trad. SUWAMIE ミシエ (SOYMIE), M. In YOSHIOKA Yoshitoyo 吉岡義豊 / SUWAMIE, Misheru ミシエル・スワミエ (SOYMIE, Michel) (dir.), *Dōkyō kenkyū* 道教研究 / *Études taoïstes*, vol. 2, p. 114-162. Tokyo : Shorinsha 昭林社.
- SUZUKI Hiromi 鈴木裕美. 1998. « Gikyō Ketsu zaifuku-kyō ni tsuite » 疑經決罪福經について. *Indo-gaku bukkyō-gaku kenkyū* 印度学仏教学研究, vol. 46, n° 2, p. 527-530.
- TONAMI Mamoru 礪波護. 1999. *Zui-Tō bukkyō to kokka* 隋唐仏教と国家. Tokyo : Chūō kōronsha 中央公論社 (Chūkō bunko 中公文庫).
- TSANG Tat-fai 曾達輝. 1998. « Kou Qianzhi de jiangshen ji zhengzhi yitu » 寇遷之的降神及政治意圖. *Qinghua xuebao* 清華學報, vol. 28, n° 4, p. 413-459.
- TSUKAMOTO Zenryū 塚本善隆. 1979 [1968]. *Chūgoku Bukkyō tsūshi* 中国仏教通史, vol. 1. Tokyo : Shunjūsha 春秋社.
- WANG Chunwu 王纯五. 1996. *Tianshi dao ershisi zhi kao* 天师道二十四治考. Chengdu : Sichuan daxue chubanshe 四川大学出版社.

- WANG Chengwen 王承文. 2002. *Dunhuang gu Lingbao jing yu Jin-Tang daojiao* 敦煌古灵宝经与晋唐道教. Pékin : ZHSJ (Hualin boshi wenku 华林博士文库, vol. 3).
- 2003. « Dunhuang gu Lingbao jing yu Lu Xiujing sandong xueshuo de laiyan » 敦煌古靈寶經與陸修靜三洞學說的來源. In LAI Chi-tim 黎志添 (dir.), *Daojiao yanjiu yu Zhongguo zongjiao wenhua* 道教研究與中國宗教文化, p. 72-102. Hongkong : ZHSJ.
- WANG Ka 王卡. 2004. *Dunhuang daojiao wenxian yanjiu : zongshu, mulu, suoyin* 敦煌道教文献研究：综述·目录·索引. Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社.
- XIONG Deji 熊德基. 1962. « *Taiping jing de zuozhe he sixiang ji qi yu huangjin he tianshi dao de guanxi* » 太平经的作者和思想及其与黃巾和天师道的关系. *Lishi yanjiu* 历史研究, vol. 4, p. 8-25.
- XU Shunzhan 许顺湛. 2011. « Sanhuang wudi jiedu » 三皇五帝解读. *Chongqing wenli xueyuan xuebao* 重庆文理学院学报, vol. 6, p. 1-8.
- YAMADA Toshiaki 山田利明. 1983. « *Rōshi keko kyō rui* » 老子化胡經類. In KANAOKA Shōkō 金岡照光 / IKEDA On 池田温 / FUKUI Fumimasa 福井文雅 (dir.), *Kōza Tonkō* 講座敦煌, vol. 4, *Tonkō to Chūgoku dōkyō* 敦煌と中国道教, p. 97-117. Tokyo : Daitō shuppansha 大東出版社.
- 1999. *Rokuchō dōkyō girei no kenkyū* 六朝道教儀礼の研究. Tokyo : Tōhō shoten 東方書店.
- YANG Liansheng 楊聯陞. 1956. « *Laojun yinsong jiejing jiaoshi : luelun nanbeichao shidai de daojiao qingzheng yundong* » 老君音誦誡經校釋：略論南北朝時代的 道教清整運動. *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊, vol. 28, p. 33-92.
- YASUI Kōzan 安居香山. 1979. *Isho no seiritsu to sono tenkai* 緯書の成立とその展開. Tokyo : Kokusho kankōkai 国書刊行会.
- YOSHIOKA Yoshitoyo 吉岡義豊. 1964. « *Rikuchō dōkyō no shumin shisō* » 六朝道教の種民思想. *Nippon Chūgoku gakkaihō* 日本中國學會報, vol. 16, p. 90-107.

— 1976. *Dōkyō to bukkyō* 道教と佛教, vol. 3. Tokyo : Kokusho kankōkai 国書刊行会.

ZHANG Zehong 张泽洪. 1988. « Wudoumidao mingming de youlai » 五斗米道命名的由来. *Zongjiao xue yanjiu* 宗教学研究, vol. 4, p. 12-17.

ZHU Yueli 朱越利. 1996. *Daozang fenlei jieti* 道藏分类解题. Pékin : Huaxia chubanshe 华夏出版社.

2. En français, en anglais et en allemand

ABE, Stanley K. 2002. *Ordinary Images*. Chicago / Londres : University of Chicago Press.

ALLAN, Sarah. 2003. « The Great One, Water, and the *Laozi* : New Light from Guodian ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 89, n° 4-5, p. 237-285.

ANDERSEN, Poul. 1989-1990. « The Practice of *Bugang* ». *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 5, p. 15-53.

— 1994. « Talking to the Gods : Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition) ». *Taoist Resources*, vol. 5, n° 1, p. 1-24.

ANNUS, Amar (dir.). 2010. *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Chicago : The University of Chicago (Oriental Institute Seminars, vol. 6).

APP, Urs. 2010. *The Birth of Orientalism*. Philadelphie / Oxford : University of Pennsylvania Press.

ARBERRY, Arthur J. 1957. *Revelation and Reason in Islam*. Londres : George Allen & Unwin.

ARRAULT, Alain. 2010. « La société locale vue à travers la statuaire domestique du Hunan ». *Cahiers d'Extrême Asie*, vol. 19, p. 47-132.

ASSANDRI, Friederike (trad.). 2015. *Dispute zwischen Daoisten und Buddhisten im Fo Dao lunheng des Daoxuan (596-667)*. Gossenberg : Ostasien Verlag (Bibliothek der Tang und Song, vol. 5).

- BAILLIE, John. 1956. *The Idea of Revelation in Recent Thought*. New York : Columbia UP (Bampton Lectures in America, vol. 7).
- BAREAU, André. 1962. « La construction et le culte des stūpa d'après les *Vinayapitaka* ». *Bulletin de l'EFEO*, vol. 50, n° 2, p. 229-274.
- BARRETT, Timothy H. 1989. *Singular Listlessness : A Short History of Chinese Books and British Scholars*. Londres : Wellsweep Press.
- 1994. « The Emergence of the Taoist Papacy in the T'ang Dynasty ». *Asia Major*, 3^e série, vol. 7, n° 1, p. 89-106.
- 1996. *Taoism under the T'ang : Religion and Empire during the Golden Age of Chinese History*. Londres : Wellsweep Press.
- 2003. « On the Reconstruction of the *Shenxian zhuan* ». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 66, n° 2, p. 229-235.
- 2005. « Chinese Religions in English Guise : The History of an Illusion ». *Modern Asian Studies*, vol. 39, n° 3, p. 509-533.
- 2010. « Religious Change under Eastern Han and Its Successors : Some Current Perspectives and Problems ». In NYLAN, Michael / LOEWE, Michael (dir.), *China's Early Empires : A Re-appraisal*, p. 430-448. Cambridge : Cambridge UP (Oriental Publications, vol. 67).
- BENDIX, Reinhard. 2006 [1960]. *Max Weber : An Intellectual Portrait*. 2^e éd. Londres / New York : Routledge (Max Weber Classic Monographs, vol. 2).
- BENN, Charles David. 1977. « Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüan-Tsung (712-755) ». Thèse doctorale de l'Université du Michigan, Ann Arbor.
- 1987. « Religious Aspects of Emperor Hsüan-tsung's Taoist Ideology ». In CHAPPELL, David W. (dir.), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society : Buddhist and Taoist Studies II*, p. 127-145. Honolulu : University of Hawai'i Press (Asian Studies at Hawaii, vol. 34).
- BERGER, Patricia Ann. 2003. *Empire of Emptiness : Buddhist Art and Political Authority in Qing China*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- BERKOWITZ, Alan J. 2000. *Patterns of Disengagement : The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*. Stanford : Stanford UP.

- BIELENSTEIN, Hans. 1954. « The Restoration of the Han Dynasty, with Prolegomena on the Historiography of the *Hou Han Shu* ». *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, vol. 26, p. 20-81.
- BILLETER, Jean François. 2006. *Contre François Jullien*. Paris : Éditions Allia.
- BLANCHON, Flora / PARK-BARJOT, Rang-Ri (dir.). 2007. *Le nouvel âge de Confucius : Modern Confucianism in China and South Korea*. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne (Asie).
- BLUM, Mark L. (trad.). 2013. *The Nirvana Sutra (Mahāparinirvāna-sūtra), Volume 1 (Taishō Volume 12, Number 374)*. Berkeley : Bukkyo Dendo Kyokai America (BDK English Tripitaka Series).
- BOKENKAMP, Stephen R. 1983. « Sources of the Ling-pao Scriptures ». In STRICKMANN, Michel (dir.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 2, p. 434-486. Bruxelles : IBHEC (Mélanges chinois et bouddhiques, vol. 21).
- 1996a. « Answering a Summons ». In LOPEZ, Donald S., Jr (dir.), *Religions of China in Practice*, p. 188-202. Princeton : Princeton UP (Princeton Readings in Religions).
- 1996b. « Declarations of the Perfected ». In LOPEZ, Donald S., Jr (dir.), *Religions of China in Practice*, p. 166-179. Princeton : Princeton UP (Princeton Readings in Religions).
- 1997. *Early Daoist Scriptures*. Avec NICKERSON, Peter. Berkeley / Los Angeles / Londres : University of California Press (Taoist Classics, vol. 1).
- 2001. « Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist Canon ». In PEARCE, Scott / SPIRO, Audrey / EBREY, Patricia (dir.), *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200-600*, p. 181-199. Cambridge / Londres : Harvard University Asia Center (East Asian Monographs, vol. 200).
- 2006. « Some Questions Concerning the Highest God of the Lingbao Scriptures, the Celestial Worthy of Primordial Commencement ». In HUANG Chung-Tien 黃忠天 (dir.), *2006 Dao wenhua guoji xueshu yantaohui lunwenji 2006 道文化國際學術研討會論文集*, p. 215-226. Kaohsiung : Chanjing Culture Co.

- 2007. *Ancestors and Anxiety : Daoism and the Birth of Rebirth in China*. Berkeley / Los Angeles / Londres : University of California Press.
- BOLTZ, Judith Magee. 1987. *A Survey of Taoist Literature : Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley : Institute of East Asian Studies, University of California (China Research Monograph Series, vol. 32).
- 2006. [Compte rendu : Kristofer Schipper / Franciscus Verellen (dir.), *The Taoist Canon : A Historical Companion to the Daozang*.] *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 92, n° 4-5, p. 495-511.
- 2009. « On the Legacy of Zigu and a Manual on Spirit-writing in Her name ». In CLART, Philip / CROWE, Paul (dir.), *The People and the Dao : New Studies in Chinese Religions in Honour of Daniel L. Overmyer*, p. 349-388. Sankt Augustin : Institut Monumenta Serica (Monumenta Serica Monograph Series, vol. 60).
- BOUCHER, Daniel. 1996. « Buddhist Translation Procedures in Third-Century China : A Study of Dharmarakṣa and his Translation Idiom ». Thèse doctorale de l'Université de Pennsylvanie, Philadelphie.
- 1998. « Gāndhārī and the Early Chinese Buddhist Translations Reconsidered : The Case of the *Saddharmapundarikasūtra* ». *JAOS*, vol. 118, n° 4, p. 471-506.
- 2000. « On *Hu* and *Fan* again : The Transmission of “Barbarian” Manuscripts to China ». *JIAS*, vol. 23, n° 1, p. 7-28.
- 2006. « Dharmarakṣa and the Transmission of Buddhism to China ». *Asia Major*, 3^e série, vol. 19, n° 1-2, p. 13-37.
- BOURDIEU, Pierre. 1987. « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 63, n° 1, p. 155-161.
- BROSSOLLET, Alexis (trad.). 2015. *Lu xun : La véridique histoire d'Ah Q*. Paris : Éditions du non-agir.
- BUJARD, Marianne. 2000. « Le culte de Wangzi Qiao ou la longue carrière d'un immortel ». *Études chinoises*, vol. 19, n° 1-2, p. 115-156.
- BUMBACHER, Stephan Peter. 2000a. « On the *Shenxian zhuan* ». *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, vol. 54, n° 4, p. 729-814.

