



HAL
open science

**Bureaucratie, Taxation et Justice. Taoïsme et
construction de l'Etat au Jiangnan (Chine), XVIIe-XIXe
siècle**

Vincent Goossaert

► **To cite this version:**

Vincent Goossaert. Bureaucratie, Taxation et Justice. Taoïsme et construction de l'Etat au Jiangnan (Chine), XVIIe-XIXe siècle. *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2010, 4, pp.999-1027. halshs-00514446

HAL Id: halshs-00514446

<https://shs.hal.science/halshs-00514446>

Submitted on 5 Oct 2010

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.

Bureaucratie, taxation et justice

Taoïsme et construction de l'État

au Jiangnan (Chine), XVII^e-XIX^e siècle *

Vincent Goossaert

Les travaux sur la construction de l'État impérial chinois ont toujours occupé une place de choix dans le champ de la sinologie, mais c'est seulement récemment que le rôle des institutions religieuses dans ce processus a commencé à être pleinement pris en compte. Le récent essor des études taoïstes mais aussi l'avancée spectaculaire de l'histoire sociale de la Chine, rendue possible par la multiplication des travaux de terrain et l'accroissement spectaculaire des sources disponibles, permettent désormais de prendre toute la mesure du maillage religieux de la société chinoise. Je voudrais suggérer ici que des formes d'organisation en Église selon des structures bureaucratiques sont connues du monde chinois et ont contribué à la construction de l'État impérial, sur le double mode de la coopération et de la tension, bureaucratie religieuse et impériale partageant de nombreuses conceptions et pratiques de l'État, et se servant à l'une l'autre tant de modèle et de soutien que

* Une première version de cet article a été présentée aux universités de Pittsburg, Rutgers, et Princeton en mars et avril 2009; je suis très reconnaissant à Katherine Carlitz, Kang Xiaofei, Liu Xun, Susan Naquin et Stephen Teiser qui ont organisé ces présentations, et aux auditeurs qui m'ont permis par leurs questions et remarques de considérablement améliorer mon argumentation. Fang Ling m'a apporté une aide irremplaçable dans la collecte des données de terrain et écrites, et Isabelle Charleux a patiemment relu les versions successives de ce texte. John Lagerwey et un évaluateur anonyme ont apporté des critiques très utiles à la préparation du manuscrit. Je remercie également l'ANR et la Chiang Ching-Kuo Foundation qui ont financé les recherches ayant mené à cet article dans le cadre du projet collaboratif international (2007-2010) intitulé « Temples, urban society and taoists » (<http://www.gsrln.cnrs.fr/taoist-and-temple/>).

de contre-pouvoir. Un tel processus de construction de l'État pourrait se comparer à la façon dont l'Église catholique a contribué à la formation des États européens¹, bien que selon des modes d'organisation originaux, propres à enrichir notre vision des modes de partage du contrôle de la société entre un État et une religion.

Le présent article est consacré au rôle du taoïsme dans ce processus. La première institution communautaire taoïste bien documentée dans l'histoire fut la Voie du Maître Céleste, Tianshidao 天師道, qui forma au II^e siècle de notre ère un véritable État théocratique, levant des impôts² et administrant les populations en unités de base, les *zhi* (terme parfois traduit par « paroisses »), où les membres étaient enregistrés et ordonnés comme disciples du Dao³. Les causes et les processus de la disparition progressive de cet État sont encore mal connus, mais, selon Kristofer Schipper, il n'a pas simplement disparu mais s'est transformé : les associations de culte (*hui* 會), des saints locaux bien connus à l'époque moderne, sont les descendantes des *zhi* du Tianshidao et fonctionnent suivant la même logique : il s'agit de communautés autonomes financées par des contributions de tous les membres, qui trouvent leur salut dans leur alliance avec le Dao au travers de leur dieu local qui occupe une place dans la bureaucratie céleste. Cette alliance est régulièrement confirmée par un rituel d'offrande (*jiao* 醮) célébré par un prêtre taoïste que l'on invite à cette occasion⁴. Plus récemment, Kenneth Dean, se fondant sur une étude tant anthropologique qu'historique de la région de Putian (province du Fujian), a prolongé cette analyse en montrant le rôle des taoïstes et de leur *jiao* comme « le cadre liturgique » des cultes locaux qu'ils mettent en ordre⁵, et le fonctionnement des temples fondés autour de ces cultes comme le « second gouvernement » de la société locale⁶. Cependant, ces analyses proposent un idéal-type que certains historiens et anthropologues réfutent comme étant trop normatif et peu adapté à décrire la variété des formes locales de la vie religieuse chinoise en général et même du taoïsme en particulier. La théologie et la liturgie taoïste sont certes indubitablement de nature bureaucratique mais certains historiens suggèrent que les populations, tout en ayant recours aux services des taoïstes, sont loin de partager leur vision bureaucratique et intégrée du panthéon⁷. D'autres

1 - Une telle comparaison donne un certain intérêt au qualificatif, pour eux méprisant, de « Pape taoïste » donné au Maître Céleste par des missionnaires protestants.

2 - Le Tianshidao demandait à chacun de ses membres cinq boisseaux de riz, ce qui lui valut le sobriquet parmi ses détracteurs de « Voie des cinq boisseaux de riz ».

3 - Pour un état des connaissances récent, voir Grégoire ESPESSET, « Latter Han religious mass movements and the early Daoist church », in J. LAGERWEY et M. KALINOWSKI (dir.), *Early Chinese religion*, Leyde, Brill, 2009, p. 1161-1201.

4 - Kristofer SCHIPPER, « Le pacte de pureté du taoïsme », *La religion de la Chine. La tradition vivante*, Paris, Fayard, 2008, p. 127-160.

5 - Kenneth DEAN, *Taoist ritual and popular cults of South-East China*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

6 - Kenneth DEAN, « China's second government: Regional ritual systems in Southeast China », in WANG Ch'iu-kui, ZHUANG Yingzhang et CHEN Zhongmin (dir.), *Shehui, minzu yu wenhua zhanyan guoji yantaohui lunwenji*, Taipei, Hanxue yanjiu zhongxin, 2001, p. 77-109.

7 - Par exemple Robert HYMES, *Way and byway: Taoism, local religion, and models of divinity in Sung and modern China*, Berkeley, University of California Press, 2002.

ont également noté que le bouddhisme joue dans de nombreux cas un rôle tout à fait comparable, ce qui n'invalide pas le modèle proposé par K. Dean mais appelle à le nuancer. Dans certains cas étudiés par K. Dean comme dans le présent article, ce sont les taoïstes qui sont principalement en charge du « cadre liturgique » des cultes locaux et du « second gouvernement », ce qui n'exclut en rien que des bouddhistes ou des lettrés confucianistes le soient dans d'autres cas.

Il me semble cependant que cet idéal-type possède une forte valeur heuristique pour rendre compte de certains aspects de l'organisation religieuse de la société chinoise à l'époque moderne (1600-1900), même s'il ne saurait résumer l'ensemble de la vie religieuse chinoise. En effet, l'organisation socioreligieuse de la Chine moderne peut s'analyser en quatre dimensions : territoriale (particulièrement liée au taoïsme comme nous allons le voir) ; lignagère-historique (dimension très liée au confucianisme et à sa liturgie) ; associative (où l'on trouve une influence bouddhique particulièrement forte) et économique. Si la dimension territoriale qui est privilégiée ici ne saurait dominer ou éclipser les trois autres, il convient de mesurer son importance et son lien avec les structures bureaucratiques du taoïsme, du moins dans la région du Jiangnan.

Spécifiquement, l'articulation entre les communautés territoriales de base (village, quartiers urbains) et une organisation taoïste de type bureaucratique était non seulement un idéal normatif mais dans certains cas (et dans certains cas seulement) une réalité opérante. Ce faisant, l'importance de ces articulations, et en particulier quand elles dépassent le cadre de la communauté locale pour mettre en œuvre des structures de type bureaucratique s'étendant sur de vastes territoires, nous amène à explorer dans quelle mesure les taoïstes, et tout particulièrement les élites taoïstes qui jouent dans mon analyse un rôle crucial, ont pu tenter de faire fonctionner, jusqu'au déclenchement des révolutions du XX^e siècle, une organisation remplissant des fonctions étatiques parallèles à celles de l'État impérial.

Pour ce faire, je me fonde non pas sur des sources normatives issues du milieu des taoïstes mais sur des descriptions, souvent neutres, voire hostiles, de leurs pratiques sociales concrètes. Aussi, l'accent est mis ici sur les pratiques et leur logique bien plus que sur les représentations ; mon souci n'est pas de savoir si les Chinois partageaient la vision bureaucratique de l'univers proposée par les taoïstes, mais si cette vision informait leur organisation sociale. Mon analyse ne différencie pas les différents niveaux du social, du politique et du religieux ; les phénomènes traités ici relèvent en permanence des trois niveaux à la fois, et si la réflexion porte tantôt sur le rituel, tantôt sur les flux économiques, et tantôt sur l'exercice du pouvoir, il ne s'agit que des différents aspects d'une seule et unique question.

Je ne peux non plus explorer ici l'évolution historique de cette organisation sociale depuis la Voie du Maître Céleste du II^e siècle de notre ère jusqu'à aujourd'hui, préférant me concentrer sur son fonctionnement à l'époque moderne et dans une région spécifique. Les questions soulevées concernent l'ensemble de la société chinoise, mais j'ai choisi de le traiter ici dans le contexte des grandes villes de la région du Jiangnan (correspondant au sud de la province actuelle du Jiangsu, au nord de celle du Zhejiang, et à l'extrémité est de celle de l'Anhui), région côtière

caractérisée par une relative homogénéité culturelle et une forte intégration économique. Cette région est, à l'époque qui nous intéresse (de 1600 à 1900 environ), la plus riche et la plus densément peuplée de la Chine ; les grandes villes qui nous concernent plus particulièrement – Suzhou, Nankin (Nanjing), Hangzhou, ainsi que Shanghai qui constitue un cas à part – sont parmi les plus grandes et les mieux documentées de la Chine.

Je commencerai par définir les élites taoïstes puis les temples centraux qu'elles contrôlent, avant de détailler trois aspects de leur fonctionnement particulièrement pertinents pour mon argument : les procédés bureaucratiques d'enregistrement des vivants et des défunts, la taxation (dans sa dimension rituelle, au travers des monnaies d'offrandes destinées aux divinités), et l'administration de la justice. Sur la base de ces différentes opérations, je reviendrai en conclusion sur la signification de l'existence de cette bureaucratie taoïste pour comprendre la formation de l'État impérial chinois.

Les élites taoïstes et les temples centraux

Les élites taoïstes de l'époque moderne sont mal connues parce qu'elles ont été très largement décimées par les politiques répressives du ^{xx}e siècle ; les études de terrain depuis les années 1960 ont permis de commencer à comprendre l'importance des taoïstes dans l'organisation de la société locale chinoise, mais le rôle de leadership des élites taoïstes et leurs réseaux nationaux n'étaient déjà plus qu'un très vague souvenir à cette époque.

On peut définir les élites taoïstes telles qu'elles existaient jusqu'au début du ^{xx}e siècle par quatre critères : l'affiliation à l'État, par l'octroi d'un poste au sein de l'administration taoïste ; un rôle de formation (par l'organisation des ordinations, notamment), de surveillance et de régulation vis-à-vis du reste du clergé local (la majorité des taoïstes qui sont employés dans les petits temples ou qui sont « au foyer » travaillant pour les familles ou les communautés qui les invitent) ; l'organisation en lignages (des généalogies continues sur plusieurs siècles, notant et codifiant la transmission de droits d'exercice, de monopoles rituels, et de biens matériels) ; et, enfin, le contrôle de temples centraux. Ces divers critères sont fortement liés les uns aux autres, et l'absence de l'un peut expliquer l'absence des autres. De fait, il n'existait pas d'élites taoïstes en chaque lieu, et, là où elles existaient, elles ne représentaient qu'une petite partie du clergé taoïste. Il faut en effet une concentration importante de ressources, y compris financières, pour permettre à une élite taoïste de se construire et se maintenir durablement. La richesse du Jiangnan (combinée à d'autres facteurs tels que le processus historique spécifique d'intégration de cette région à l'empire chinois) y a permis le développement d'élites taoïstes relativement denses, ce qui ne constitue donc pas une situation typique du reste de la Chine.

Voyons davantage ces quatre critères. L'affiliation à l'État impérial est un élément fondamental de la définition de quelque élite que ce soit (cléricale, culturelle, économique) dans la société chinoise moderne. Le système d'enregistrement des deux clergés (taoïste et bouddhique) par l'attribution de licences ayant rarement

fonctionné⁸, la majorité du clergé n'avait aucun lien formel avec l'État, et seuls les membres de l'administration du clergé jouissaient d'un statut officiel, source de prestige et de privilèges, tant formels qu'informels. L'administration taoïste (de même que l'administration bouddhique, organisée de manière exactement parallèle⁹) était calquée sur l'administration impériale : dans chaque district et préfecture, un taoïste nommé par l'administration impériale servait de relais entre le clergé et l'État ; il n'était pas payé pour cela, mais jouissait d'un prestige certain, coopérant avec les fonctionnaires civils et les élites locales pour l'organisation des grands rituels publics et la gestion de la vie religieuse locale. L'administration taoïste centrale, Daolusi 道錄司, était basée à Pékin, avec huit taoïstes, tous ayant un rang dans l'administration impériale¹⁰. Il y avait aussi des fonctionnaires taoïstes (*daoguan* 道官) à chaque niveau de la géographie administrative : un *daoji* dans chaque préfecture, un *dao Zheng* dans chaque sous-préfecture et un *daohui* dans chaque district. Ces derniers ne disposaient pas d'un rang dans l'administration impériale et n'étaient pas payés ; ils n'avaient pas non plus de bureau à leur disposition et devaient remplir leurs fonctions dans le temple où ils vivaient. Les lois de l'empire Qing (1644-1911) prévoyaient que lorsqu'une place de fonctionnaire taoïste était vacante, le magistrat local devait nommer un taoïste compétent. Mais, en réalité, cette charge était très souvent liée à celle de la direction d'un temple central. En de nombreux districts, le poste était vacant de façon plus ou moins permanente, ce qui suggère de fortes disparités géographiques entre des lieux où des élites taoïstes bien établies remplissaient le rôle de fonctionnaires taoïstes et d'autres sans élites et donc sans intermédiaire entre les fonctionnaires de l'empire et le clergé local. Une analyse des fonctionnaires taoïstes et bouddhistes dans la section de géographie administrative de l'encyclopédie *Gujin tushu jicheng* (1725) montre que, parmi les 1 582 entités administratives documentées (districts et préfectures), 497 avaient un fonctionnaire taoïste en poste, soit 31 %¹¹. Cette proportion, soit environ un tiers, était bien plus importante dans le Jiangnan (55 % pour les provinces de l'Anhui, Jianguo et Zhejiang combinées).

Le rôle de supervision du clergé taoïste local par les élites cléricales est encore très mal connu. Si en théorie les fonctionnaires taoïstes étaient chargés de faire appliquer la loi aux autres membres du clergé, il est probable qu'ils n'aient que fort rarement montré du zèle en la matière. On voit en revanche ces élites taoïstes faire appel à l'autorité de l'État pour faire valoir leurs privilèges et leur rôle

8 - Vincent GOOSSAERT, « Counting the monks: The 1736-1739 census of the Chinese clergy », *Late Imperial China*, 21-2, 2000, p. 40-85.

9 - YANG Jian, *Qing wangchao fojiao shixu guanli*, Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2008, chap. 1.

10 - (*Qinding*) *Libu zeli*, Taipei, Chengwen chubanshe, [1851] 1966, 170:1a-2b ; Vincent GOOSSAERT, *The Taoists of Peking, 1800-1949: A social history of urban clerics*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2007, p. 59-62.

11 - Ce chiffre est en réalité une sous-estimation, dans la mesure où les données du *Gujin tushu jicheng* sont incomplètes, et où certains fonctionnaires taoïstes cumulaient plusieurs postes (une préfecture et un district, notamment).

dominant vis-à-vis des autres taoïstes¹². En effet, l'organisation professionnelle du clergé était régulée en interne et comportait souvent un partage des droits monopolistiques de rendre des services rituels (et donc d'en percevoir les salaires) sur un territoire donné ou dans un temple donné. Les élites taoïstes contrôlaient le système et jouissaient des droits les plus rentables¹³. Les taoïstes au foyer, n'étant pas employés de façon permanente dans un temple, et qui constituaient la majorité du clergé, devaient donc négocier leur droit d'exercice avec ces élites taoïstes. Par ailleurs, les élites taoïstes et leurs grands temples servaient aussi de lieux d'ordination pour ce même clergé local.

L'organisation en lignage spirituel (*fapai*, *zongpai*) servait à transmettre le statut d'élite (accès aux fonctions de fonctionnaire taoïste, contrôle des temples centraux, droits monopolistiques), soit de père en fils, soit de maître à disciple – ces deux types de transmission étant considérés comme équivalents¹⁴. Dans les plus grands temples centraux taoïstes, la charge de la direction du temple et de l'administration taoïste locale s'est transmise (et fut consignée) de façon ininterrompue depuis le XV^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle au sein d'un même lignage. La transmission en lignage permet à ces élites taoïstes de s'auto-reproduire et de jouir (à la différence des fonctionnaires de l'État impérial, nommés hors de leur région natale) d'une forte assise dans la société locale. De plus, dans le Jiangnan, ces différents lignages taoïstes en chaque ville étaient rattachés au lignage Qingwei Lingbao 清微靈寶 qui utilisait un même système pour donner des noms religieux partout en Chine¹⁵. En effet, les branches locales du lignage Qingwei Lingbao

12 - « Yanjin huojü », *Shenbao*, Shanghai, Shenbaoguan, 1872-1949, GX8/3/13 (les articles du quotidien shanghaien *Shenbao* sont cités ici par le jour dans le calendrier des Qing, GX renvoyant à l'ère Guangxu (1875-1808), et le format année/mois lunaire/jour), évoque un fonctionnaire taoïste demandant l'aide du gouverneur du Jiangsu pour imposer son autorité sur les taoïstes au foyer et leur droit d'exercer.

13 - C'était par exemple le cas à Anqing, capitale de l'Anhui : ZHAN Shouzhèn, « Anqing daoguan de jianzao yu chuanshuo » et « Anqing daojiang tanzhu ji keshi », *Anqing wenshi ziliao*, 25, 1994, p. 108-112 et 116-118; voir aussi XU Hongtu et SHI Yuanshi, *Zhejiang sheng Shangyu xian Lingbao zhai tan keyiben huibian*, Taibei, Xinwenfeng chubangongsi, 2006, p. 7 pour le cas de Shangyu (entre Hangzhou et Ningbo); pour des cas semblables hors de la région du Jiangnan, voir WEI Deyu, « Ming yilai Zhengyi pai daojiang de shisuhua – dui Minxi huojü daoshi de diaocha », *Shehui kexue*, 11, 2006, p. 153-160; ZHENG Zhenman et Kenneth DEAN, *Fujian zongjiao beiming huibian – Quanzhou fu fence*, Fuzhou, Fujian renmin chubanshe, 2004, n° 782.

14 - Vincent GOOSSAERT, « Les institutions lignagères des spécialistes religieux en Chine, 16^e-21^e siècles », in A. HERROU et G. KRAUSKOPFF (dir.), *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 305-318. Comme le montre David FAURE, *Emperor and ancestor: State and lineage in South China*, Stanford, Stanford University Press, 2007 et *Id.*, « La solution lignagère. La révolution rituelle du XVI^e siècle et l'État impérial chinois », *Annales HSS*, 61-6, 2006, p. 1291-1316, l'organisation en lignage est en elle-même une marque d'intégration à l'État impérial et au statut d'élite.

15 - Dans d'autres parties de la Chine, les élites taoïstes font partie d'un second système de lignage, appelé Quanzhen, ce qui conditionne des modes d'organisation bureaucratique différents. Des taoïstes affiliés au Quanzhen sont bien présents au Jiangnan avant 1900, mais ils n'y sont pas, sauf exception, en position dominante.

remontent pour la plupart aux dignitaires nommés par l'État qui avaient repris en main les temples centraux au début des Ming (1368-1644) ; à cette époque, une alliance de la cour impériale et de l'entourage des Maîtres Célestes (fonction héréditaire transmise au sein de la famille Zhang depuis au moins le VIII^e siècle, chargée par l'empereur d'ordonner les prêtres taoïstes et de décerner des titres aux divinités¹⁶) avait permis d'installer dans tous les principaux temples taoïstes de Chine des dirigeants issus des grandes familles du Longhushan (la Montagne du Dragon et du Tigre, province du Jiangxi, siège des Maîtres Célestes). Les élites taoïstes ont donc une histoire et une culture communes qui transcendent une identité purement locale ; elles partagent aussi dans une large mesure une liturgie commune (même si les traditions musicales locales divergent en chaque lieu), dite aussi Qingwei Lingbao, qui les distingue des traditions rituelles plus locales.