- (trad.). 2000b. *The Fragments of the Daoxue zhuan : Critical Edition, Translation and Analysis of a Medieval Collection of Daoist Biographies*. Francfort-sur-le-Main : Peter Lang (European University Studies, vol. 27 / Asian and African Studies, n° 78).
- 2006. « A Buddhist *Sūtra*'s Transformation into a Daoist Text ». *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, vol. 60, p. 799-831.
- 2007. « Early Buddhism in China : Daoist Reactions ». In HEIRMAN, Ann / BUMBACHER, Stephen Peter (dir.), *The Spread of Buddhism*, p. 203-246. Leyde / Boston : Brill (HdO, Section 8 / Central Asia, vol. 16).
- 2012. *Empowered Writing : Exorcistic and Apotropaic Rituals in Medieval China*. St. Petersburg : Three Pines Press.
- BUSWELL, Robert E., Jr (dir.). 1990. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu : University of Hawaii Press.
- (dir.). 2004. *Encyclopedia of Buddhism*. New York : Macmillan Reference.
- BYNNER, Witter. 1978. *The Chinese Translations (The Works of Witter Bynner)*. Éd. KRAFT, James. New York : Farrar, Straus, Giroux.
- CAHILL, Suzanne E. 1993. *Transcendence and Divine Passion : The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford : Stanford UP.
- CAMPANY, Robert Ford. 1991. « Notes on the Devotional Uses and Symbolic Functions of *Sūtra* Texts as Depicted in Early Chinese Buddhist Miracle Tales and Hagiographies ». *JIAS*, vol. 14, n° 1, p. 28-72.
- 1993. « Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval China ». *Taoist Resources*, vol. 4, n° 1, p. 1-29.
- 1996. *Strange Writing : Anomaly Accounts in Early Medieval China*. Albany : SUNY Press (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture).
- (trad.). 2002. *To Live as Long as Heaven and Earth : A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley / Los Angeles / Londres : University of California Press (Daoist Classics, vol. 2).
- 2003. « On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China) ». *HR*, vol. 42, n° 4, p. 287-319.

- 2009. *Making Transcendents : Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- 2012. *Signs from the Unseen Realm : Buddhist Miracle Tales from Early Medieval China*. Honolulu : University of Hawai'i Press (Kuroda Institute / Classics in East Asian Buddhism).
- CARR, Michael. 1990. « Whence the Pronunciation of *Taoism* ? ». *Dictionaries : Journal of the Dictionary Society of North America*, vol. 12, p. 55-74.
- CARRE, Patrick (trad.). 1999. *Le Livre de la Cour Jaune : Classique taoïste des IV^e-V^e siècles*. Paris : Seuil (Points sagesse, vol. 146).
- (trad.). 2000. *Soûtra de la Liberté inconcevable : Les enseignements de Vimalakīrti*. Paris : Fayard (Trésors du bouddhisme).
- CARTIER, Michel (dir.). 1998. *La Chine entre amour et haine : Actes du VIII^e colloque de sinologie de Chantilly*. Paris : Desclée de Brouwer (Variétés sinologiques, vol. 87).
- CATTO, Michela. 2017. « The Generalate of Claudio Acquaviva : The Origins of the Jesuit Myth of China ». In FABRE, Pierre-Antoine / RURALE, Flavio (dir.), *The Acquaviva Project : Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, p. 129-147. Chestnut Hill : Institute of Jesuit Sources, Boston College.
- CEDZICH, Ursula-Angelika. 2001. « Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death : Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China ». *Journal of Chinese Religions*, vol. 29, p. 1-68.
- 2009. « The Organon of the Twelve Hundred Officials and Its Gods ». *Daoism : Religion, History and Society*, vol. 1, p. 1-93.
- DE CERTEAU, Michel. 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard (Bibliothèque des histoires).
- CHAVANNES, Édouard. 1904. « Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 5, n^o 4, p. 357-447.
- 1910. *Le T'ai chan : Essai de monographie d'un culte chinois*. Paris : Ernest Leroux.

- 1915. *La sinologie*. Paris : Librairie Larousse (La science française, vol. 2).
- CHEN, Jinhua. 2004. « The Indian Buddhist Missionary Dharmaksema (385-433) : A New Dating of His Arrival in Guzang and of His Translations ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 90, n° 4-5, p. 215-263.
- CHEN, Shih-Hsiang. 1953. « An Innovation in Chinese Biographical Writing ». *The Far Eastern Quarterly*, vol. 13, n° 1, p. 49-62.
- CH'EN, Kenneth K. S. 1945. « Buddhist-Taoist Mixtures in the *Pa-shih-i-hua T'u* ». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 9, n° 1, p. 1-12.
- 1954. « On Some Factors Responsible for the Anti-Buddhist Persecution Under the Pei-Ch'ao ». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 17, n° 1-2, p. 261-273.
- 1964. *Buddhism in China : A Historical Survey*. Princeton : Princeton UP.
- 1973. *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton : Princeton UP.
- CHENG, Anne (trad.). 1981. *Les Entretiens de Confucius*. Paris : Seuil (Points sagesse, vol. 24).
- 1983. « De la place de l'homme dans l'univers : La conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise ». *Extrême-Orient Extrême-Occident*, vol. 3, p. 11-22.
- 2012. « Is Sinology a French Discipline ? ». Fourth International Conference on Sinology, Academia Sinica, Taipei (Taiwan), 20-22 juin 2012.
- CLART, Philip. 2009. « The Eight Immortals between Daoism and Popular Religion : Evidence from a New Spirit-Written Scripture ». In REITER, Florian C. (dir.), *Foundations of Daoist Ritual : A Berlin Symposium*, p. 84-106. Wiesbaden : Harrassowitz (Asien- und Afrikastudien der Humboldt-Universität zu Berlin, vol. 33).
- CLAVAL, Paul. 2008. « Aires culturelles, hier et aujourd'hui ». In SANJUAN, Thierry (dir.), *Carnets de terrain : Pratique géographique et aires culturelles*, p. 13-41. Paris : L'Harmattan (Histoire et épistémologie de la géographie / Géographie et cultures).

- CONZE, Edward. 1978 [1960]. *The Prajñāpāramitā Literature*. 2^e éd. Tokyo : The Reiyukai, Department for Scientific Publications (Bibliographia Philologica Buddhica Series Maior, vol. 1).
- CREEL, Herrlee G. 1929. *Sinism : A Study of the Evolution of the Chinese World-View*. Chicago : The Open Court Publishing Company.
- 1956. « What Is Taoism ? ». *JAOS*, vol. 76, n° 3, p. 139-152.
- CSIKSZENTMIHÁLYI, Mark. 1994. « Emulating the Yellow Emperor : The Theory and Practice of Huanglao, 180-141 BCE ». Thèse doctorale de l'Université de Stanford.
- 2002. « Traditional Taxonomies and Revealed Texts in the Han ». In KOHN, Livia / ROTH, Harold D. (dir.), *Daoist Identity : History, Lineage, and Ritual*, p. 81-101. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- CSIKSZENTMIHÁLYI, Mark / NYLAN, Michael. 2003. « Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 89, n° 1-3, p. 59-99.
- DAVIS, Edward L. 2001. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- D'COSTA, Gavin. 1994. « Revelation and Revelations : Discerning God in Other Religions. Beyond a Static Valuation ». *Modern Theology*, vol. 10, n° 2, p. 165-183.
- DE CRESPIGNY, Rafe. 1976. *Portents of Protest in the Later Han Dynasty : The Memorials of Hsiang K'ai to Emperor Huan*. Canberra : Australian National UP (Faculty of Asian Studies Oriental Monograph Series, vol. 19).
- 1991a. « The Three Kingdoms and Western Jin : A History of China in the Third Century AD ~ I ». *East Asian History*, vol. 1, p. 1-36.
- 1991b. « The Three Kingdoms and Western Jin : A History of China in the Third Century AD ~ II ». *East Asian History*, vol. 2, p. 143-165.
- 2007. *A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23-220 A.D.)*. Leyde / Boston : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 19).

- DEHERGNE, Joseph. 1976. « Les historiens jésuites du taoïsme ». In *Actes du colloque international de sinologie : La Mission française de Pékin aux XVII^e et XVIII^e siècles, Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, 20-22 septembre 1974*. Paris : Les Belles Lettres (Cathasia / La Chine au temps des Lumières, vol. 2).
- DEMIEVILLE, Paul. 1965. « La montagne dans l'art littéraire chinois ». *France-Asie / Asia*, vol. 183, p. 7-32.
- 1966. « Aperçu historique des études sinologiques en France ». *Acta Asiatica*, vol. 11, p. 56-110.
- 1987 [1962]. « Vimalakīrti en Chine ». In LAMOTTE, Étienne (trad.), *L'enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, p. 438-455. Louvain-la-Neuve : Institut orientaliste, Université catholique de Louvain (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, vol. 35).
- DESPEUX, Catherine. 1990. *Immortelles de la Chine ancienne : Taoïsme et alchimie féminine*. Puiseaux : Pardès (Destins de femmes).
- 2000. « Talismans and Sacred Diagrams ». In KOHN, Livia (dir.), *Daoism Handbook*, p. 498-540. Leyde / Boston / Cologne : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 14).
- 2013. *Pratiques des femmes taoïstes : Méditation et alchimie intérieure*. Paris : Les Deux Océans.
- DESPEUX, Catherine / KOHN, Livia. 2011 [2003]. *Women in Daoism*. 2^e éd. Dunedin : Three Pines Press.
- DEWOSKIN, Kenneth J. (trad.). 1983. *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China : Biographies of Fang-shih*. New York : Columbia UP (Translations from the Oriental Classics).
- DICKSON, Kwesi A. / ELLINGWORTH, Paul (dir.). 1969. *Biblical Revelation and African Beliefs*. Londres : Lutterworth Press.
- DIEN, Albert E. 2007. *Six Dynasties Civilization*. New Haven / Londres : Yale UP (Early Chinese Civilization).

- DIENY, Jean-Pierre. 1997. « La légende, le conte et l'histoire : Le cas du vénérable Zhang Guo (VIII^e s.) ». In GERNET, Jacques / KALINOWSKI, Marc (dir.), *En suivant la Voie Royale : Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, p. 315-328. Paris : EFEO (Études thématiques, vol. 7).
- DREGE, Jean-Pierre. 1991. *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au X^e siècle)*. Paris : EFEO (Publications de l'EFEO, vol. 161).
- DRETTAS, Dimitri. 2014. « Les recensions manuscrites du *Laozi* ». In DRÈGE, Jean-Pierre (dir.) / avec MORETTI, Costantino, *La fabrique du lisible : La mise en texte des manuscrits de la Chine ancienne et médiévale*, p. 85-92. Paris : CdF, IHEC.
- DREXLER, Monika. 1994. *Daoistische Schriftmagie : Interpretationen zu den Schriftamuletten Fu im Daozang*. Stuttgart : Franz Steiner.
- DULL, Jack L. 1966. « A Historical Introduction to the Apocryphal (*Ch'an-wei*) Texts of the Han Dynasty ». Thèse doctorale de l'Université de Washington, Seattle.
- DULLES, Avery R. 1983. *Models of Revelation*. Garden City : Doubleday.
- EBERHARD, Wolfram, 1965. « Periods of Feudalism, Gentry Society, and the Formation of a Middle Class ». In MESKILL, John (dir.), *The Pattern of Chinese History : Cycles, Development, or Stagnation ?*, p. 57-65. Lexington : D. C. Heath and Co. (Problems in Asian Civilizations).
- ECCLES, Lance. 1989. « The Seizure of the Mandate : Establishment of the Legitimacy of the Liang Dynasty (502-557) ». *Journal of Asian History*, vol. 23, n° 2, p. 169-180.
- EICHHORN, Werner. 1957. « T'ai-p'ing und T'ai-p'ing-Religion ». *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, vol. 5, n° 1, p. 113-140.
- ELIADE, Mircea. 1965 [1957]. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard (Collection idées, vol. 76).
- ENOMOTO Fumio. 1994. « A Note on Kashmir as referred to in Chinese Literature : Jibin ». In IKARI Yasuke (dir.), *A Study of the Nīlamata : Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir*, p. 357-365. Kyoto : Institute for Research in the Humanities, Kyoto University.