Une telle organisation en lignage marquait bien l'intégration de ces taoïstes à l'État, et leur statut d'élite. Au demeurant, ils avaient un mode de vie d'élite, et c'est eux que l'on voit, dans les recueils des lettrés de l'époque, gratifiés de biographies et évoqués lors d'échanges poétiques. Ces taoïstes écrivaient leurs propres recueils de poésie, des traités médicaux, des œuvres d'exégèse et avaient le loisir de pratiquer des formes de culture de soi (méditation, alchimie intérieure), ce qui constitue autant de signes de leur appartenance aux élites urbaines. Ils font donc partie prenante des élites locales au même titre que les élites bouddhiques, la gentry et les riches marchands ; à ce titre, ils sont relativement épargnés par le discours anticlérical.

Le quatrième et dernier critère de définition des élites taoïstes qui nous intéresse particulièrement ici est qu'elles contrôlaient quelques grands temples urbains occupant le sommet des hiérarchies locales des cultes, qu'on peut appeler « temples centraux » tant du fait de leur situation physique au cœur des grandes villes que parce qu'ils constituaient le centre de divers réseaux de formation, d'organisation des festivals et de circulation économique. John Lagerwey a noté que la notion émique de « grand temple » (*damiao*), très répandue dans le Sud-Ouest de la Chine, recouvre très largement celle, étique, de « temple central », et que ces grands temples pouvaient être contrôlés suivant les lieux par les bouddhistes, les taoïstes ou encore la gentry. Mon propos ici est de noter le rôle prééminent (quoique non exclusif) des taoïstes dans les temples centraux dans le contexte spécifique du Jiangnan (pour des raisons historiques largement liées à l'intégration de cette région dans l'empire à une époque particulièrement marquée par une alliance entre le taoïsme et l'État impérial) et d'étudier ce type particulier de temple central.

Le nombre de ces temples centraux varie évidemment suivant les critères précis que l'on retient pour les définir : les plus grandes villes pouvaient en compter deux, exceptionnellement trois ; la plupart en avaient un, des villes plus modestes n'en avaient aucun. Ces grands temples centraux, de même que les plus grands monastères bouddhiques, étaient contrôlés par les lignages des élites cléricales.

16 - Vincent GOOSSAERT, « Bureaucratic charisma: The Zhang Heavenly Master institution and court Taoists in late-Qing China », *Asia Major*, 17-2, 2004, p. 121-159.

Avec l'accroissement de leur personnel au cours des siècles, ces temples avaient adopté une organisation en lignage divisé en différentes branches, *fang* 房 (chaque branche se réclamant d'un des disciples du fondateur). Ainsi le grand temple du dieu de la ville de Hangzhou, dont l'immense structure dominait physiquement autant que symboliquement la ville sur la colline de Wushan, était divisé au XVIII^e siècle entre 19 de ces branches. Les différentes branches se partageaient, suivant des arrangements contractuels validés par les fonctionnaires locaux, les droits d'exercer dans les différentes salles du temple et de le diriger par rotation¹⁷.

Bien qu'ils partagent beaucoup de caractéristiques communes, on peut distinguer plusieurs types parmi ces temples centraux. Certains ont une longue histoire et héritent d'un statut très ancien de temple officiel. En effet, dès la dynastie des Tang (618-907), l'État mit en place un réseau de temples taoïstes officiels (ainsi qu'un système parallèle pour les bouddhistes), à raison d'un par district et préfecture, où se tenaient des rituels pour la perpétuation de l'État et l'empereur. Le même système fut à nouveau appliqué sous les dynasties suivantes, à l'exception de la dernière, les Qing. Ces temples officiels furent nommés Kaiyuanguan (monastère de l'Ère Kaiyuan) sous les Tang, Tianqingguan (monastère de la Célébration Céleste, dans les années 1008-1022) puis Shenziaogong (palais de l'Empyrée, en 1117-1118) sous les Song¹⁸, et enfin renommés Xuanmiaoguan (monastère de la Merveille Mystérieuse, en 1295) par la dynastie des Yuan (1260-1368); souvent, s'il n'avait pas été détruit entre-temps, le même temple conservait ce statut en changeant simplement de nom. Le premier empereur des Ming, Hongwu, qui régna de 1368 à 1398, reprit l'idée à son compte et, s'il n'opéra pas un nouveau changement de nom, la poussa plus loin encore en forçant les autres temples à s'intégrer physiquement (en y déménageant leur clergé et leurs biens) au temple officiel, même si cette concentration ne dura que quelques décennies. Ces réseaux de temples taoïstes officiels étaient souvent liés (en particulier sous les Song) avec la mise en place d'une nouvelle liturgie taoïste intimement liée à la légitimité de la dynastie.

Mais, au-delà des changements de nom et de liturgie, les lieux de pouvoir demeurent souvent très stables sur la longue durée. Dans certaines villes, au tournant du XX^e siècle, on trouve ainsi un Xuanmiaoguan, situé au plein cœur du district commercial et en lien étroit avec les bureaux de l'administration impériale, qui constitue le centre taoïste de la ville depuis plus de mille ans, ayant accumulé prestige, biens matériels (certains couvrent des surfaces immenses, avec des dizaines de salles de culte subsidiaires, des boutiques et restaurants, des jardins et autres

17 - LU Song et ZHU Langzhai, *Wushan Chenghuangmiao zhi*, in *Zhongguo daoguan zhi congkan*, Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, [1789] 2000, vol. 19, 5.1a-4b; le cas du Xuanmiaoguan de Suzhou était similaire.

18 - CHAO Shin-yi, « Huizong and the divine empyrean palace temple network », in P. B. EBREY et M. BICKFORD (dir.), *Emperor Huizong and late Northern Song China: The politics of culture and the culture of politics*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2006, p. 324-358; Kristofer SCHIPPER, « Note sur l'histoire du Dongyue miao de Pékin », in J.-P. DIÉNY (dir.), *Hommage à Kwong Hing Foon. Études d'histoire culturelle de la Chine*, Paris, Collège de France, 1995, p. 255-269.

espaces publics), et des liens privilégiés avec les élites culturelles et économiques de la ville qui s'y rassemblent¹⁹ et qui contribuent financièrement quand des travaux de restauration s'imposent. C'est le cas par exemple à Suzhou, grande ville de culture, où le Xuanmiaoguan fut au centre de la vie religieuse, économique et culturelle de la cité jusqu'en 1949²⁰.

Par ailleurs, sous les Ming, une organisation religieuse s'appuyant sur le panthéon bureaucratique taoïste prend une importance dominante dans de nombreuses régions (et notamment le Jiangnan), avec dans chaque district un temple du dieu de la ville (Chenghuang 城隍), sous les ordres de l'Empereur du Pic de l'Est (Dongyue dadi 東嶽大帝, titre officiel du dieu du mont Taishan, lui-même centre d'un pèlerinage de proportions immenses) et du dieu du Ciel, sous son titre taoïste d'Empereur de Jade (Yuhuang 玉皇). Les dieux de la ville ont aussi un statut dans le culte officiel de l'État – un temple devait lui être consacré et entretenu sous la responsabilité du fonctionnaire local en chaque ville où siégeait un fonctionnaire –, mais dans la très grande majorité des cas, ce sont des taoïstes qui les géraient, de même que les temples du Pic de l'Est et de l'Empereur de Jade. Au demeurant, le culte de l'Empereur du Pic de l'Est fut originellement associé au réseau de temples taoïstes officiels dès l'époque des Song²¹, et il y reste à l'époque moderne l'un des cultes les plus importants²².

Ainsi, les noms diffèrent (Xuanmiaoguan, temple du dieu de la ville, temples au dieu se trouvant à la tête du panthéon local, etc.) mais le rôle de ces temples centraux reste semblable. Ce sont des lieux de contact avec les autres élites de la société chinoise (administration impériale, élites économiques et culturelles) et avec les centres taoïstes ailleurs en Chine. Par ailleurs, localement, les temples centraux servent aussi de lieu où se retrouvent et se coordonnent un grand nombre d'associations locales composées de laïcs, qui organisent des rituels et pratiquent la charité (beaucoup de ces temples centraux gèrent des cliniques gratuites)²³. Dans les villes, les temples gérés par les taoïstes étaient en moins grand nombre que ceux gérés par les bouddhistes; néanmoins, du fait de ce système hiérarchique, les taoïstes se trouvaient au cœur du système religieux.

19 - Les grandes guildes commerciales notamment apparaissent systématiquement comme fortement liées aux grands temples centraux, au point d'en venir à les contrôler totalement comme au temple du dieu de la ville de Shanghai depuis la fin du XIX^e siècle.

20 - WU Renshu, « Ming Qing Jiangnan Dongyue shen xinyang yu chengshi qunzhong de jiti kangyi – yi Suzhou minbian wei taolun zhongxin », in Li Hsiao-t'i (dir.), *Zhongguo de chengshi shenghuo*, Taipei, Lianjing, 2005, p. 149-206; XU Yinong, *The Chinese city in space and time: The development of urban form in Suzhou*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000, p. 183-199.

21 - K. SCHIPPER, « Note sur l'histoire du Dongyue miao... », art. cit.

22 - Notons que les temples du dieu de la ville et du Pic de l'Est sont extrêmement nombreux au Jiangnan, et beaucoup d'entre eux ne sont pas des temples centraux.

23 - Ainsi, le grand temple du Pic de l'Est à Pékin fédérait une centaine d'associations différentes : Susan NAQUIN, *Peking: Temples and city life, 1400-1900*, Berkeley, University of California Press, 2000; Kristofer SCHIPPER, « Structures liturgiques et société civile à Pékin » (1997), *La religion de la Chine...*, op. cit., p. 355-382.

La bureaucratie taoïste

Examinons maintenant les fonctions étatiques de ces temples centraux et des élites taoïstes qui les contrôlaient, en commençant par l'organisation hiérarchique nommant les vivants et les morts à des fonctions au sein d'un vaste ensemble bureaucratique unissant trois sous-ensembles : la bureaucratie divine, la bureaucratie impériale et la bureaucratie taoïste.

La bureaucratie divine

La nature bureaucratique du panthéon taoïste est bien connue et a fait l'objet de très nombreuses analyses scientifiques. Ce n'est pas le lieu ici de détailler la nature de cette bureaucratie ; rappelons-en très brièvement les principaux éléments : le rituel taoïste est de nature bureaucratique, puisque le prêtre, ordonné et agissant du fait de l'autorité que lui confère son titre, s'adresse par écrit, suivant des formulaires très précis, aux divinités du panthéon. Celui-ci est également organisé sur un modèle bureaucratique où des postes sont remplis par des instances, soit pures (stellaires) dans la partie supérieure (dite *xiantian*) du panthéon, soit pour la partie inférieure (dite *houtian*) par des humains défunts qui du fait de leurs mérites sont promus, pour un temps fixé, à tel ou tel poste. Les taoïstes s'adressent non à l'individu qui occupe le poste, mais à sa fonction.

À l'époque qui nous intéresse, la colonne vertébrale de cette bureaucratie est constituée, en partant du bas de la hiérarchie, par les dieux du sol, *shegong* 社公, sous l'autorité pour chaque district (de l'administration impériale) du dieu de la ville, lui-même sous l'autorité de l'Empereur du Pic de l'Est et de l'Empereur de Jade. Il est bien connu que cette structure est parallèle à celle de la bureaucratie impériale, qui reconnaît des communautés locales dotées d'une assez large autonomie (et solidairement responsables pour la sécurité et les impôts), sous l'autorité d'un magistrat de district, lui-même répondant à l'empereur ; l'identité à chaque niveau (dieu du sol-chef de la communauté locale ; magistrat-dieu de la ville ; empereur-Empereur de Jade) est très forte et explicite. Cette chaîne d'autorité est très clairement exprimée dans la liturgie taoïste, mais elle fait également partie de la structure des cultes locaux et des représentations populaires. Les récits anecdotiques écrits par les lettrés (*biji*) ainsi que l'opéra et la littérature dévotionnelle recèlent des milliers d'histoires édifiantes où l'opération de la justice divine (rétribution des bonnes et mauvaises actions ; âmes de défunts portant plainte contre des vivants ou cherchant à exercer vengeance et réciproquement) met en scène cette structure bureaucratique ; on voit dans ces récits ces différentes divinités échanger mémoires et ordres.

La nature bureaucratique du panthéon chinois est un thème classique : une anthropologie fonctionnaliste a voulu calquer la structure du panthéon sur celle de la société²⁴, analyse qui a été battue en brèche par des travaux mettant en exergue

24 - Arthur P. WOLF, « Gods, ghosts, and ancestors », in A. P. WOLF (dir.), *Religion and ritual in Chinese society*, Stanford, Stanford University Press, 1974, p. 131-182.

les multiples divinités non bureaucratiques et les situations où l'ordre bureaucratique s'écroule²⁵. Mon propos n'est pas de reprendre ces débats mais plutôt de me focaliser sur la dimension territoriale du panthéon, où le paradigme bureaucratique est dominant. De plus, les analyses comparant les bureaucraties impériale et céleste tendent à négliger un troisième aspect de cet ensemble : la bureaucratie taoïste²⁶, qui part des communautés de culte à la base, dépendant des temples centraux et de leurs élites taoïstes, elles-mêmes sous l'autorité du Maître Céleste. Ce troisième aspect de la même bureaucratie (car les bureaucraties céleste, impériale et taoïste ne sont jamais pensées comme indépendantes) est bien composé de vivants, comme l'administration impériale, mais elle gère également les défunts, comme la bureaucratie céleste. Recentrer la réflexion sur l'action des taoïstes permet de montrer que la bureaucratie céleste est bien plus qu'une métaphore.

Ce qui m'intéresse donc n'est pas la structure de représentation à l'œuvre dans les récits mettant en scène les échanges de correspondance administrative entre dieux de la ville et autres fonctionnaires célestes, mais la réalité de l'organisation sociale qu'ils expriment, non pas métaphoriquement mais bien concrètement. En effet, les récits anecdotiques tendent, généralement pour de simples raisons d'efficacité narrative (et sans doute parfois aussi pour des raisons d'orientation religieuse de la part des auteurs), à cacher les acteurs humains. En d'autres termes, quand un récit nous raconte comment le dieu de la ville écrit un rapport à son supérieur l'Empereur du Pic de l'Est, il faut comprendre qu'un taoïste, travaillant dans le temple du dieu de la ville, écrit un rapport envoyé à l'Empereur du Pic de l'Est mais aussi, dans certains cas, à ses collègues travaillant dans le temple de l'Empereur du Pic de l'Est. Aussi, je m'intéresse ici à la circulation « réelle » (sans nier la réalité des échanges entre humains et divinités) des textes, ainsi que des personnes et des ressources matérielles au travers d'une structure bureaucratique taoïste qui pour avoir une forte puissance symbolique n'en est pas moins également une réalité sociale.

Le va-et-vient entre le symbolique et le social est à la fois délicat et crucial ici, non seulement parce que nous avons à faire à des rituels (canonisation, taxation, justice) d'une grande richesse réflexive, mais aussi parce que, dans une large mesure, la liturgie en a largement disparu. En effet, les textes liturgiques des temples centraux ont été dans une très large mesure détruits au XX^e siècle, et pour nombre de rituels dont nous parlons ici, nous disposons de descriptions, mais plus des textes liturgiques. Contrairement à des rituels communautaires en milieu rural que nous pouvons étudier aujourd'hui en confrontant les textes liturgiques à la pratique rituelle dans son contexte social, nous en sommes réduits à des reconstitutions qui, de force, accentuent certains aspects du sens des rituels au détriment d'autres.

25 - Meir SHAHAR et Robert P. WELLER (dir.), *Unruly gods: Divinity and society in China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1996.

26 - Par bureaucratie taoïste, je n'entends pas ici l'administration taoïste nommée par la bureaucratie impériale et présentée plus haut, mais les structures mises en place par les taoïstes eux-mêmes (même si elles se recoupent dans une assez large mesure).

Revenons-en à la dimension territoriale de la vie religieuse au Jiangnan moderne. Une traduction sociale immédiate de la bureaucratie divine dans les grandes villes du Jiangnan est la nécessité pour les divinités de se rendre en audience auprès de leurs supérieurs en diverses occasions. Notamment, les dieux du sol des divers quartiers devaient se rendre auprès du dieu de la ville puis le suivre lorsque celui-ci se rendait en procession, trois fois l'an, sur un autel en plein air situé hors de la ville, où il présidait à un sacrifice destiné à apaiser les âmes souffrantes des victimes de malemort²⁷. De même, à Hangzhou, quand on fêtait l'anniversaire d'un dieu du sol, avant de faire le tour de son propre territoire, sa statue devait d'abord se rendre en audience auprès de l'Empereur de Jade, dans un temple tenu par les taoïstes²⁸. Ces rites d'audience étaient organisés en imitation des rituels dans les bureaux (*yamen*) des fonctionnaires de l'empire, et faisaient l'objet de mises en scène très élaborées. Dans les temples du Pic de l'Est, qui devaient régulièrement recevoir en audience toutes les divinités locales, ce rituel, appelé « Audience et jugement » (*chaoshen* 朝審), prenait des proportions considérables²⁹.

Le Maître Céleste

Au niveau local, la bureaucratie céleste s'articule donc concrètement avec la bureaucratie taoïste puisque les communautés locales se rendent régulièrement en audience dans les temples centraux tenus par les élites taoïstes. Mais, dans le Jiangnan de la fin de l'époque impériale, l'organisation effective de la bureaucratie taoïste remonte encore au-delà en faisant appel au Maître Céleste. Équivalent en ce monde de l'Empereur de Jade et de l'Empereur du Pic de l'Est, il est le centre de cette organisation, la source des procédures bureaucratiques et de leur autorité. Ce qui ne signifie pas du tout que rien ne fonctionne sans lui, loin de là : dans la majeure partie de la Chine moderne, la bureaucratie taoïste fonctionne sans contact effectif avec le Maître Céleste. Cependant, le cas du Jiangnan, où ce contact est régulier et intense, permet de voir à l'œuvre la bureaucratie taoïste déployée dans sa plus grande extension.

Depuis au moins le VIII^e siècle, les Maîtres Célestes résident au Longhushan, où l'on trouve un grand nombre de temples ainsi que la cour du Maître Céleste

27 - Cette procession (*sansunhui*) était observée dans toutes les villes de Chine. Le fait que les dieux du sol de chaque quartier y participaient est bien documenté pour diverses villes du Jiangnan, notamment Suzhou : Vincent GOOSSAERT, « Managing Chinese religious pluralism in the nineteenth-century city gods temples », in T. KLEIN, C. MEYER et J. GENTZ (dir.), *Chinese religions in the age of globalization, 1800 to the present*, Boston, Brill, à paraître.

28 - « Wulin saihui », *Shenbao*, GX21/6/15.

29 - WU Renshu, « Ming Qing Jiangnan Dongyue... », art. cit., p. 166-171. Par exemple, pour Shanghai, « Yueshen shengzuo », *Shenbao*, GX21/7/27 et « Rengui liangde », *Shenbao*, GX4/7/2. Pour le *chaoshen* à Hangzhou, voir ci-dessous. Sur les temples de l'Empereur du Pic de l'Est comme le sommet de la hiérarchie des systèmes rituels dans les villes du Jiangnan, voir aussi Richard VON GLAHN, « The sociology of local religion in the Lake Tai basin », in J. LAGERWEY (dir.), *Religion and Chinese Society*, Hong Kong/Paris, Chinese University Press/EFEQ, 2004, p. 773-815.