- ESKILDSEN, Stephen. 2002. [Compte rendu : Alan J. Berkowitz, *Patterns of Disengagement : The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China.*] *Monumenta Serica*, vol. 50, p. 678-680.
- 2004. *The Teachings and Practices of Early Quanzhen Taoist Masters*. Albany : SUNY Press (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture).
- 2006. [Compte rendu : Kristofer Schipper / Franciscus Verellen (dir.), *The Taoist Canon : A Historical Companion to the Daozang.*] *Journal of Chinese Religions*, vol. 34, p. 145-153.
- ESPESSET, Grégoire. 2002a. « Revelation between Orality and Writing in Early Imperial China : The Epistemology of the *Taiping jing* ». *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, vol. 74, p. 66-100.
- 2002b. « Criminalized Abnormality, Moral Etiology, and Redemptive Suffering in the Secondary Strata of the *Taiping jing* ». *Asia Major*, 3^e série, vol. 15, n° 2, p. 1-50.
- 2006. [Compte rendu : Philippe Ménard, « L'itinéraire de Marco Polo dans sa traversée de la Chine ».] *Bulletin de l'EFEO*, vol. 93, p. 517-522.
- 2007. « Le manuscrit Stein 4226 *Taiping bu juan di er* dans l'histoire du taoïsme médiéval ». In DREGE, Jean-Pierre / VENTURE, Olivier (dir.), *Études de Dunhuang et Turfan*, p. 189-256. Genève : Droz (Hautes études orientales, vol. 41 / Extrême-Orient, n° 6).
- 2009a. « Latter Han Religious Mass Movements and the Early Daoist Church ». In LAGERWEY, John / KALINOWSKI, Marc (dir.), *Early Chinese Religion*, vol. 1, *Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, p. 1061-1102. Leyde : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 21, n° 1).
- 2009b. « Les Directives secrètes du Saint Seigneur du Livre de la Grande paix et la préservation de l'unité ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 95, n° 1-3, p. 1-50.
- 2010. « Le Livre de la Grande paix et son corpus : Histoire et structure littéraires, idéologie ». *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses*, vol. 117 (2008-2009), p. 39-47.
- 2013. « The Date, Authorship, and Literary Structure of the *Great Peace Scripture Digest* ». *JAOS*, vol. 133, n° 2, p. 321-351.

- 2014a. « Epiphanies of Sovereignty and the Rite of Jade Disc Immersion in Weft Narratives ». *Early China*, vol. 37, p. 393-443.
 - 2014b. « Local Resistance in Early Medieval Chinese Historiography and the Problem of Religious Overinterpretation ». *The Medieval History Journal*, vol. 17, n° 2, p. 379-406.
 - 2014c. « Traditional Chinese Knowledge before the Japanese Discovery of Western Science in Gabor Lukacs' *Kaitai Shinsho & Geka Sōden* ». *East Asian Science, Technology and Medicine*, vol. 40, p. 113-128.
 - 2015. « A Case Study on the Evolution of Chinese Religious Symbols from Talismanic Paraphernalia to Taoist Liturgy ». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 78, n° 3, p. 493-514.
 - 2016a. [Compte rendu : Terry F. Kleeman, *Celestial Masters : History and Ritual in Early Daoist Communities*.] *Religious Studies Review*, vol. 42, n° 4, p. 259-265.
 - 2016b. « Sketching out Portents Classification and Logic in the Monographs of Han Official Historiography ». *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung / Bochum Yearbook of East Asian Studies*, vol. 39, p. 5-38.
 - 2018. « The Invention of Buddho-Taoism : Critical Historiography of a Western Neologism, 1940s-2010s ». *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, vol. 72, n° 4, p. 1059-1098.
- ESPOSITO, Monica / PREGADIO, Fabrizio. 2014. « Catalogue of the *Daozang jiyao* ». En ligne : www.academia.edu/7110934 (2014).
- ÉTIEMBLE, René. 1988. *L'Europe chinoise*, vol. 1, *De l'Empire romain à Leibniz*. Paris : Gallimard (Bibliothèque des idées).
- 1989. *L'Europe chinoise*, vol. 2, *De la sinophilie à la sinophobie*. Paris : Gallimard (Bibliothèque des idées).
- FAN, Guangchun. 2012. « Urban Daoism, Commodity Markets, and Tourism : The Restoration of the Xi'an City God Temple ». In PALMER, David A. / LIU, Xun (dir.). *Daoism in the Twentieth Century : Between Eternity and Modernity*, p. 108-120. Berkeley / Los Angeles / Londres : University of California Press (New Perspectives on Chinese Culture and Society, vol. 2).

- FAURE, Bernard. 2009. *Unmasking Buddhism*. Oxford : Wiley-Blackwell.
- FAVA, Patrice. 2006. « À propos de *Contre François Jullien* ». *Études chinoises*, vol. 25, p. 173-186.
- 2014. *Aux Portes du ciel : La statuaire taoïste du Hunan*. Paris : Les Belles Lettres / EFEO (Art et anthropologie de la Chine).
- FITZGERALD, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. New York / Oxford : Oxford UP.
- FOUCAULT, Michel. 1966. *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines).
- 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines).
- 1971. *L'ordre du discours : Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris : Gallimard.
- FRANKE, Herbert. 1968. *Sinologie an deutschen Universitäten : Mit einem Anhang über die Mandschustudien*. Wiesbaden : Franz Steiner.
- FREEDMAN, Maurice. 1964. « What Social Science Can Do for Chinese Studies ». *JAS*, vol. 23, n° 4, p. 523-529.
- FÜHRER, Bernhard. 2001. *Vergessen und verloren : Die Geschichte der österreichischen Chinastudien*. Bochum : Projekt-Verlag (Edition Cathay, vol. 42).
- FUKUI Fumimasa. 1994. « La fonction bouddhique des *song* ou “strophes” dans la littérature taoïste ». In FUKUI Fumimasa / FUSSMAN, Gérard (dir.), *Bouddhisme et cultures locales : Quelques cas de réciproques adaptations*, p. 173-177. Paris : Presses de l'EFEO.
- GARDINER, K. H. J. 1975 [1973]. « Standard Histories, Han to Sui ». In LESLIE, Donald D. / MACKERRAS, Colin / WANG Gongwu (dir.), *Essays on the Sources for Chinese History*, p. 42-52. Columbia : University of South Carolina Press.
- GEERTZ, Clifford. 1964. « Ideology as a Cultural System ». In APTER, David E. (dir.), *Ideology and Discontent*, p. 47-76. New York : Free Press of Glencoe (International Yearbook of Political Behavior Research, vol. 5).

- 1966. « Religion as a Cultural System ». In BANTON, Michael (dir.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, p. 1-46. Londres : Tavistock (Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, vol. 3).
- GERNET, Jacques. 1956. *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*. Saigon : EFEO (Publications de l'EFEO, vol. 39).
- 1999 [1972]. *Le monde chinois*. 4^e éd. Paris : Armand Colin.
- 2003. « Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina de Matteo Ricci (1609) et les remaniements de sa traduction latine (1615) ». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 147, p. 61-84.
- GILES, Herbert Allen. 1898. *A Chinese Biographical Dictionary*. Londres / Shanghai : Bernard Quaritch / Kelly & Walsh, Ltd.
- GILES, Lionel (trad.). 1948. *A Gallery of Chinese Immortals : Selected Biographies from Chinese Sources*. Londres : John Murray.
- GILL, Robin D. 2004. *Orientalism and Occidentalism : Is the Mistranslation of Culture Inevitable ?* Key Biscayne : Paraverse Press.
- GIMELLO, Robert M. 1978. « Random Reflections on the “Sinicization” of Buddhism ». *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin*, vol. 5, p. 52-89.
- GIRARDOT, Norman J. 2002. *The Victorian Translation of China : James Legge's Oriental Pilgrimage*. Berkeley / Los Angeles : University of California Press.
- GIRARDOT, Norman J. / LIU Xiaogan / MILLER, James (dir.). 2001. *Daoism and Ecology : Ways within a Cosmic Landscape*. Cambridge : Harvard University Center for the Study of World Religions (Religions of the World and Ecology).
- GIUFFRIDA, Noelle. 2014. « Transcendence, Thunder and Exorcism : Images of the Daoist Patriarch Zhang Daoling in Books and Paintings ». In MCCAUSLAND, Shane / HWANG, Yin (dir.), *On Telling Images of China : Essays in Narrative Painting and Visual Culture*, p. 61-88. Hongkong : Hong Kong UP.
- GOLDIN, Paul R. 2005. « Why Daoism is not Environmentalism ». *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32, n° 1, p. 75-87.

- 2011. [Compte rendu : Michael Nylan / Michael Loewe (dir.), *China's Early Empires : A Re-appraisal.*] *Journal of Chinese Studies*, vol. 53, p. 317-325.
- GOODMAN, Howard L. 1998. *Ts'ao P'i Transcendent : The Political Culture of Dynasty-Founding in China at the End of the Han*. Seattle : Scripta Serica.
- GOOSSAERT, Vincent. 2014. « Modern Daoist Eschatology : Spirit-Writing and Elite Soteriology in Late Imperial China ». *Daoism : Religion, History and Society*, vol. 6, p. 219-246.
- 2018. « Histoire du taoïsme et des religions chinoises ». *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses*, vol. 125 (2016-2017), p. 49-52.
- GOOSSAERT, Vincent / FANG Ling. 2009. « Temples et taoïstes en Chine urbaine depuis 1980 ». *Perspectives chinoises*, vol. 109, n° 4, p. 34-43.
- GOOSSAERT, Vincent / KIELY, Jan / LAGERWEY, John (dir.). 2016. *Modern Chinese Religion*, vol. 2, 1850-2015. Leyde / Boston : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 32).
- GRAFF, David A. 2002. *Medieval Chinese Warfare, 300-900*. Londres / New York : Routledge (Warfare and History).
- GRAHAM, Angus C. 1981. « The Origins of the Legend of Lao Tan [老聃] ». In *Guoji hanxue huiyi lunwenji 國際漢學會議論文集*, vol. 7, *Sixiang yu zhexue zu 思想與哲學組*, p. 59-72. Taipei : Zhongyang yanjiuyuan 中央研究院.
- GRANET, Marcel. 1951 [1922]. *La religion des Chinois*. 2^e éd. Paris : PUF (Bibliothèque de philosophie contemporaine).
- GUNTON, Colin E. 2005 [1995]. *A Brief Theology of Revelation*. Londres / New York : T & T Clark.
- GYSS-VERMANDE, Caroline. 1984. *La vie et l'œuvre de Huang Gongwang (1269-1354)*. Paris : CdF (Mémoires de l'IHEC, vol. 23).
- HAEGER, John Winthrop. 1968. « The Significance of Confusion : The Origins of the *T'ai-p'ing yü-lan* ». *JAOS*, vol. 88, n° 3, p. 401-410.
- HAHN, István. 1981. « Die Begriffe aus -ισμός ». In WELSKOPF, Elisabeth Charlotte (dir.), *Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe und ihr Fortleben in Antike und Mittelalter*, p. 52-99. Berlin : Akademie-Verlag

(Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt, vol. 4).

HAMAYON, Roberte. 1990. *La chasse à l'âme : Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre : Société d'ethnologie (Mémoires de la société d'ethnologie, vol. 1).