(Zhenrenfu 真人府, terme qui désigne à la fois sa résidence officielle et les bureaux de l'administration qu'il dirige). Les Maîtres Célestes se succèdent au sein de la famille Zhang (réputée descendre en ligne directe de Zhang Daoling, fondateur de la Voie du Maître Céleste au II^e siècle), généralement de père en fils. Ils reçoivent depuis le XI^e siècle de l'empereur leur titre de Maître Céleste (titre officiellement changé en Zhengyi zhenren, Homme Véritable de l'Un Orthodoxe depuis 1368, mais le titre de Maître Céleste reste en usage en contexte non officiel) et sont chargés de garantir l'orthodoxie taoïste en surveillant le clergé et en fournissant à l'État et au Palais des services rituels. Le fonctionnement de la cour du Maître Céleste et des divers temples alentours est assuré par un ensemble de prêtres taoïstes recevant un titre officiel (mais pas de salaire) de la part de l'État, qui assistent le Maître Céleste dans son travail administratif et rituel. Ces prêtres sont nommés *faguan* 法官, « fonctionnaires du rituel » ; parmi eux, certains sont sélectionnés pour aller servir de prêtre au service personnel de l'empereur à Pékin³⁰. Ces *faguan* viennent tous des grandes familles taoïstes, dont certaines sont fixées de manière permanente autour du Longhushan, et d'autres sont attachées à des temples centraux ailleurs en Chine, avec lesquels les Maîtres Célestes entretiennent des rapports étroits et durables, non seulement dans le cadre de l'administration taoïste, mais aussi au travers d'alliances matrimoniales. Les *faguan*, qui apparaissent fréquemment dans les récits anecdotiques de l'époque Qing, figurent clairement comme les personnages les plus prestigieux du taoïsme institutionnel.

Ainsi, les puissants lignages taoïstes contrôlant des temples centraux envoient souvent un jeune taoïste par génération au Longhushan travailler dans l'administration du Maître Céleste. Les grandes familles qui fournissent les *faguan* semblent fortement concentrées dans la région du Jiangnan. Parmi les temples dont les familles taoïstes ont fourni au moins un *faguan* au cours des XVIII^e et XIX^e siècle, j'ai pu identifier les temples suivants (tous étant des temples centraux bien connus) : le Xuanmiaoguan de Suzhou³¹ ; le temple du dieu de la ville de Hangzhou³² ; le temple du dieu de la ville de Kunshan³³ ; le temple du dieu de la ville de Shanghai³⁴ et le Bitianguan de Yangzhou³⁵.

Dans les processus bureaucratiques qui nous intéressent, l'administration du Maître Céleste intervient à plusieurs niveaux. Le Maître Céleste joue d'abord un rôle très important d'exorciste. Dans les cas de possession et de conflit entre humains

30 - V. GOSSAERT, *Taoists of Peking...*, *op. cit.*, p. 199-207.

31 - GU Yuan, *Suzhou Xuanmiaoguan zhi*, in *Zangwai daoshu*, Chengdu, Bashu shushe, [1832] 1992-1994, vol. 20, 5.1a-5b.

32 - LU Song et ZHU Langzhai, *Wushan Chenghuangmiao zhi...*, *op. cit.*, 5.4b-15b.

33 - PAN Daogen, *Kunshan xian Chenghuangmiao xuzhi*, in *Zhongguo daoguan zhi congkan xubian*, Yangzhou, Guangling shushe, 2004, vol. 14, p. 28-38.

34 - CHEN Yaoting, « Shanghai dao jiao shi », in RUAN Renze et GAO Zhenrong (dir.), *Shanghai zongjiao shi*, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1992, p. 353-438, ici p. 399.

35 - LI Dou (fl. 1764-1795), *Yangzhou huafanglu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1997, 1:25. Sur les rapports entre les Maîtres Célestes et les temples du dieu de la ville, voir Vincent GOSSAERT, « Qingdai Jiangnan diqu de Chenghuangmiao, Zhang Tianshi ji dao jiao guanliao tixi », *Qingshi yanjiu*, 1, 2010, p. 1-11.

et défunts qui n'ont pu être résolus localement dans les temples du Dieu de la ville ou autres, et par les taoïstes locaux, il est fait appel au Maître Céleste. De plus, le Maître Céleste se trouve à la tête d'un système d'ordination pour les prêtres taoïstes mais aussi pour les laïcs, et certaines grandes familles taoïstes gérant les temples centraux disposent d'un privilège d'ordonner en son nom. Le manuel d'ordination des Maîtres Célestes, le *Tiantan yuge*, « Règles de jade de l'estrade céleste », se retrouve en effet dans les collections de divers temples centraux. Mais le plus intéressant pour notre argument est que le Maître Céleste s'occupe aussi des canonisations, c'est-à-dire de gérer les promotions dans la bureaucratie céleste, parallèlement (et parfois en coopération) avec l'État impérial qui lui aussi accorde des titres aux divinités.

Canonisations

Le Maître Céleste est réputé nommer tous les dieux de la ville (qui, rappelons-le, sont des fonctions occupées pour un temps limité par des défunts, généralement des personnes ayant été des fonctionnaires de leur vivant, soumis à un système de promotion), mais confère aussi des titres à toutes sortes de divinités locales³⁶. Un récit du début du XIX^e siècle, concernant les divinités de Hangzhou, relate comment une communauté de temple rémunéra le Maître Céleste pour obtenir un titre pour sa divinité afin que celle-ci ait une place dans la hiérarchie des dieux locaux et puisse donc participer au système local d'alliance entre les divinités (et donc entre les communautés constituées autour de ces divinités):

Les gens de Hangzhou vénèrent tout particulièrement les dieux et les démons. Dans chacun de leurs temples, le dieu doit être connu par son nom propre, mais aussi honoré par un titre officiel. La personne responsable du temple, qui se trouve toujours être un meneur du quartier, est surnommée miaogui. En 1829, j'habitais la rue Shiwukui [à Hangzhou], chez ma belle-famille. Dans cette rue se trouve le temple du général Shi, qui était [de son vivant] lieutenant de l'armée du Palais et tua [le célèbre traître] Qin Kui [1090-1155]. Ce temple était très florissant et donc assez riche. Mais, lors des festivals (saihui), il était très gêné par le rang humble [général] de son dieu. Aussi le miaogui envoya-t-il quelqu'un avec un présent de 300 taels d'argent à la Cour du Maître Céleste Zhang dans le Jiangxi pour demander l'obtention d'un titre de Comte (bo). Cette demande fut accordée, et l'on organisa [pour fêter cette canonisation] une grande procession, avec des plateformes de théâtre portables (taige) pour laquelle on dépensa plus de mille taels³⁷.

36 - WANG Jianchuan, « Zhang tianshi zhi yanjiu: Yi Longhushan yixi wei kaocha zhongxin », thèse de doctorat, Guoli Zhongzheng daxue, 2003 ; V. GOOSSAERT, « Bureaucratic charisma... », art. cit., p. 139-141. Pour un exemple d'édit de canonisation (daté de 1790) d'un dieu de la ville d'un bourg près de Yangzhou, et promulgué par le Maître Céleste, voir DONG Chun, *Gantang xiaozhi*, in *Zhongguo difangzhi jicheng, Xiangzhen zhi zhuanji*, vol. 16, Nanjing/Shanghai/Chengdu, Jiangsu guji chubanshe/Shanghai shudian/BaShu shushe, [1855] 1992, 4.5a-b.

37 - CHEN Qiyuan (1811-1881), *Yongxian zhai biji*, Beijing, Zhonghua shuju, 1989, « Miaogui manshen », p. 178-179.

La procédure rituelle de ces canonisations est mal connue. En effet, après la destruction de la cour du Maître Céleste par les armées communistes en 1927, le 63^e Maître Céleste Zhang Enpu 張恩溥 (1904-1969) s'installa à Shanghai puis, en 1949, à Taiwan, n'emportant avec lui qu'une fraction de sa bibliothèque; il ne subsiste donc que des fragments épars de la liturgie en usage au XIX^e siècle au Longhushan. De plus, si les brèves mentions de divinités locales canonisées par le Maître Céleste sont relativement nombreuses dans les sources locales du Jiangnan des XVIII^e et XIX^e siècles³⁸, les textes originaux complets sont plus rares³⁹. Parmi ces derniers, on peut citer ici un édit de canonisation datant de 1804, accordé à un dieu local de la région de Suzhou :

Édit de canonisation du Prince du Charisme Puissant émis par la Cour du Maître Céleste. Nous recevons respectueusement un ordre impérial [émis par l'Empereur de Jade] calligraphié à l'or au nom du Ministère de la Capitale mystérieuse, disant : « Les divinités en charge des territoires qui assurent la paix dans la communauté [soumise à leur juridiction] et y dispensent aux vivants leurs bénédictions, méritent d'être promues par notre édit impérial. Ainsi, [le dieu] du temple Jinshen sis près de la digue 'Yi' de la partie Ouest du 25^e arrondissement du canton de Fanyu, district de Wujiang, préfecture de Suzhou, est une divinité orthodoxe en charge d'un territoire, qui protège tous ceux soumis à sa juridiction et aide tous les habitants. Il a acquis de nombreux mérites et doit donc être honoré. Aussi, nous canonisons cette divinité au rang de Prince du Charisme Puissant protégeant l'empire et bienfaiteur des populations, et lui accordons gracieusement le présent édit, qui l'élève d'un rang parmi les divinités reconnues. » [...] Édit reçu pour promulgation par Zhang Yu, 59^e Maître Céleste, la neuvième année de l'ère Jiaqing (1804)⁴⁰.

La liturgie de cette canonisation consiste donc en une requête soumise par le Maître Céleste à l'Empereur de Jade, qui reçoit en réponse un édit impérial (similaire en tout point à ceux émis par l'empereur vivant), le Maître Céleste étant chargé de son application.

Les récits dont nous disposons évoquent des relations directes entre les communautés locales et le Maître Céleste, et de telles relations existaient certainement. On ne peut cependant que constater la forte corrélation entre la présence de grands temples centraux envoyant des *faguan* au Longhushan et le nombre de divinités recevant une canonisation du Maître Céleste : dans les deux cas, la très grande majorité des mentions concernent le Jiangnan. Aussi, même si les sources sont fort peu disertes à ce sujet, il faut supposer un rôle d'intermédiaire des élites taoïstes

38 - HAMASHIMA Atsutoshi, *Sōkan shinkō : kinsei Kōnan nōson shakai to minkan shinkō*, Tōkyō, Kenbun Shuppan, 2001, p. 231-232, 320-322 ; V. GOSSAERT, « Bureaucratic charisma... », art. cit., p. 139-141.

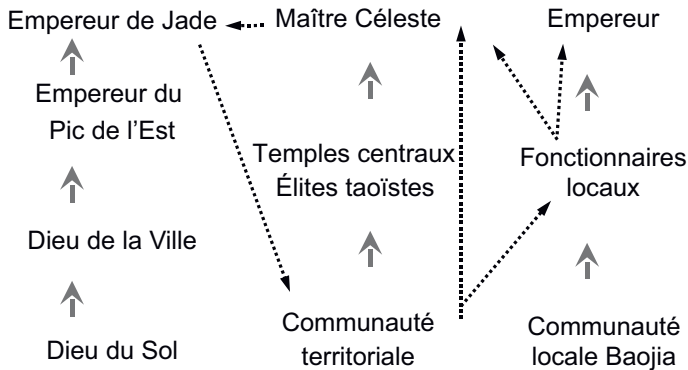
39 - Un certificat de canonisation peint datant de 1641 constitue une source particulièrement remarquable : Stephen LITTLE (dir.), *Taoism and the arts of China*, Chicago, The Art Institute of Chicago/University of California Press, 2000, cat. 82.