HAROOTUNIAN, Harry D. 1999. « Postcoloniality's Unconscious / Area Studies' Desire ». *Postcolonial Studies*, vol. 2, n° 2, p. 127-147.

HAUGHT, John F. 2009 [1988]. *The Revelation of God in History*. Eugene : Wipf and Stock.

HENDRISCHKE, Barbara. 1992. « The Daoist Utopia of Great Peace ». *Oriens Extremus*, vol. 35, n° 1-2, p. 61-91.

— 2000. « Early Daoist Movements ». In KOHN, Livia (dir.), *Daoism Handbook*, p. 134-164. Leyde / Boston / Cologne : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 14).

— 2002. « The Dialogues between Master and Disciples in the *Scripture on Great Peace (Taiping Jing)* ». In LEE Cheuk Yin 李焯然 / CHAN Man Sing 陳萬成 (dir.), *A Daoist Florilegium : A Festschrift Dedicated to Professor Liu Ts'un-yan on his Eighty-Fifth Birthday*, p. 185-234. Hongkong : The Commercial Press (Hong Kong) Ltd.

— 2004. « The Place of the *Scripture on Great Peace* in the Formation of Taoism ». In LAGERWEY, John (dir.), *Religion and Chinese Society*, vol. 1, *Ancient and Medieval China*, p. 249-278. Hongkong / Paris : CUHK / EFEO.

— (trad.). 2006. *The Scripture on Great Peace : The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*. Berkeley / Los Angeles : University of California Press (Daoist Classics Series, vol. 3).

HENTSCH, Thierry. 1988. *L'Orient imaginaire : La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*. Paris : Les Éditions de Minuit (Arguments).

HOLZMAN, Donald. 2002. [Compte rendu : Alan J. Berkowitz, *Patterns of Disengagement : The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*.] *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 88, n° 4-5, p. 442-445.

- HOBBSAWM, Eric. 1983. « Introduction : Inventing Traditions ». In HOBBSAWM, Eric / RANGER, Terence (dir.), *The Invention of Tradition*, p. 1-14. Cambridge : Cambridge UP (Past and Present Publications).
- HONEY, David B. 2001. *Incense at the Altar : Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*. New Haven : The American Oriental Society (American Oriental Series, vol. 86).
- HÖPFL, H[arro] M. 1983. « Isms ». *British Journal of Political Science*, vol. 13, n° 1, p. 1-17.
- HOPKIRK, Peter. 1980. *Foreign Devils on the Silk Road : The Search for the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia*. Londres : John Murray.
- HSIA, Adrian (dir.). 1994. *Tao : Reception in East and West*. Berne / Berlin / Francfort / New York / Paris / Vienne : Peter Lang (Euro-Sinica, vol. 5).
- HSIEH Shuwei. 2005. « Writing from Heaven : Celestial Writing in Six Dynasties Daoism ». Thèse doctorale de l'Université de l'Indiana, Bloomington.
- 2012. « Lineage, Hagiography and Teaching : The Daoist School of Eastern Florescence in Song and Yuan Dynasties ». In REITER, Florian C. (dir.), *Affiliation and Transmission in Daoism : A Berlin Symposium*, p. 123-158. Wiesbaden : Harrassowitz (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, vol. 78).
- HU, Yao. 2014. « The Elevation of the Status of the *Lotus Sūtra* in the *Panjiao* Systems of China ». *Journal of Chinese Religions*, vol. 42, n° 1, p. 67-94.
- HUANG, Susan Shih-shan. 2012. *Picturing the True Form : Daoist Visual Culture in Traditional China*. Cambridge / Londres : Harvard University Asia Center (East Asian Monographs, vol. 342).
- HUCKER, Charles O. 1985. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford : Stanford UP.
- HULSEWE, Anthony F. P. 1987. « Law as One of the Foundations of State Power in Early Imperial China ». In SCHRAM, Stuart R. (dir.), *Foundations and Limits of State Power in China*, p. 11-32. Londres / Hongkong : The School of Oriental and African Studies / CUHK.

- 1993. « *Shih chi* ». In LOEWE, Michael (dir.), *Early Chinese Texts : A Bibliographical Guide*, p. 405-414. Berkeley : The Society for the Study of Early China / The Institute of East Asian Studies, University of California (Early China Special Monograph Series, vol. 2).
- HUREAU, Sylvie. 2010. « Translation, Apocrypha, and the Emergence of the Buddhist Canon ». In LAGERWEY, John / LÜ Pengzhi (dir.), *Early Chinese Religion*, vol. 2, *The Period of Division (220-589 AD)*, p. 741-774. Leyde : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 21, n° 2).
- 2015. « Reading Sutras in Biographies of Chinese Buddhist Monks ». In OTTO, Bernd-Christian / RAU, Susanne / RÜPKE, Jörg / QUERO-SANCHEZ, Andrés (dir.), *History and Religion : Narrating a Religious Past*, p. 109-118. Berlin / Boston : Walter de Gruyter (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, vol. 68).
- HURVITZ, Leon. 1963. *Chih-I (538-597) : An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*. Bruxelles : IBHEC (Mélanges chinois et bouddhiques, vol. 12).
- IDEMA, Wilt L. (dir.). 2014. *Chinese Studies in the Netherlands : Past, Present and Future*. Leyde / Boston : Brill.
- IMBAULT-HUART, Camille. 1884. « La Légende du premier pape des taoïstes et l'histoire de la famille pontificale des Tchang ». *Journal Asiatique*, vol. 8, n° 4, p. 389-461.
- INSTITUTS RICCI DE PARIS ET DE TAIPEI (éd.). 2001. *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*. Paris : Desclée de Brouwer. 7 vol.
- IRICINSCHI, Eduard. 2004. « Mircea Eliade and the Making of the *Encyclopedia of Religion* ». *Archaeus*, vol. 8, n° 1-4, p. 365-384.
- IRONS, Edward A. (dir.). 2008. *Encyclopedia of Buddhism*. New York : Facts on File (Encyclopedia of World Religions).
- JAN Yün-Hua. 1981. « The Change of Images : The Yellow Emperor in Ancient Chinese Literature ». *JOS*, vol. 19, n° 2, p. 117-137.
- JONES, Lindsay (dir.). 2005. *Encyclopedia of Religion : Second Edition*. Détroit : Macmillan Reference. 14 vol.

- JØRGENSEN, John J. 2005. *Inventing Hui-neng, the Sixth Patriarch : Hagiography and Biography in Early Ch'an*. Leyde / Boston : Brill (Sinica Leidensia, vol. 68).
- KALINOWSKI, Marc (trad.). 1991. *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne : Le Compendium des cinq agents (Wuxing dayi, VI^e siècle)*. Paris : EFEO (Publications de l'EFEO, vol. 166).
- 2003. *Divination et société dans la Chine médiévale : Étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*. Paris : Bibliothèque Nationale de France (Études et recherches).
- 2010. « Divination and Astrology : Received Texts and Excavated Manuscripts ». In NYLAN, Michael / LOEWE, Michael (dir.), *China's Early Empires : A Re-Appraisal*, p. 339-366. Cambridge : Cambridge UP (Oriental Publications, vol. 67).
- KALTENMARK, Max. 1960. « Ling-pao : Note sur un terme du taoïsme religieux ». In *Mélanges publiés par l'IHEC*, vol. 2, p. 559-588. Paris : PUF (Bibliothèque de l'IHEC, vol. 14).
- 1979. « Notes sur le *Pen-tsi king* (personnages figurant dans le sūtra) ». In SOYMIE, Michel (dir.), *Contributions aux études sur Touen-Houang*, p. 91-98. Genève / Paris : Droz (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IV^e Section de l'EPHE, vol. 2 / Hautes études orientales, n° 10).
- (trad.). 1987 [1953]. *Le Lie-sien tchouan (Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité)*. 2^e éd. Paris : CdF, IHEC.
- KANDEL, Barbara. 1979. *Taiping Jing : The Origin and Transmission of the Scripture on General Welfare : The History of an Unofficial Text*. Hambourg : Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (Mitteilungen, vol. 75).
- KARASHIMA, Seishi. 2013. « The Meaning of *Yulanpen* — “Rice Bowl” on *Pravāranā Day* », *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University*, vol. 16, p. 289-305.
- KIESCHNICK, John. 1997. *The Eminent Monk : Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu : University of Hawai'i Press (Kuroda Institute / Studies in East Asian Buddhism, vol. 10).

- 2003. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton / Oxford : Princeton UP (Buddhisms).
- 2010. « Buddhist Monasticism ». In LAGERWEY, John / LÜ Pengzhi (dir.), *Early Chinese Religion*, vol. 2, *The Period of Division (220-589 AD)*, p. 545-574. Leyde : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 21, n° 2).
- KIRKLAND, Russell. 2004. *Taoism : The Enduring Tradition*. New York / Londres : Routledge.
- 2007. « Resources for Textual Research on Premodern Taoism : *The Taoist Canon and the State of the Field in the Early 21st Century* », *China Review International*, vol. 14, n° 1, p. 33-60.
- KLEEMAN, Terry. 2007. « Daoism in the Third Century ». In REITER, Florian C. (dir.), *Purposes, Means and Convictions in Daoism : A Berlin Symposium*, p. 11-28. Wiesbaden : Harrassowitz (Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin, vol. 29).
- 2011. « Exorcising the Six Heavens : The Role of Traditional State Deities in the *Demon Statutes of Lady Blue* ». In REITER, Florian C. (dir.), *Exorcism in Daoism : A Berlin Symposium*, p. 89-104. Wiesbaden : Harrassowitz (Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin, vol. 36).
- 2016. *Celestial Masters : History and Ritual in Early Daoist Communities*. Cambridge : Harvard University Asia Center (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, vol. 102).
- KNAUL, Livia. 1981. *Leben und Legende des Ch'en T'uan*. Berne / Francfort-sur-le-Main : Peter Lang (Würzburger Sino-Japonica, vol. 9).
- KNECHTGES, David R. / CHANG, Taiping (dir.). 2010-2014. *Ancient and Early Medieval Chinese Literature : A Reference Guide*. Leyde / Boston : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 25, n° 1-3). 3 vol.
- KOHN, Livia. 1990. « Chen Tuan in History and Legend ». *Taoist Resources*, vol. 2, n° 1, p. 8-31.
- 1991. *Taoist Mystical Philosophy : The Scripture of Western Ascension*. Albany : SUNY Press (Chinese Philosophy and Culture).

- (trad.). 1995. *Laughing at the Tao : Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. Princeton : Princeton UP.
- 1997. « Yin Xi : The Master at the Beginning of the Scripture ». *Journal of Chinese Religions*, vol. 25, p. 83-139.
- (dir.). 2000. *Daoism Handbook*. Leyde / Boston / Cologne : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 14).
- KOHN, Livia / ROTH, Harold D. (dir.). 2002. *Daoist Identity : History, Lineage, and Ritual*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- KRIPAL, Jeffrey J. (dir.). 2016. *Religion : Sources, Perspectives, and Methodologies*. Farmington Hills : Macmillan Reference (Interdisciplinary Handbooks / Religion).
- KUIJPER, Hans. 2000. « Is Sinology a Science ? ». *China Report*, vol. 36, n° 3, p. 331-354.
- KUO, Liying. 2000. « Sur les apocryphes bouddhiques chinois ». *Bulletin de l'EFEO*, vol. 87, p. 677-705.
- KURZ, Johannes L. 2007. « The Compilation and Publication of the *Taiping yulan* and the *Cefu yuangui* ». In BRETTELLE-ESTABLET, Florence / CHEMLA, Karine (dir.), *Qu'était-ce qu'écrire une encyclopédie en Chine ?*, hors série d'*Extrême-Orient Extrême-Occident*, p. 39-76.
- LAGERWEY, John. 1981. *Wu-Shang Pi-Yao : Somme taoïste du VI^e siècle*. Paris : EFEO (Publications de l'EFEO, vol. 124).
- 1985. « The Oral and the Written in Chinese and Western Religion ». In NAUNDORF, Gert / POHL, Karl-Heinz / SCHMIDT, Hans-Hermann (dir.), *Religion und Philosophie in Ostasien : Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*, p. 301-322. Würzburg : Königshausen und Neumann.
- 2007. « The Old Lord's Scripture for the Chanting of the Commandments ». In REITER, Florian C. (dir.), *Purposes, Means and Convictions in Daoism : A Berlin Symposium*, p. 29-56. Wiesbaden : Harrassowitz (Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin, vol. 29).
- (dir.). 2008. *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*. Paris : Cerf / Institut Ricci (Patrimoines / Orientalisme).

- 2012. « Dieu-Père/Dao-Mère : Dualismes occidentaux et chinois ». In GRAZIANI, Romain / LANSELLE, Rainier (dir.), *Père institué, Père questionné*, hors-série de *Extrême-Orient Extrême-Occident*, p. 137-157.
- 2016. « Qu'est-ce que la "religion" en Chine ? ». In DUBOIS, Jean-Daniel et al. (dir.), *Les sciences des religions en Europe : État des lieux, 2003-2016*, p. 211-216. Paris : Société des amis des sciences religieuses.
- 2019. *Paradigm Shifts in Early and Modern Chinese Religion : A History*. Leyde / Boston : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 34).
- LAGERWEY, John / KALINOWSKI, Marc (dir.). 2009. *Early Chinese Religion*, vol. 1, *Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leyde / Boston : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 21, n° 1).
- LAGERWEY, John / LÜ Pengzhi (dir.). 2010. *Early Chinese Religion*, vol. 2, *The Period of Division (220-589 AD)*. Leyde / Boston : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 21, n° 2).
- LAGERWEY, John / MARSONE, Pierre (dir.). 2015. *Modern Chinese Religion*, vol. 1, *Song-Liao-Jin-Yuan (960-1368 AD)*. Leyde / Boston : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 29).
- LAI Chi-Tim. 2010. « The Ideas of Illness, Healing, and Morality in Early Heavenly Master Daoism ». In CHAN, Alan K. L. / LO, Yuet-Keung (dir.), *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, p. 173-201. Albany : SUNY Press (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture).
- LANDRY-DERON, Isabelle. 2002. *La preuve par la Chine : La « Description » de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (Civilisations et sociétés, vol. 110).
- LASKI, Marghanita. 1968 [1961]. *Ecstasy : A Study of Some Secular and Religious Experiences*. New York : Greenwood Press.
- LAU, D. C. (trad.). 1992 [1979]. *Confucius : The Analects*. 2^e éd. Hongkong : CUHK Press.
- LE BLANC, Charles. 2007. *Profession, sinologue*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal (Profession).

- LEBRANCHU, Marc. 2017. « Les fabriques du taoïsme en Occident : Quatre siècles de représentation et de réception du taoïsme en France et en Europe ». Thèse doctorale de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres, Paris.
- LEGEZA, [Ireneus] László. 1975. *Tao Magic : The Secret Language of Diagrams and Calligraphy*. Londres : Thames and Hudson Ltd.
- LEHNER, Georg. 2011. *China in European Encyclopaedias, 1700-1850*. Leyde / Boston : Brill (European Expansion and Indigenous Response, vol. 9).
- LEON-DUFOUR, Xavier. 1965. « La tempête apaisée ». *Nouvelle revue théologique*, vol. 87, n° 9, p. 897-922.
- LEVI, Jean. 2018. « Le Confucianisme existe-t-il ? ». *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, vol. 72, n° 4, p. 1099-1132.
- LEWIS, Mark Edward. 2006. *The Flood Myth of Early China*. Albany : SUNY Press (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture).
- 2007. *The Early Chinese Empires : Qin and Han*. Cambridge / Londres : The Belknap Press of Harvard University (History of Imperial China)
- 2009a. *China between Empires : The Northern and Southern Dynasties*. Cambridge / Londres : The Belknap Press of Harvard University (History of Imperial China).
- 2009b. *China's Cosmopolitan Empire : The Tang Dynasty*. Cambridge / Londres : The Belknap Press of Harvard University (History of Imperial China).
- LEYS, Simon. 1986. *The Burning Forest : Essays on Chinese Culture and Politics*. New York : Holt, Rinehart and Winston.
- LI Gang. 2010. « State Religious Policy ». In LAGERWEY, John / LÜ Pengzhi (dir.), *Early Chinese Religion*, vol. 2, *The Period of Division (220-589 AD)*, p. 193-274. Leyde : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 21, n° 2).
- LI Jianmin. 2009. « *They Shall Expel Demons* : Etiology, the Medical Canon and the Transformation of Medical Techniques before the Tang ». In LAGERWEY, John / KALINOWSKI, Marc (dir.), *Early Chinese Religion*, vol. 1, *Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, p. 1103-1150. Leyde : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 21, n° 1).

- LI Ling (trad. HARPER, Donald). 1995-1996. « An Archaeological Study of Taiyi (Grand One) Worship ». *Early Medieval China*, vol. 2, p. 1-39.
- LIBBRECHT, Ulrich. 1990. « Prāṇa = pneuma = ch'i ? ». In IDEMA, Wilt L. / ZÜRCHER, Erik (dir.), *Thought and Law in Qin and Han China : Studies Dedicated to Anthony Hulsewé on the Occasion of His Eightieth Birthday*, p. 42-62. Leyde : Brill (Sinica Leidensia, vol. 24).
- LIEBENTHAL, Walter. 1955. « Chinese Buddhism During the 4th and 5th Centuries ». *Monumenta Nipponica*, vol. 11, n° 1, p. 44-83.
- 1968 [1948]. *Chao Lun : The Treatises of Seng-chao : A Translation with Introduction, Notes and Appendices*. 2^e éd. Hongkong : Hong Kong UP.
- LINK, Arthur E. 1961. « Cheng-wu lun : The Rectification of Unjustified Criticism ». *Oriens Extremus*, vol. 8, n° 2, p. 136-165.
- LIPPIELLO, Tiziana. 2001. *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China : Han, Three Kingdoms and Six Dynasties*. Sankt Augustin : Institut Monumenta Serica (Monumenta Serica Monograph Series, vol. 39).
- LIU Ts'un-Yan. 2006. « Was Celestial Master Zhang a Historical Figure ? ». In PENNY, Benjamin (dir.), *Daoism in History : Essays in Honour of Liu Ts'un-Yan*, p. 189-253. Londres / New York : Routledge.
- LIU Xiaogan. 1991. « Wuwei (Non-Action) : From Laozi to Huainanzi ». *Taoist Resources*, vol. 3, n° 1, p. 41-56.
- LOEWE, Michael. 2000. *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Qin Periods, 221 B.C. - A.D. 24*. Leyde / Boston / Cologne : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 16).
- LOI, Michelle (trad.). 1990. *Luxun, Histoire d'A Q : Véristique biographie*. Paris : PUF (Études littéraires).
- LU, Zongli. 2003. *Power of the Words : Chen Prophecy in Chinese Politics, AD 265-618*. Berne : Peter Lang.
- LUKACS, Gabor. 2008. *Kaitai Shinsho : The Single Most Famous Japanese Book of Medicine and Geka Sōden : An Early Very Important Manuscript on Surgery*. Utrecht : Hes & De Graaf Publishers.

- MAGNIN, Paul. 1979. *La vie et l'œuvre de Huisi (515-577) : Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*. Paris : EFEO (Publications de l'EFEO, vol. 116).
- 1987. « Le pèlerinage dans la tradition bouddhique chinoise ». In CHELINI, Jean / BRANTHOMME, Henry (dir.), *Histoire des pèlerinages non chrétiens : Entre magique et sacré, le chemin des dieux*, p. 278-310. Paris : Hachette.
- MANSVELT BECK, B. J. 1990. *The Treatises of Later Han : Their Author, Sources, Contents and Place in Chinese Historiography*. Leyde : Brill (Sinica Leidensia, vol. 21).
- MARSONE, Pierre. 2010. *Wang Chongyang (1113-1170) et la fondation du Quanzhen : Ascètes taoïstes et alchimie intérieure*. Paris : CdF (Mémoires de l'IHEC, vol. 40).
- MARTIN, François. 2008. « Les bouddhistes laïcs, leurs idéaux et leurs pratiques ». In LAGERWEY, John (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, p. 533-565. Paris : Cerf / Institut Ricci (Patrimoines / Orientalisme).
- MARTIN, Helmut / HAMMER, Christiane (dir.). 1999. *Chinawissenschaften : Deutschsprachige Entwicklungen. Geschichte, Personen, Perspektiven*. Hamburg : Institut für Asienkunde (Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg, vol. 303).
- MASPERO, Henri. 1910. « Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming : Étude critique des sources ». *Bulletin de l'EFEO*, vol. 10, p. 95-130.
- 1934. « Les origines de la communauté bouddhiste de Lo-Yang ». *Journal Asiatique*, vol. 225, p. 87-107.
- 1950. *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*. Paris : Civilisations du Sud (Publications du Musée Guimet / Bibliothèque de diffusion, vol. 57-59). 3 vol.
- 1971. *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris : Gallimard (Bibliothèque des histoires).
- MASUZAWA, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions : Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago / Londres : The University of Chicago Press.

- MATHER, Richard B. 1979. « K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451 ». In WELCH, Holmes / SEIDEL, Anna (dir.), *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*, p. 103-122. New Haven / Londres : Yale UP.
- 1981. « The Impact of the *Nirvana Sutra* in China ». In LAMBERT, Neal E. (dir.), *Literature of Belief : Sacred Scripture and Religious Experience*, p. 155-173. Salt Lake City : Religious Studies Center, Brigham Young University.
- 1988. *The Poet Shen Yüeh (441-513) : The Reticent Marquis*. Princeton : Princeton UP.
- MAVRODES, George I. 1988. *Revelation in Religious Belief*. Philadelphie : Temple UP.
- MCDONALD, H. D. 1959. *Ideas of Revelation : An Historical Study, A.D. 1700 to A.D. 1860*. Londres : MacMillan.
- 1963. *Theories of Revelation : An Historical Study, 1860-1960*. Londres : George Allen & Unwin.
- McFARLAND, Ian A. / FERGUSSON, David A. S. / KILBY, Karen / TORRANCE, Iain R. (dir.). 2011. *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge : Cambridge UP.
- MCMULLEN, David L. 1988. *State and Scholars in T'ang China*. Cambridge / New York : Cambridge UP (Studies in Chinese History, Literature, and Institutions).
- MENARD, Philippe. 2002. « L'itinéraire de Marco Polo dans sa traversée de la Chine ». *Medioevo Romano*, 3^e série, vol. 7 (vol. 26, n° 3), p. 321-360.
- MESKILL, John (dir.). 1965. *The Pattern of Chinese History : Cycles, Development, or Stagnation ?* Lexington : D. C. Heath and Co. (Problems in Asian Civilizations).
- MILBURN, Olivia (trad.). 2015. *Urbanization in Early and Medieval China : Gazetteers for the City of Suzhou*. Seattle / Londres : University of Washington Press.
- MILLER, James. 2008. *The Way of Highest Clarity : Nature, Vision and Revelation in Medieval China*. Magdalena : Three Pines Press.
- 2017. *China's Green Religion : Daoism and the Quest for a Sustainable Future*. New York : Columbia UP.