40 - QIAN Chi, *Huangxizhi*, in *Zhongguo difangzhi jicheng, Xiangzhen zhi zhuanji*, vol. 11, Nanjing/Shanghai/Chengdu, Jiangsu guji chubanshe/Shanghai shudian/BaShu shushe, [1831] 1992, 8.9a-b.

locales dans ces transactions. Au demeurant, le Maître Céleste visite assez fréquemment le Jiangnan au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, ce qui lui permet d'être en contact avec les représentants des communautés de culte souhaitant une canonisation⁴¹.

Outre la canonisation proprement dite, les Maîtres Célestes sont également actifs dans la reconnaissance et la promotion des cultes locaux en « offrant » aux temples (probablement en échanges de « cadeaux ») diverses marques d'honneur telles que des inscriptions sur bois ou sur pierre⁴². Il agit ainsi de façon totalement semblable à l'empereur qui, lui aussi, préside son propre processus de canonisation (géré par le ministère des Rites) et offre également des inscriptions dans les temples qu'il visite ou qui lui sont recommandés par les gouverneurs provinciaux. En bref, nous pouvons retracer les flux des documents générés au sein de la triple bureaucratie dans le schéma suivant, qui montre tant des circulations verticales depuis les communautés territoriales de base jusqu'aux autorités ultimes, que des circulations horizontales entre les trois composantes de la bureaucratie, ce qui combine donc des cas d'autorité hiérarchique avec des cas de négociation d'égal à égal (voir figure 1).

Figure 1. Canonisation



Taxation

Deux attributs parmi les plus essentiels de toute organisation bureaucratique d'une société sont le recensement et la taxation des populations. Dans le contexte taoïste, ces opérations se déroulent à divers niveaux. Au sein de chaque communauté territoriale de base, les habitants devaient payer un impôt (souvent appelé « argent payé par les travailleurs recensés pour la corvée », *dingkouqian*) en vue de l'entretien du temple communautaire et l'organisation de ses fêtes. Si les temples ne tenaient

41 - HAMASHIMA Atsutoshi, *Sōkan shinkō...*, *op. cit.*, p. 231-232 note que plusieurs canonisations eurent lieu pendant une tournée du Maître Céleste dans la préfecture de Songjiang (actuel Shanghai) au début des Qing.

42 - PAN Daogen, *Kunshan xian Chenghuangmiao xuzhi...*, *op. cit.*, p. 78-79.

pas d'état civil, les divinités étaient réputées le faire puisque chaque décès devait être annoncé au dieu du sol et/ou au dieu de la ville (un rituel copiant les procédures d'enregistrement administratives et qui est toujours en vigueur dans les temples territoriaux encore en activité)⁴³. Les taoïstes des temples centraux étaient d'ailleurs occupés à émettre des documents administratifs (à valeur rituelle) pour les vivants et les morts : certificats d'enregistrement, passeports pour les morts, au nom du dieu de la ville, de l'Empereur du Pic de l'Est et/ou du Maître Céleste, et dans certains cas authentifiés par le sceau de ce dernier.

Mais ce qui m'intéresse plus particulièrement ici est une forme de taxation qui met en œuvre l'ensemble de la structure administrative, connue sous le nom de « paiement de l'impôt céleste », *jie tianxiang* 解天餉, ou *jie qianliang* 解錢糧, ou encore *jie huangqian* 解皇錢, qui consiste à brûler pour l'envoyer aux divinités de la monnaie d'offrande (du papier couvert d'une fine feuille de métal). Il s'agit donc ici de monnaie symbolique (même si cette dernière devait être achetée) et non d'argent réel, mais il convient d'insister sur le vocabulaire et les conceptions communes entre ces deux types de monnaie, notamment en termes d'usage rituel pour créer du lien social⁴⁴ ; les termes d'« impôt » (*xiang, liang*), au sens de contributions monétaires levées sur l'ensemble des populations, sont également communs aux deux monnaies.

La pratique de l'« impôt céleste » semble apparaître vers le tournant du XVII^e siècle et est attestée de façon généralisée entre le XVIII^e et le début du XX^e siècle dans une région bien délimitée allant de Shanghai au sud jusqu'au fleuve Jaune au nord. Elle est documentée par un nombre important d'anecdotes et de poèmes, ainsi que de mentions dans les monographies locales. Encore vivace à l'époque républicaine, elle décline par la suite et ne semble, en l'état actuel des connaissances, perdurer aujourd'hui que dans certains temples taoïstes à l'occasion de l'anniversaire de l'Empereur de Jade. En dépit de nombreuses variations locales, la collecte de l'impôt céleste semble avoir été pratiquée de façon cohérente dans toute cette zone. Parmi les descriptions d'ensemble, notons cette dénonciation promulguée par Yuqian (1793-1841), célèbre gouverneur de la province du Jiangsu qui tenta, entre autres mesures de réformes des mœurs, de s'opposer à ce qu'il percevait comme les excès des fêtes religieuses du Jiangnan :

Les mœurs des habitants de la région de Suzhou les portent à consacrer de préférence leurs ressources à embellir les temples et à entretenir les clergés bouddhique et taoïste. Ils ont en particulier diverses pratiques qu'ils nomment « payer l'impôt céleste », « le prix de gros »⁴⁵, « racheter ses péchés » et « se donner soi-même en offrande ». Se poussant les uns les autres à s'engager toujours davantage dans ces pratiques erronées, ils mettent en place des stations

43 - Observation de terrain par Fang Ling, Hangzhou, 2008.

44 - Richard VON GLAHN, *The sinister way: The divine and the demonic in Chinese religious culture*, Berkeley, University of California Press, 2004, chap. 7.

45 - *Dadunjin*, je n'ai pu déterminer le sens précis de cette expression qui se réfère manifestement, comme les autres pratiques de cette liste, à une transaction monétaire contractuelle conditionnant le salut individuel.

de collecte de l'impôt, font la tournée de collecte à coups de gong, et, à la porte de chaque temple, collent une affiche, authentifiée par l'apposition d'un sceau en bois, sur laquelle se trouvait le texte d'une proclamation au nom de tel ou tel Prince ou Duc [titre des divinités locales]. Tout cela se fait à l'identique des rites et procédures en usage dans les divers offices de l'administration impériale. Et, lorsque l'impôt céleste a été versé en totalité, [le Ciel] accorde aux payeurs ses bénédictions et écarte d'eux les calamités : des reçus imprimés sur papier jaune [en faisant foi] sont en évidence absolument partout⁴⁶.

Cette description montre bien que cette organisation à vaste échelle s'appuie sur une organisation territoriale dont l'unité de base est la communauté de temple. De fait, dans les documents non officiels de cette époque, les gens indiquaient comme adresse le temple dont ils relevaient. La transaction à laquelle se prêtent ces communautés est la suivante : en l'échange de l'enregistrement – *via* les divinités territoriales – et du paiement de l'impôt céleste, les payeurs bénéficient de la protection de la triple bureaucratie et de ses services. De plus, elle met en place une hiérarchie des temples : la collecte primaire se fait au niveau du temple local, dont le dieu et les leaders vont ensuite en procession payer (brûler) l'impôt céleste dans un temple central, généralement du dieu de la ville ou de l'Empereur du Pic de l'Est.

Plusieurs historiens ont relevé l'importance de cette pratique et l'ont documentée précisément, notamment Hamashima Atsutoshi⁴⁷. Ces historiens ont insisté sur la place de cette pratique dans la réorganisation socio-économique du Jiangnan à l'époque moderne, marquée notamment par l'essor d'une agriculture commerciale (industrie de la soie et autres textiles, notamment) rendant les villages totalement dépendants des firmes situées dans les bourgs. Pour eux, le paiement de l'impôt céleste symbolise l'intégration et la soumission des villages aux bourgs marchands où se trouvent les temples (généralement les temples du dieu de la ville) qui le reçoivent. De fait, beaucoup de descriptions insistent sur le parallèle entre la collecte des impôts dus à l'empereur et de l'impôt céleste, dans la procédure comme dans le calendrier (collecte principale à l'automne, entre les 6^e et 8^e mois lunaires, parfois autre collecte au printemps, au 3^e ou 4^e mois) et les circuits de collecte⁴⁸.

46 - YUQIAN, « Xunsu tiaoyue », cité par WU Renshu, « Ming Qing Jiangnan Dongyue... », art. cit., p. 173.

47 - HAMASHIMA Atsutoshi, *Sōkan shinkō...*, *op. cit.*, p. 205-219 ; voir aussi les travaux des historiens chinois qui ont prolongé la documentation et les analyses d'Hamashima : WU Renshu, « Ming Qing Jiangnan Dongyue... », art. cit. ; RONG Zhen, *Zhongguo gudai minjian xinyang yanjiu: yi sanhuang he Chenghuang wei zhongxin*, Beijing, Zhongguo shangwu chubanshe, 2006, p. 212-227 ; WU Tao, « Qingdai Suzhou diqu de cunmiao yu zhenmiao: cong minjian toushe chengxiang guanxi », *Zhongguo nongshi*, 2, 2004, p. 95-101 ; WANG Jian, « Ming Qing yilai Jiangnan minjian xinyang zhong de miaojie: yi Su, Song wei zhongxin », *Shilin*, 6, 2008, p. 118-134 ; et R. VON GLAHN, « The sociology of local religion... », art. cit., p. 800-801.

48 - Les leaders du temple villageois collectant l'impôt céleste étaient parfois identiques aux collecteurs de l'impôt dû à l'administration impériale, et tous deux étaient versés dans un bureau à proximité, si ce n'est dans le temple du dieu de la ville. L'assimilation du dieu du sol du quartier/village au chef du *baojia* (responsable de la police et de la collecte des impôts) est extrêmement fréquente dans les sources du XIX^e siècle.