- MOLLIER, Christine. 1990. *Une Apocalypse taoïste du V^e siècle : Le Livre des Incantations Divines des Grottes Abyssales*. Paris : CdF (Mémoires de l'IHEC, vol. 31).
- 1997. « La méthode de l'empereur du nord du mont Fengdu : Une tradition exorciste du Taoïsme médiéval ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 83 n° 4-5, p. 329-385.
- 2003. « Talismans ». In KALINOWSKI, Marc (dir.), *Divination et société dans la Chine médiévale : Étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, p. 405-429. Paris : Bibliothèque nationale de France (Études et recherches).
- 2008. *Buddhism and Taoism Face to Face : Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- 2010. « Iconizing the Daoist-Buddhist Relationship. Cliff Sculptures in Sichuan during the Reign of Tang Xuanzong ». *Daoism : Religion, History and Society*, vol. 2, p. 95-133.
- MORAN, Gabriel. 2002. *Both Sides : The Story of Revelation*. Mahwah : Paulist Press.
- MUNGELLO, David E. 1985. *Curious Land : Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart : Fritz Steiner (Studia Leibnitiana / Supplementa, vol. 25).
- (dir.). 1994. *The Chinese Rites Controversy : Its History and Meaning*. Nettetal : Steyler (Monumenta Serica Monograph Series, vol. 33).
- 2013 [1999]. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. 4^e éd. Lanham : Rowman and Littlefield (Critical Issues in World and International History).
- NATTIER, Jan. 2008. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations : Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms Period*. Tokyo : The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica, vol. 10).
- NEEDHAM, Joseph / LU Gwei-Djen / HUANG Hsin-Tsung. 1986. *Science and Civilisation in China*, vol. 6, *Biology and Biological Technology. Part I : Botany*. Cambridge / New York / Melbourne : Cambridge UP.

- NGO Van Xuyet. 1976. *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne : Essai suivi de la traduction des « Biographies des Magiciens » tirées de l'« Histoire des Han postérieurs »*. Paris : PUF (Bibliothèque de l'École des hautes études, Section des sciences religieuses, vol. 78).
- NIELSEN, Bent. 2003. *A Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology : Chinese Studies of Images and Numbers from Han (202 BCE - 220 CE) to Song (960-1279 CE)*. Londres / New York : RoutledgeCurzon.
- NIVISON, David S. 1962. « Aspects of Traditional Chinese Biography ». *JAS*, vol. 21, n° 4, p. 457-463.
- NORMAN, Jerry. 1988. *Chinese*. Cambridge : Cambridge UP (Language Surveys).
- NYLAN, Michael. 1994. « The *Chin Wen/Ku Wen* Controversy in Han Times ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 80, n° 1-3, p. 83-145.
- 1997. « Han Classicists Writing in Dialogue about Their Own Tradition ». *Philosophy East and West*, vol. 47, n° 2, p. 133-188.
- ŌFUCHI Ninji. 1974. « On *Ku Ling-pao-ching* ». *Acta Asiatica*, vol. 27, p. 33-56.
- OKAKURA Kakuzō. 1903. *The Ideals of the East : With Special Reference to the Art of Japan*. Londres : John Murray.
- OLSON, James S. 1998. *An Ethnohistorical Dictionary of China*. Westport : Greenwood Press.
- OVERMYER, Daniel L. et al. 1995a. « Chinese Religions / The State of the Field (Part I). Early Religious Traditions : The Neolithic Period through the Han Dynasty (ca. 4000 B.C.E. to 220 C.E.) ». *JAS*, vol. 54, n° 1, p. 124-160.
- 1995b. « Chinese Religions / The State of the Field (Part II). Living Religious Traditions : Taoism, Confucianism, Buddhism, Islam and Popular Religion ». *JAS*, vol. 54, n° 2, p. 314-395.
- OWEN, H. P. 1959. « The Scope of Natural Revelation in Rom. I and Acts XVII ». *New Testament Studies*, vol. 5, n° 2, p. 133-143.
- OWNBY, David. 2008. *Falun Gong and the Future of China*. Oxford / New York : Oxford UP.

- PAGELS, Elaine. 2012. *Revelations : Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation*. New York : Penguin Group.
- PALMER, David A. 2005. *La Fièvre du Qigong : Guérison, religion et politique en Chine, 1949-1999*. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (Recherches d'histoire et de sciences sociales, vol. 101).
- 2009. « Les *danwei* religieuses : L'institutionnalisation de la religion en Chine populaire ». *Perspectives chinoises*, vol. 109, n° 4, p. 19-33.
- PALUMBO, Antonello. 1997. « On the Author and Date of the *Zhenzheng lun* : An Obscure Page in the Struggle between Buddhists and Taoists in Medieval China ». *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, vol. 57, n° 3-4, p. 305-322.
- 2017. « Exemption not Granted : The Confrontation between Buddhism and the Chinese State in Late Antiquity and the “First Great Divergence” between China and Western Eurasia ». *Medieval Worlds*, vol. 6, p. 118-155.
- PAN Guiming. 2015. « The Buddhism-Daoism Dispute during the Xianqing and Longshuo Eras of the Tang Dynasty ». In LOU Yulie (dir.), *Buddhism*, p. 305-326. Leyde / Boston : Brill (Religious Studies in Contemporary China, vol. 5).
- PANKENIER, David W. 2013. *Astrology and Cosmology in Early China : Conforming Earth to Heaven*. Cambridge : Cambridge UP.
- PELLIOT, Paul. 1903. [Compte rendu : J. J. M. De Groot, *Is there religious liberty in China.*] *Bulletin de l'EFEO*, vol. 3, p. 98-121.
- 1918-1919. « “*Meou-tseu* ou Les doutes levés”, traduit et annoté ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 19, n° 5, p. 255-433.
- PENNY, Benjamin. 1996. « The Text and Authorship of *Shenxian zhuan* ». *JOS*, vol. 34, n° 2, p. 165-209.
- 1998. « Meeting the Celestial Master ». *East Asian History*, vol. 15-16, p. 53-66.
- 2000. « Immortality and Transcendence ». In KOHN, Livia (dir.), *Daoism Handbook*, p. 109-133. Leyde / Boston / New York : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 14).
- PETERSEN, Jens Østergård. 1990. « The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping Jing* : Part 2 ». *Acta Orientalia*, vol. 51, p. 173-216.

- 1995. « Which Books *Did* the First Emperor of Ch'in Burn ? On the Meaning of *Pai Chia* in Early Chinese Sources ». *Monumenta Serica*, vol. 43, p. 1-52.
- PEYREFITTE, Alain. 1973. *Quand la Chine s'éveillera... le monde tremblera*. Paris : Fayard.
- 1984. *Chine immuable et changeante*. Paris : Plon.
- 1989. *L'Empire immobile ou le Choc des mondes : Récit historique*. Paris : Fayard.
- 1990. *La tragédie chinoise*. Paris : Fayard.
- 1996. *La Chine s'est éveillée : Carnets de route de l'ère Deng Xiaoping*. Paris : Fayard.
- PIRAZZOLI-T'SERSTEVENS, Michèle. 2008. « Autour de la mort et des morts : Pratiques et images à l'époque des Qin et des Han ». In LAGERWEY, John (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, p. 339-393. Paris : Cerf / Institut Ricci (Patrimoines / Orientalisme).
- PLASSEN, Jörg. 2015. « The Taoist Voice of the Buddhist Commentaries ? Some Remarks on the Influence of the Chuang-tzu on the Use of Language in Buddhist Commentarial Literature ». In HASSELHOFF, Görge K. / STÜNKEL, Knut M. (dir.), *Transcending Words : The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*, p. 13-26. Bochum : Winkler.
- POKORA, Timoteus. 1961. « On the Origin of the Notions of T'ai-p'ing and Ta-t'ung in Chinese Philosophy ». *Archiv Orientální*, vol. 29, n° 3, p. 448-454.
- POO, Mu-chou. 1995. « The Images of Immortals and Eminent Monks : Religious Mentality in Early Medieval China (4-6 c. A.D.) ». *Numen*, vol. 42, n° 2, p. 172-196.
- PORKERT, Manfred. 1979. *Biographie d'un taoïste légendaire : Tcheou Tseu-yang*. Paris : CdF (Mémoires de l'IHEC, vol. 10).
- PREGADIO, Fabrizio. 2005. *Great Clarity : Daoism and Alchemy in Early Medieval China*. Stanford : Stanford UP (Asian Religions and Cultures).
- (dir.). 2008. *The Encyclopedia of Taoism*. Abington / New York : Routledge.

- PRICE, Maurice T. 1932. « Sinology and Social Study : Coöperative Research between Sinologists and Other Academic Specialists ». *Pacific Affairs*, vol. 5, n° 12, p. 1038-1046.
- PUETT, Michael. 2015. « Ghosts, Gods, and the Coming Apocalypse : Empire and Religion in Early China and Ancient Rome ». In SCHEIDEL, Walter (dir.), *State Power in Ancient China and Rome*, p. 230-259. Oxford / New York : Oxford UP.
- RAZ, Gil. 2004. « Creation of Tradition : The Five Talismans of the Numinous Treasure and the Formation of Early Daoism ». Thèse doctorale de l'Université de l'Indiana, Bloomington.
- 2008. « The Way of the Yellow and the Red : Re-examining the Sexual Initiation Rite of Celestial Master Daoism ». *Nan Nü: Men, Women and Gender in China*, vol. 10, p. 86-120.
- 2012. *The Emergence of Daoism : Creation of Tradition*. Londres / New York : Routledge.
- 2014. « “Conversion of the Barbarians” [Huahu] Discourse as Proto Han Nationalism ». *The Medieval History Journal*, vol. 17, n° 2, p. 255-294.
- 2016. « What Is Daoism and Who Is Its Founder ? ». In GRAY, Patrick (dir.), *Varieties of Religious Invention : Founders and Their Functions in History*, p. 83-111. New York : Oxford UP.
- REITER, Florian C. 1982. « Das Selbstverständnis des Taoismus zur frühen T'ang-Zeit in der Darstellung Wang Hsüan-ho's ». *Saeculum*, vol. 33, n° 3-4, p. 240-257.
- 1992a. *Kategorien und Realien im Shang-Ch'ing Taoismus (Shang-ch'ing tao lei-shih hsiang) : Arbeitsmaterialien zum Taoismus der frühen T'ang Zeit*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz (Asiatische Forschungen, vol. 119).
- 1992b. *Der Perlenbeutel aus den Drei Höhlen (San-tung chu-nang) : Arbeitsmaterialien zum Taoismus der frühen T'ang Zeit*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz (Asiatische Forschungen, vol. 112).
- (dir.). 2011. *Exorcism in Daoism : A Berlin Symposium*. Wiesbaden : Harrassowitz (Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin, vol. 36).

- 2014. *The Beginning of the Subtle School of Taoism : An Official Perception of Taoism in the Early T'ang Period*. Wiesbaden : Harrassowitz (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, vol. 94).
- ROBERT, Jean-Noël (trad.). 1997. *Le Sûtra du Lotus : suivi du Livre des sens innombrables et du Livre de la contemplation de Sage-Universel*. Paris : Fayard (L'espace intérieur).
- ROBIN, Régine. 1973. *Histoire et linguistique*. Paris : Armand Colin (Linguistique, vol. 3).
- ROBINET, Isabelle. 1979a. « Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism ». *HR*, vol. 19, n° 1, p. 37-70.
- 1979b. *Méditation taoïste*. Paris : Dervy Livres (Mystiques et religions).
- 1983. [Compte rendu : Michel Strickmann, *Le taoïsme du Mao chan : Chronique d'une révélation*.] *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 69, n° 1-3, p. 131-137.
- 1984a. *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*. Paris : EFEO (Publications de l'EFEO, vol. 137).
- 1984b. « Notes préliminaires sur quelques antinomies fondamentales entre le Bouddhisme et le Taoïsme ». In LANCIOTTI, Lionello (dir.), *Incontro di Religioni in Asia tra il III e il X Secolo d.C.*, p. 217-242. Florence : Leo S. Olschki.
- 1985-1986. « The Taoist Immortal : Jesters of Light and Shadow, Heaven and Earth ». *Journal of Chinese Religions*, vol. 13-14, p. 87-105.
- 2004. « De quelques effets du bouddhisme sur la problématique taoïste : Aspects de la confrontation du taoïsme au bouddhisme ». In LAGERWEY, John (dir.), *Religion and Chinese Society*, vol. 1, *Ancient and Medieval China*, p. 411-516. Hongkong / Paris : CUHK / EFEO.
- ROBINSON, Richard H. 1958/1959. « Mysticism and Logic in Seng-Chao's Thought ». *Philosophy East and West*, vol. 8, n° 3-4, p. 99-120.
- 1967. *Early Mādhyamika in India and China*. Madison / Milwaukee / Londres : [University of Wisconsin Press].
- ROBSON, James. 2004. « Buddhism and the Chinese Marchmount System (Wuyue) : A Case Study of the Southern Marchmount (Mt. Nanyue) ». In LAGERWEY, John