Cette analyse marxisante offerte par les historiens japonais et chinois est tout à fait convaincante ; cependant, il ne faut pas perdre de vue la dimension purement religieuse de l'impôt céleste. En premier lieu, sa collecte est l'occasion pour les communautés participantes d'organiser l'une des principales fêtes de l'année, avec procession, théâtre, etc. Elle est parfois liée à l'organisation de grands rituels taoïstes d'offrande, *jiao*, organisés conjointement par les diverses communautés payant l'impôt céleste. Ainsi, à Suzhou, un article datant de 1879 décrit comment toutes les familles ont cotisé pour organiser un *jiao* à l'échelle de la ville, au cours duquel les dieux du sol sont venus « payer l'impôt » au Xuanmiaoguan⁴⁹. Notons en passant que ces alliances de quartiers et villages et leurs processions armées mettent en évidence une autre fonction étatique des communautés locales : la protection militaire de la souveraineté territoriale.

Par ailleurs, s'il est vrai que la plupart des descriptions dont nous disposons mettent en avant la dimension communautaire, où les communautés de quartier et de village collectent parmi l'ensemble de la population l'impôt céleste et le remettent dans le temple central dont ils dépendent, il faut aussi remarquer, que dans certains cas, cela se passe sur une base volontaire. À Shanghai, ville de migrants en plein essor à la fin du XIX^e siècle et où les structures communautaires sont beaucoup plus faibles que dans les campagnes avoisinantes, la pratique de l'impôt céleste s'organise notamment autour du culte des Trois [Frères] Seigneurs Mao 三茅真君 ; plutôt que le fait d'être un résident du territoire du dieu du sol comme dans les campagnes ou les villes plus anciennes, le statut de contribuable découle ici du fait d'être enregistré comme disciple des Trois Seigneurs Mao⁵⁰. Ces divinités, bien connues dans la littérature sinologique pour être à l'origine d'un courant de pratiques d'immortalité autour d'un ensemble de textes révélés au début du IV^e siècle de notre ère, sont surtout, à l'époque moderne, des dieux locaux très importants dans le Jiangnan. Ils ont leur propre réseau de temples et leurs pèlerinages, dont les centres principaux sont le Maoshan 茅山 et le Qionglongshan 穹窿山 (le premier situé au sud-est de Nankin et le second près de Suzhou). Des groupes venant de Shanghai et d'ailleurs s'y rendaient tous les ans pour payer l'impôt céleste. Dans certains cas, des familles vont le payer pour rembourser une dette contractée auprès des divinités, ce qui montre qu'il est question dans cet « impôt » autant de salut individuel que de relations socio-économiques⁵¹.

Enfin, un type encore un peu différent de contexte pour l'impôt céleste est celui d'une communauté de temple qui choisit de s'inscrire dans un cadre taoïste non seulement en invitant régulièrement des taoïstes à venir célébrer un *jiao*, comme cela est très fréquent, mais aussi en allant régulièrement payer l'impôt céleste dans

49 - « Jiaohui leijian », *Shenbao*, GX5/6/29.

50 - « Sanmao hui », *Shenbao*, GX3/2/26 ; « Sanmao shen huishen », *Shenbao*, GX3/3/17 ; « Jiexiang Maoshan », *Shenbao*, GX4/2/6.

51 - « Kanhui zhaoyang », *Shenbao*, GX5/5/5, qui relate le cas d'une communauté de Suzhou s'étant rendu au Qionglongshan pour payer l'impôt céleste, à la suite de quoi les dieux avaient déclaré qu'il manquait une certaine somme ; la famille responsable organisa sa propre procession pour payer la somme manquante.

le temple central de leur district. Par exemple cela était le cas d'un temple de l'actuelle banlieue de Shanghai dont les leaders, à la fin du XIX^e siècle, se rendaient tous les trois ans au Qinciyangdian 欽賜仰殿, un temple dédié principalement à l'Empereur du Pic de l'Est et qui peut être considéré comme le temple central de ce district⁵².

Par ailleurs, que ce soit sur la base d'associations volontaires ou de communautés territoriales, le paiement de l'impôt céleste se fait en se rendant dans des temples consacrés aux divinités du panthéon taoïste : dieu de la ville, Empereur du Pic de l'Est et Empereur de Jade. Dans certains cas, la collecte de l'impôt céleste se fait en plusieurs étapes : par exemple, plusieurs villages rassemblent leur impôt dans leur temple du dieu de la ville, qui lui-même le soumet à un temple hiérarchiquement supérieur : un temple du Pic de l'Est ou de l'Empereur de Jade. La très grande majorité de ces temples recevant l'impôt (par opposition aux temples de village qui sont le plus souvent sans clergé en résidence) sont gérés par des taoïstes. En particulier, les principaux temples centraux de cette région, tels que le Xuanmiaoguan à Suzhou, ou le Qionglongshan près de cette ville, servent de centre ultime de collecte de l'impôt céleste⁵³. Un autre texte précise que les dieux locaux devaient d'abord se rendre au Qionglongshan (où il arrivait, persifle l'auteur anticlérical, que les taoïstes retiennent le dieu enfermé si les sommes versées n'étaient pas suffisantes) où l'on imitait en tout point une audience impériale, puis, le lendemain, ils devaient se présenter devant l'Empereur du Pic de l'Est au Xuanmiaoguan, avant de pouvoir rentrer à leur temple⁵⁴. Le fait d'aller en audience devant l'Empereur de Jade impliquait de passer par l'intermédiaire des taoïstes : en effet, les temples (ou salles à l'intérieur d'un temple) consacrés à l'Empereur de Jade sont relativement peu nombreux et se trouvent généralement dans les temples centraux gérés par les taoïstes. Si, au niveau premier de la collecte au sein des foyers, les taoïstes ne semblent pas jouer de rôle notable, ils semblent cependant en contrôler les étapes ultimes.

L'encadrement par la bureaucratie taoïste invite à explorer la nature théologique de cet impôt, qui n'est pas seulement une « imitation » de l'impôt « réel » versé à l'État impérial, et un symbole de soumission ; il a sa signification propre. Il n'existe malheureusement à ma connaissance aucun document original utilisé dans cette pratique (un appel à collecte ou un reçu, par exemple) qui nous permettrait de préciser son contenu. Les descriptions données par les sources historiques

52 - « Pudong yinghui renao », *Shenbao*, TZ12/3/20. Le Qinciyangdian est aujourd'hui l'un des temples taoïstes les plus actifs de la municipalité de Shanghai, mais la pratique de l'impôt céleste semble y avoir disparu ; pour une étude contemporaine de ce temple, voir DING Changyun, LIU Zhongyu et YE Yougui, *Qinciyangdian yu dongyue xinyang: yige zongjiao renleixue shijiao de kaocha*, Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 2004.

53 - Les taoïstes gérant le Xuanmiaoguan et le Shangzhenguan (le principal temple de Qionglongshan) sont étroitement liés, étant membres du même lignage issu de Shi Daoyuan 施道淵 (?-1678), qui travailla auprès du Maître Céleste et servit l'empereur des Qing.

54 - XU Ke (1869-1928), *Qingbai leichao*, Beijing, Zhonghua shuju, 1984, « Wuren you jixianghui », p. 4772-4773.

ne sont pas toujours très utiles dans la mesure où elles sont assez fréquemment critiques, et donc prêtent peu attention au sens propre et à la logique des rituels. Une anecdote, très critique envers la pratique, nous explique qu'elle daterait de la fin des Ming quand des taoïstes « agissant au nom du Maître Céleste » auraient collecté de la monnaie pour payer la solde des armées de démons engagées pour lutter contre les bandits qui, profitant de la famine qui sévissait alors, semaient le trouble dans la région de Suzhou, et que cette collecte aurait été assurée par tous les dieux du sol ayant reçu leur titre du Maître Céleste⁵⁵. Cela expliquerait donc le choix du terme [*jie tian*]*xiang*, qui signifie une contribution levée auprès des populations pour payer le ravitaillement et la solde des soldats (et, partant, le ravitaillement et la solde eux-mêmes).

Une description de Suzhou datant des années 1820 fournit quelques précisions sur les monnaies d'offrande utilisées :

Chaque printemps, les temples du dieu du sol dans chacun des cantons de Suzhou organisent le « paiement de l'impôt céleste », qui est supervisé par les gérants de ces temples. On place un coffre dans le temple pour y recueillir les liasses de monnaie pour les morts (qianzhang) et les lingots de papier (yuanbao)⁵⁶ que les gens appellent « impôt ». Tous les foyers du territoire du temple doivent fournir soit un lot (de ces monnaies), soit dix soit plusieurs dizaines de lots. Pour chaque lot, on doit aussi verser quelques sapèques (d'argent réel) appelées « frais de collecte ». S'ils tardent à verser l'impôt, alors on envoie des gens parcourir les rues en sonnant le gong pour « presser les contribuables ». Il existe trois échéances ; au terme de chaque échéance, on prépare en grande pompe une procession vers le Shangzhenguan de Qionglongshan où l'on emmène le dieu (du sol) accompagné de gardes à cheval, de musiciens et autres insignes de son autorité. Arrivés là, on brûle l'impôt devant la salle de l'Empereur de Jade, afin de demander sa bénédiction pour toute la population du territoire (du dieu du Sol), et cela s'appelle « payer l'impôt céleste »⁵⁷.

Il apparaît que, parmi les diverses sortes de monnaie d'offrande en usage dans les pratiques religieuses chinoises, qui sont de nature et de fonctions très variées, nous avons affaire ici à des « monnaies d'or », *jinzhi* 金紙 (les mentions dans les descriptions de « monnaie jaune » et de l'expression *huangqian* 皇錢, « l'argent pour l'Empereur » [de Jade], en attestent), destinées aux divinités supérieures du panthéon, et notamment, pour les plus grandes d'entre elles, à l'Empereur de

55 - GU Yuan, *Suzhou Xuanmiaoguan zhi...*, *op. cit.*, 12:3b-4a (citant le *Wuxian zhigao* 吳縣志稿); CHU Renhu (fl. 1675-1695), *Jianhu ji*, Yangzhou, Jiangsu guangling guji keyinshe, 1983, miji 1, « Tianxiang ».

56 - Les *yuanbao* sont des feuilles de monnaie d'offrande, soit jaunes (pour les dieux) soit argentées (pour les défunts), consacrées par la récitation d'une incantation et pliées en forme de lingot d'argent.

57 - GU Lu, *Qingjia lu*, Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, [1830] 1997, 2:54-55 (« Jie tianxiang »). Ce texte était déjà traduit par Henri DORÉ S. J., *Recherches sur les superstitions en Chine*, Shanghai, Imprimerie de la Mission catholique, 1911-1938, « Solder les impôts du Ciel », 1^{re} partie, t. 2, n° 3 (1912), p. 294-295.