- (dir.), *Religion and Chinese Society*, vol. 1, *Ancient and Medieval China*, p. 341-384. Hongkong / Paris : CUHK / EFEO.
- 2008. « Signs of Power : Talismanic Writing in Chinese Buddhism ». *HR*, vol. 48, n° 2, p. 130-169.
- 2009. *Power of Place : The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue) in Medieval China*. Cambridge / Londres : Harvard University Asia Center (East Asian Monographs, vol. 316).
- (dir.). 2015. *Daoism*. New York : W. W. Norton & Company (The Norton Anthology of World Religions).
- DES ROTOURS, Robert. 1952. « Les insignes en deux parties (*fou*) sous la dynastie T'ang (618-907) ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 41, n° 1-3, p. 1-148.
- RUBIÉS, Joan-Pau. 2001. « The Jesuit Discover of Hinduism : Antonio Rubino's Account of the History and Religion of Vijayanagara (1608) ». *Archiv für Religionsgeschichte*, vol. 3, p. 210-256.
- RULE, Paul A. 2001. « Does Heaven Speak ? Revelation in the Confucian and Christian Traditions ». In UHALLEY, Stephen, Jr / WU, Xiaoxin (dir.), *China and Christianity : Burdened Past, Hopeful Future*, p. 63-79. Armonk / Londres : M. E. Sharpe.
- RUSSELL, Terence C. 1990. « Chen Tuan's Veneration of the *Dharma* : A Study in Hagiographic Modification ». *Taoist Resources*, vol. 2, n° 1, p. 54-72.
- 1994. « Revelation and Narrative in the *Zhoushi Mingtongji* ». *Early Medieval China*, vol. 1, p. 34-59.
- SABOURET, Jean-François (dir.). 2010. *Place de la recherche sur les aires culturelles au CNRS : Enjeux, bilan et prospectives*. Paris : Réseau Asie-IMASIE.
- SAID, Edward W. 1978. *Orientalism*. Londres : Routledge & Kegan Paul.
- SAILEY, Jay. 1978. *The Master Who Embraces Simplicity : A Study of the Philosopher Ko Hung, A.D. 283-343*. San Francisco : Chinese Materials Center (Asian Library Series, vol. 9).

- SALGUERO, C. Pierce. 2010. « “A Flock of Ghosts Bursting Forth and Scattering” : Healing Narratives in a Six-Century Chinese Buddhist Hagiography ». *East Asian Science, Technology and Medicine*, vol. 32, p. 89-120.
- (dir.). 2017. *Buddhism and Medicine : An anthology of Premodern Sources*. New York / Chichester : Columbia UP.
- SAMUELSON, Norbert M. 2002. *Revelation and the God of Israel*. Cambridge : Cambridge UP.
- SARSEMBAEV, Iliyas. 2005. « La question territoriale : Enjeu géopolitique et idéologique dans les relations sino-russes ». Thèse doctorale de l’Institut d’études politiques de Paris, Paris.
- SASO, Michael. 1978. « What is the *Ho-T’u* ? ». *HR*, vol. 17, n° 3-4, p. 399-416.
- SCHAFER, Edward H. 1977. « The Restoration of the Shrine of Wei Hua-ts’un at Lin-ch’uan in the Eighth Century ». *JOS*, vol. 15, n° 2, p. 124-137.
- 1990-1991. « What and How is Sinology ? ». *T’ang Studies*, vol. 8-9, p. 23-44.
- SCHATZ, Klaus. 1996. *Papal Primacy : From Its Origins to the Present*. Trad. OTTO, John A. / MALONEY, Linda M. Collegeville : The Liturgical Press.
- SCHIPPER, Kristofer Marinus. 1965. *L’empereur Wou des Han dans la légende taoïste*. Paris : EFEO (Publications de l’EFEO, vol. 58).
- (dir.) 1975a. *Concordance du Tao-tsang : Titres des ouvrages*. Paris : EFEO (Publications de l’EFEO, vol. 102).
- (dir.). 1975b. *Concordance du Houang-t’ing king : Nei-king et Wai-king*. Paris : EFEO (Publications de l’EFEO, vol. 104).
- 1984. « Le monachisme taoïste ». In LANCIOTTI, Lionello (dir.), *Incontro di Religioni in Asia tra il III e il X Secolo d.C.*, p. 199-216. Florence : Leo S. Olschki.
- 1985. « Taoist Ritual and Local Cults of the T’ang Dynasty ». In STRICKMANN, Michel (dir.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 3, p. 812-834. Bruxelles : IBHEC (Mélanges chinois et bouddhiques, vol. 22).

- 1989. « A Study of Buxu : Taoist Liturgical Hymn and Dance ». In TSAO Pen-yeh / LAW, Daniel P. L. (dir.), *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, p. 110-120. Hongkong : Society of Ethnomusicological Research.
- 2000. « Le pacte du pureté du taoïsme ». *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses*, 109 (2000-2001) : 29-53.
- SCHIPPER, Kristofer / VERELLEN, Franciscus (dir.). 2004. *The Taoist Canon : A Historical Companion to the Daozang*. Chicago / Londres : The University of Chicago Press.
- SCHUESSLER, Alex. 2007. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu : University of Hawai'i Press (ABC Chinese Dictionary Series).
- SEAGER, Richard H. 1995. *The World's Parliament of Religions : The East/West Encounter, Chicago, 1893*. Bloomington / Indianapolis : Indiana UP (Religion in North America).
- SEAMAN, Gary / THOMPSON, Laurence G. / SONG, Zhifang. 2002. *Chinese Religions : Publications in Western Languages*, vol. 4, 1996-2000. Éd. SEAMAN, Gary. Ann Arbor : AAS (Resources for Scholarship on Asia, vol. 1).
- SEIDEL, Anna K. 1969. *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*. Paris : EFEO (Publications de l'EFEO, vol. 71).
- 1969-1970. « The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism : Lao-tzu and Li Hung ». *HR*, vol. 9, n° 2-3, p. 216-247.
- 1984. « Le Sūtra merveilleux du Ling-pao Suprême, traitant de Lao tseu qui convertit les barbares (le manuscrit S. 2081) ». In SOYMIE, Michel (dir.), *Contributions aux études de Touen-Houang*, vol. 3, p. 305-352. Paris : EFEO (Publications de l'EFEO, vol. 135).
- 1989-1990. « Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990 ». *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 5, p. 223-347.
- SHARP, Robert H. 2002a. *Coming to Terms with Chinese Buddhism : A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu : University of Hawai'i Press (Kuroda Institute / Studies in East Asian Buddhism, vol. 14).

- 2002b. « On Pure Land Buddhism and Ch'an/Pure Land Syncretism in Medieval China ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 88 n° 4-5, p. 282-331.
- SIVIN, Nathan. 1969. « On the *Pao p'u tzu nei p'ien* and the Life of Ko Hung (283-343) ». *Isis*, vol. 60, n° 3, p. 388-391.
- 1976. « Chinese Alchemy and the Manipulation of Time ». *Isis*, vol. 67, n° 4, p. 512-526.
- 1978. « On the Word "Taoist" as a Source of Perplexity : With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China ». *HR*, vol. 17, n° 3-4, p. 303-330.
- 2010. « Old and New Daoisms ». *Religious Studies Review*, vol. 36, n° 1, p. 31-50.
- SKAR, Lowell. 2003. « Golden Elixir Alchemy : The Formation of the Southern Lineage and the Transformation of Medieval China ». Thèse doctorale de l'Université de Pennsylvanie, Philadelphie.
- SMART, R. Ninian. 1998 [1989]. *The World's Religions*. 2^e éd. Cambridge / New York : Cambridge UP.
- SMITH, Kidder. 2003. « Sima Tan and the Invention of Daoism, "Legalism," et caetera ». *JAS*, vol. 62, n° 1, p. 129-156.
- SMITH, Thomas E. (trad.). 2013. *Declarations of the Perfected, Part One : Setting Scripts and Images in Motion*. St. Petersburg : Three Pines Press.
- SØRENSEN, Henrik H. 2013. « Buddho-Daoism in Medieval and Early Pre-Modern China : A Report on Recent Findings Concerning Influences and Shared Religious Practices ». *The Electronic Journal of East and Central Asian Religions*, vol. 1, p. 109-138.
- SOYMIE, Michel. 1956. « Le Lo-feou chan : Étude de géographie religieuse ». *Bulletin de l'EFEO*, vol. 48, n° 1, p. 1-139.
- 1990. « Observations sur les caractères interdits en Chine ». *Journal asiatique*, vol. 278, n° 3-4, p. 377-407.
- SPIRA, Ivo. 2015. *A Conceptual History of Chinese -isms : The Modernization of Ideological Discourse, 1895-1925*. Leyde / Boston : Brill (Conceptual History and Chinese Linguistics, vol. 4).

- SPOONER, Roy C. 1938. « Chang Tao Ling, the First Taoist Pope ». *Journal of Chemical Education*, vol. 15, n° 11, p. 503-507.
- STANDAERT, Nicolas. 2012. *Chinese Voices in the Rites Controversy : Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments*. Rome : Institutum Historicum Societatis Iesu (Bibliotheca Instituti Historici S.I., vol. 75).
- STASZAK, Jean-François. 2008. « Qu'est-ce que l'exotisme ? ». *Le Globe : Revue genevoise de géographie*, vol. 148, p. 7-30.
- STEAVU, Dominic. 2009. « The Many Lives of Lord Wang of the Western Citadel : A Note on the Transmission of the *Sanhuang wen* (Writ of the Three Sovereigns) », *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, vol. 13, p. 109-162.
- STEIN, Rolf A. 1968. « Étude du monde chinois : Institutions et concepts ». *Annuaire du Collège de France*, 68^e année, p. 453-459.
- STRICKMANN, Michel. 1977. « The Mao Shan Revelations : Taoism and the Aristocracy ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 63, n° 1, p. 1-64.
- 1978a. « A Taoist Confirmation of Liang Wu Ti's Suppression of Taoism ». *JAOS*, vol. 98, n° 4, p. 467-475.
- 1978b. « The Longest Taoist Scripture ». *HR*, vol. 17, n° 3-4, p. 331-354.
- 1979. « On the Alchemy of T'ao Hung-ching ». In WELCH, Holmes / SEIDEL, Anna (dir.), *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*, p. 123-192. New Haven / Londres : Yale UP.
- 1981. *Le Taoïsme du Mao Chan : Chronique d'une révélation*. Paris : CdF (Mémoires de l'IHEC, vol. 17).
- 1996. *Mantras et mandarins : Le bouddhisme tantrique en Chine*. Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines).
- 2002. *Chinese Magical Medicine*. Éd. FAURE, Bernard. Stanford : Stanford UP (Asian Religions and Cultures).
- STRONG, John S. (trad.). 1983. *The Legend of King Aśoka : A Study and Translation of the Aśokāvadāna*. Princeton : Princeton UP (Library of Asian Translations).

- SZANTON, David L. (dir.). 2004. *The Politics of Knowledge : Area Studies and the Disciplines*. Berkeley / Los Angeles : University of California Press.
- TANG, Yijie. 2015. *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*. Heidelberg : Springer (China Academic Library).
- TAYLOR, Bron. 2010. *Dark Green Religion : Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley / Los Angeles / Londres : University of California Press.
- 2016. « Natural Religion : Nature, Science, and Religion ». In KRIPAL, Jeffrey J. (dir.), *Religion : Sources, Perspectives, and Methodologies*, p. 213-231. Farmington Hills : Macmillan Reference (Interdisciplinary Handbooks / Religion).
- TÊNG, Ssu-yü / BIGGERSTAFF, Knight. 1971. *An Annotated Bibliography of Selected Chinese Reference Works*. 3^e éd. Cambridge : Harvard UP (Harvard-Yenching Institute Studies, vol. 2).
- TENNEY, Merrill C. (dir.). 1968. *The Bible: The Living Word of Revelation*. Grand Rapids : Zondervan (Evangelical Theological Society Monographs, vol. 6).
- TER HAAR, Barend J. 2006. *Telling Stories : Witchcraft and Scapegoating in Chinese History*. Leyde / Boston : Brill (Sinica Leidensia, vol. 71).
- THIEMANN, Ronald F. 2005 [1985]. *Revelation and Theology : The Gospel as Narrated Promise*. Eugene : Wipf and Stock.
- THOMPSON, Laurence G. 1985. *Chinese Religion in Western Languages : A Comprehensive and Classified Bibliography of Publications in English, French and German through 1980*. Tucson : University of Arizona Press (AAS Monograph and Occasional Paper Series, vol. 41).
- 1993. *Chinese Religion : Publications in Western Languages, 1981 through 1990*. Éd. SEAMAN, Gary. Ann Arbor : AAS (AAS Monograph Series, vol. 47).
- 1998. *Chinese Religions : Publications in Western Languages*, vol. 3, 1991-1995. Éd. SEAMAN, Gary. Ann Arbor : AAS (AAS Monograph Series, vol. 58).
- TIMMERMANS, Claire. 2002. « Entre Chine et Europe : Taoïsme et bouddhisme chinois dans les publications jésuites de l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles) ». Thèse doctorale de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.

- TSAI, Julius N. 2008. « Reading the “Inner Biography of the Perfected Person of Purple Solarity” : Religion and Society in an Early Daoist Hagiography ». *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3^e série, vol. 18, n° 2, p. 193-220.
- TSENG, Lillian Lan-ying. 2011. *Picturing Heaven in Early China*. Cambridge / Londres : Harvard University Asia Center (East Asian Monographs, vol. 336).
- TSUKAMOTO, Zenryū. 1985. *A History of Early Chinese Buddhism : From Its Introduction to the Death of Hui-yüan*. Trad. HURVITZ, Leon. Tokyo / New York : Kodansha International.
- TWITCHETT, D. C. 1961. « Chinese Biographical Writing ». In BEASLEY, W. G. / PULLEYBLANK, E. G. (dir.), *Historians of China and Japan*, p. 95-114. Londres / New York / Toronto : Oxford UP (School of Oriental and African Studies, Historical Writing on the Peoples of Asia, vol. 3).
- UNSCHULD, Paul U. 1986. *Medicine in China : A History of Pharmaceuticals*. Berkeley / Los Angeles / Londres : University of California Press (Comparative Studies of Health Systems and Medical Care, vol. 14).
- VAN DER LOON, Piet. 1984. *Taoist Books in the Libraries of the Sung Period : A Critical Study and Index*. Londres : Ithaca Press (Oxford Oriental Institute Monographs, vol. 7).
- VAN DER SPRENKEL, Otto B. 1964. « Max Weber on China ». *History and Theory*, vol. 3, n° 3, p. 348-370.
- VAN ESS, Hans. 1994. « The Old Text/New Text Controversy : Has the 20th Century Got It Wrong ? ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 80, n° 1-3, p. 146-170.
- VANDERMEERSCH, Léon. 1986. *Le nouveau Monde sinisé*. Paris : PUF (Perspectives internationales).
- VERELLEN, Franciscus. 1987. « Luo Gongyuan : Légende et culte d'un saint taoïste ». *Journal asiatique*, vol. 275, n° 3-4, p. 283-332.
- 1989. *Du Guangting (850-933), taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*. Paris : CdF (Mémoires de l'IHEC, vol. 30).

- 1992. « “Evidential Miracles in Support of Taoism” : The Inversion of a Buddhist Apologetic Tradition in Late Tang China ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 78, n° 4-5, p. 217-263.
 - 1995. « The Beyond Within : Grotto-Heavens (*Dongtian*) in Taoist Ritual and Cosmology ». *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 8, p. 265-290.
 - 1997. « Zhang Ling and the Lingjing Salt Well ». In GERNET, Jacques / KALINOWSKI, Marc (dir.), *En suivant la Voie Royale : Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, p. 249-265. Paris : EFEO (Études thématiques, vol. 7).
 - 1998. « Encounter as Revelation : A Taoist Hagiographic Theme in Medieval China ». *Bulletin de l'EFEO*, vol. 85, p. 363-384.
 - 2000. « Société et religion dans la Chine médiévale ». *Bulletin de l'EFEO*, vol. 87, n° 1, p. 267-282.
 - 2003. « The Twenty-four Dioceses and Zhang Daoling : The Spatio-Liturgical Organization of Early Heavenly Master Taoism ». In GRANOFF, Phyllis / SHINOHARA, Koichi (dir.), *Pilgrims, Patrons, and Place : Localizing Sanctity in Asian Religions*, p. 15-67. Vancouver : University of British Columbia Press (Asian Religions and Society Series).
- VERMANDER, Benoît. 2010. « Chine, État-Église ? Autour d'un livre de John Lagerwey ». *Études chinoises*, vol. 29, p. 181-205.
- VERVOORN, Aat. 1990. *Men of the Cliffs and Caves : The Development of the Chinese Eremitic Tradition to the End of the Han Dynasty*. Hongkong : The Chinese UP.
- 1990-1991. « Cultural Strata of Hua Shan, the Holy Peak of the West ». *Monumenta Serica*, vol. 39, p. 1-30.
 - 2002. [Compte rendu : Alan J. Berkowitz, *Patterns of Disengagement : The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*.] *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 62, n° 1, p. 247-256.
- VEYNE, Paul. 1996. « L'interprétation et l'interprète : À propos des choses de la religion ». *Enquête*, vol. 3, p. 241-272.
- VOSS ROBERTS, Michelle. 2016. « Revealed Religion : Theology and the Nature of God(s) ». In KRIPAL, Jeffrey J. (dir.), *Religion : Sources, Perspectives, and*

- Methodologies*, p. 269-287. Farmington Hills : Macmillan Reference (Interdisciplinary Handbooks / Religion).
- VUKOVICH, Daniel F. 2012. *China and Orientalism : Western Knowledge Production and the P.R.C.* Oxford / New York : Routledge (Postcolonial Politics, vol. 5).
- WANG Chengwen. 2010. « The Revelation and Classification of Daoist Scriptures ». In LAGERWEY, John / LÜ Pengzhi (dir.), *Early Chinese Religion*, vol. 2, *The Period of Division (220-589 AD)*, p. 776-888. Leyde : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 21, n° 2).
- WANG-TOUTAIN, Françoise. 2008. « Entre spéculation métaphysique et dévotion : La doctrine bouddhique en Chine avant le VII^e siècle ». In LAGERWEY, John (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, p. 603-643. Paris : Cerf / Institut Ricci (Patrimoines / Orientalisme).
- WARD, Keith. 1994. *Religion and Revelation : A Theology of Revelation in the World's Religions*. Oxford : Oxford UP.
- WARE, James R. (trad.). 1933. « The *Wei shu* and the *Sui shu* on Taoism ». *JAOS*, vol. 53, n° 3, p. 215-250.
- 1966. *Alchemy, Medicine, Religion in the China of A.D. 320 : The Nei P'ien of Ko Hung (Pao-p'u tzu)*. Cambridge / Londres : Massachusetts Institute of Technology Press.
- WELLS, Matthew. 2003. « Self as Historical Artifact : Ge Hong and Early Chinese Autobiographical Writing ». *Early Medieval China*, vol. 9, p. 71-103.
- WIEST, Jean-Paul. 2014. « Sino-Vatican Relations under Pope Benedict XVI : From Promising Beginnings to Overt Confrontation ». In CHU, Cindy Yik-Yi (dir.), *Catholicism in China, 1900-Present : The Development of the Chinese Church*, p. 189-216. New York : Palgrave Macmillan.
- WILKINSON, Endymion. 2012. *Chinese History : A New Manual*. Cambridge / Londres : Harvard University Asia Center / Harvard UP (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, vol. 84).
- WILL, Pierre-Étienne. 1994. « Chine moderne et sinologie ». *Annales : Histoire, sciences sociales*, vol. 49, n° 1, p. 7-26.

- WONG, Dorothy C. 2004. *Chinese Steles : Pre-Buddhist and Buddhist Use of a Symbolic Form*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- WU, Chi-yu. 1960. *Pen-tsi king (Livre du terme originel) : Ouvrage taoïste inédit du VII^e siècle. Manuscrits retrouvés à Touen-houang reproduits en fac-similé*. Paris : CNRS (Mission Paul Pelliot, documents conservés à la Bibliothèque nationale, vol. 1).
- XIONG, Victor C. 1996. « Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuanzong ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 82, n° 4-5, p. 258-316.
- YAMADA Toshiaki. 1995. « The Evolution of Taoist Ritual : K'ou Ch'ien-chih and Lu Hsiu-ching ». *Acta Asiatica*, vol. 68, p. 69-83.
- 2000. « The Lingbao School ». In KOHN, Livia (dir.), *Daoism Handbook*, p. 225-256. Leyde / Boston / New York : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 14).
- YANG Jidong. 1998. « Replacing *hu* with *fan* : A Change in the Chinese Perception of Buddhism during the Medieval Period ». *JIAS*, vol. 21, n° 1, p. 157-170.
- YU, Anthony C. 2005. *State and Religion in China : Historical and Textual Perspectives*. Chicago / La Salle : Open Court.
- ZAC, Sylvain. 1968. « Religion naturelle et religion révélée selon Kant ». *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 73, n° 1, p. 105-126.
- ZHANG, Xunliao. 2010. « Daoist Stelae of the Northern Dynasties ». In LAGERWEY, John / LÜ Pengzhi (dir.), *Early Chinese Religion*, vol. 2, *The Period of Division (220-589 AD)*, p. 437-543. Leyde : Brill (HdO, Section 4 / China, vol. 21, n° 2).
- ZHANG, Zhenjun. 2014. *Buddhism and Tales of the Supernatural in Early Medieval China : A Study of Liu Yiqing's (403-444) Youming lu*. Leyde / Boston : Brill (Sinica Leidensia, vol. 114).
- ZÜRCHER, Erik. 1972 [1959]. *The Buddhist Conquest of China : The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2^e éd. Leyde : E. J. Brill.
- 1980. « Buddhist Influence on Early Taoism : A Survey of Scriptural Evidence ». *T'oung Pao*, 2^e série, vol. 66, n° 1-3, p. 84-147.
- 1990. « Han Buddhism and the Western Region ». In IDEMA, Wilt L. / ZÜRCHER, Erik (dir.), *Thought and Law in Qin and Han China : Studies Dedicated to*

Anthony Hulsewé on the Occasion of His Eightieth Birthday, p. 158-182. Leyde : Brill (Sinica Leidensia, vol. 24).

- 1991. « A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts ». In SHINOHARA, Koichi / SCHOPEN, Gregory (dir.), *From Benares to Beijing : Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Professor Jan Yün-Hua*, p. 277-300. Oakville / New York / Londres : Mosaic Press.
 - 1997. « Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China ». *The Catholic Historical Review*, vol. 83, n° 4, p. 614-653.
 - 2012 [1999]. « Buddhism across Boundaries : The Foreign Input. » In : MCRAE, John R. / NATTIER, Jan (dir.), *Buddhism across Boundaries : The Interplay of Indian, Chinese, and Central Asian Source Material*, p. 1-25. Philadelphie : University of Pennsylvania (Sino-Platonic Papers, vol. 222).
- ZURNDORFER, Harriet T. 1989. « La sinologie immobile ». *Études chinoises*, vol. 8, n° 2, p. 99-120.

3. Ressources télématiques (adresses réticulaires actives de 2015 à 2019)

Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL) : www.cnrtl.fr. Analyse et traitement informatique de la langue française (ATILF) / UMR 7118. CNRS / Université de Lorraine, Nancy.

Liangqian nian Zhong-Xi li zhuanhuan 兩千年中西曆轉換 : sinocal.sinica.edu.tw. Department of Information Technology Services. Academia Sinica, Taipei.

The SAT Daizōkyō Text Database : 21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html. The SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT). Université de Tokyo, Japon.