Jade⁵⁸. Cependant, le texte cité ci-dessus évoque aussi les monnaies d'argent (*yinzhi* 銀紙) destinées aux défunts, et d'autres sources précisent que le *jie tianxiang* concerne le salut des morts. Il est donc probable que la collecte de l'« impôt céleste » consistait essentiellement en collecte de monnaie d'offrande dorée destinée à l'Empereur de Jade, mais s'accompagnait aussi de monnaie pour les défunts de la communauté⁵⁹. Notons aussi qu'un autre symbole essentiel du destin individuel dans la liturgie taoïste, la lampe, est également utilisé en parallèle à la monnaie d'offrande : la description (datant du début du XIX^e siècle) de la vie religieuse d'un bourg près de Shanghai relate comment chaque temple de village doit aussi payer une lampe (*jiedeng*) au temple central⁶⁰.

En fin de compte, et parallèlement à une analyse en termes de rapports de force socio-économiques, nous voyons dans la pratique de l'impôt céleste une claire mise en œuvre d'un principe organisationnel propre au taoïsme : la structure de base est la communauté locale, *hui*, qui ne compte généralement pas de prêtre et est gérée de façon autonome par des laïcs. Ces communautés communiquent, sur un mode bureaucratique, avec les divinités supérieures du panthéon, en se rendant dans les temples centraux où se trouve le clergé taoïste. Elles paient un impôt, non pas aux taoïstes eux-mêmes, mais aux divinités ; en retour, les chefs des communautés sont confirmés dans leur position et les foyers sont enregistrés auprès des divinités. La taxation apparaît donc ici moins comme une forme brutale d'exploitation que comme une transaction où les « contribuables » obtiennent quelque chose en échange de leur contribution. Ce processus bureaucratique peut être illustré par un schéma semblable au précédent, à ceci près que la bureaucratie impériale n'y intervient pas, non tant point pour des raisons théologiques mais surtout parce que les fonctionnaires locaux s'opposaient aux grandes processions mobilisant un nombre important de personnes, mêlant hommes et femmes et se prolongeant la nuit⁶¹ (voir figure 2).

Justice

Outre la gestion de la bureaucratie divine et le recensement et la taxation des populations, les élites taoïstes du Jiangnan assuraient encore une autre fonction bureaucratique : l'administration de la justice. En effet, de nombreux temples, et en particulier les temples centraux, servaient de cours de justice. Les aspects rituels

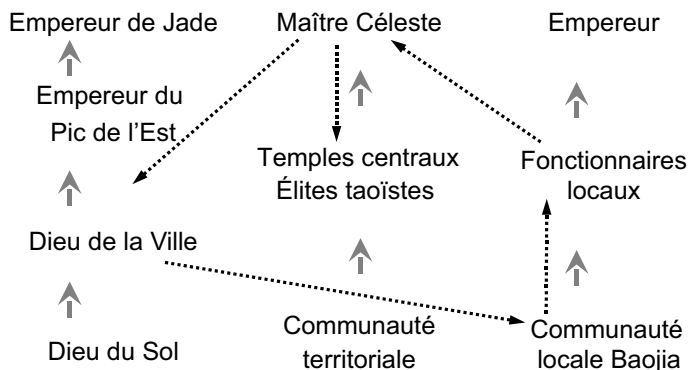
58 - HOU Ching-lang, *Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise*, Paris, Collège de France, 1975 ; voir aussi Janet L. SCOTT, *For Gods, ghosts and ancestors: The Chinese tradition of paper offerings*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2007.

59 - « Lun jianjiao jixiang zhi wu », *Shenbao*, GX5/7/2. HOU Ching-lang, *Monnaies d'offrande...*, *op. cit.*, p. 105, cite le *jie tianxiang* dans sa discussion sur l'histoire des monnaies de trésorerie (*kuqian*), mais je pense qu'il s'agit d'une erreur, le *jie tianxiang* concernant les monnaies d'or et d'argent et non les monnaies de trésorerie qui sont un autre type de monnaies d'offrande.

60 - HAMASHIMA Atsutoshi, *Sōkan shinkō...*, *op. cit.*, p. 209, citant le *Huangdu zhenzhi*.

61 - Voir diverses interdictions de la collecte de l'impôt céleste liées à celle de l'organisation d'autres fêtes et invoquant la ségrégation des sexes : « Daoshi lianqian », *Shenbao*, GX3/2/16 ; « Jinzhi saihui », *Shenbao*, GX4/2/13 ; « Chajin bisu », *Shenbao*, GX4/3/21.

Figure 2. Un procès (Hangzhou, 1700)



de la culture légale chinoise ont été remarquablement étudiés par Paul Katz, qui montre comment tout un ensemble de rituels judiciaires (qui pour la plupart sont toujours bien vivants) prenant place dans les temples forme un continuum avec les pratiques des magistrats, partageant avec ces dernières une même logique et souvent les mêmes acteurs⁶². Les personnes s'estimant victimes d'injustice venaient formellement porter plainte, par écrit (à l'aide de modèles utilisés par les prêtres taoïstes ou d'autres spécialistes religieux). Si un dépôt de « plainte dans l'au-delà » (*gao yinzhuang*) est un rituel simple, les cas les plus complexes nécessitaient des rituels judiciaires et une mise en scène élaborée, qui le plus souvent prenait place dans les temples centraux, devant les statues du dieu de la ville ou de l'Empereur du Pic de l'Est. Les prêtres taoïstes et les membres des associations attachées au temple jouaient les rôles des juges divins et de leur personnel, en observant les mêmes protocoles que dans l'administration impériale.

Ces mises en scène de procès permettaient, au moins dans un registre symbolique, de rendre justice, de commenter de façon oblique sur le gouvernement de ce monde, et de prendre en charge des souffrances individuelles – notamment d'ordre psychique. Le cadre monumental des temples centraux, leur caractère officiel, la masse des compétences à leur disposition, les sculptures et peintures montrant les cours des enfers jugeant les morts qui en faisaient des sites d'effrayante édification : tout cela contribuait à la grandeur des rituels judiciaires. Dans de très nombreuses descriptions de processions des dieux territoriaux, en particulier les dieux de la ville, on trouve des pénitents et des collecteurs d'impôt céleste, ce qui montre le lien très étroit entre le paiement de l'impôt et le rachat des péchés⁶³.

À Hangzhou, le plus grand des trois temples du Pic de l'Est actif dans cette ville, le Laodongyuemiao, encore actif aujourd'hui et étudié dans le cadre du projet

62 - Paul R. KATZ, *Divine justice: Religion and the development of Chinese legal culture*, Londres, Routledge, 2009.

63 - Sur les pratiques pénitentielles, voir P. R. KATZ, *Divine justice...*, *op. cit.*, chap. 5, et Vincent GOOSSAERT, « Irrepressible female piety. Late imperial bans on women visiting temples », *Nan Nü. Men, Women and Gender in China*, 10-2, 2008, p. 212-241.

« Temples, urban society and Taoists » par Fang Ling⁶⁴, organisait un immense festival appelé « Audience et jugement » (*chaoshen*). Lors de ce festival qui durait quinze jours (du 1^{er} au 15 du 7^e mois lunaire), les taoïstes organisaient le « jugement des fous » (*shenfengzi* 審瘋子) : les personnes souffrant de maladies mentales étaient amenées au temple par leurs proches, et se voyaient d'abord enfermées en prison puis traduites, de nuit, en jugement devant l'Empereur du Pic de l'Est ; on identifiait la faute ayant causé la punition divine sous forme de maladie, que le patient devait confesser, puis on l'absolvait ; le malade, que l'on jugeait guéri, était enfin rendu à la lumière du jour et aux siens.

La dimension de rituel judiciaire et thérapeutique était prépondérante au Laodongyuemiao, mais elle était étroitement associée à une collecte d'impôt taoïste, organisée par les centaines d'associations rattachées au temple⁶⁵. Il s'agissait en effet de « racheter ses fautes » (*shuzui* 贖罪) et, pour cela, chacune des centaines d'associations de laïcs rattachées au temple collectait, à Hangzhou et dans d'autres villes, de la monnaie d'offrande, suivant une procédure apparemment tout à fait semblable au *jie tianxiang*. Cette monnaie (ici, de la monnaie d'argent destinée aux défunts) était brûlée au temple pendant les quinze jours de l'« Audience et jugement »⁶⁶. Les associations étaient en lien étroit avec les quatre branches (en tout 72 familles) du lignage taoïste des Zheng qui gérait le temple. Une description datée de 1880 précise que les dieux de la ville et du sol des quartiers de Hangzhou venaient aussi en audience, payaient leur impôt (*lingliang* 領糧) et assistaient au jugement des fantômes coupables (*guifan*)⁶⁷.

Les rituels judiciaires étaient des mises en scène d'une ampleur monumentale, nécessitant la coordination de milliers de personnes jouant des rôles spécialisés. Une telle organisation était assurée par des associations qui remplissaient chacune des rôles spécifiques : greffiers des divinités, sbires, gardes, etc. Les membres de ces associations jouaient ces rôles en costume, mais ce n'était pas qu'un jeu : dans de nombreux cas, ils étaient formellement enregistrés comme s'étant offert eux-mêmes⁶⁸ au dieu pour le servir dans ce rôle, et possédaient un certificat prouvant leur qualité. Après leur mort, ils devaient continuer à servir le dieu dans ce même rôle, et l'on trouve dans la littérature anecdotique des histoires mettant en scène

64 - FANG Ling, « Hangzhou Laodongyuemiao de bianqian », *Xianggang zhongwen daxue Daojiao wenhua yanjiu zhongxin tongxun*, 12, 2008, p. 3-4 ; voir aussi P. R. KATZ, *Divine justice...*, *op. cit.*, chap. 5 et LIN Yongzhong et ZHANG Songshou, *Laodongyue: miaohui diaocha baogao*, Hangzhou, Zhejiang yinshuaju, 1936.

65 - Le lien étroit entre la collecte de l'impôt céleste et les rituels de jugement, perçu par les observateurs du XIX^e siècle, est clairement évoqué par un éditorial paru dans la presse en 1875 et critiquant ces deux pratiques : « Jiemingxiang », *Shenbao*, GX1/9/28. La coutume de collecter de la monnaie d'offrande à l'occasion du jugement des défunts par l'Empereur du Pic de l'Est fut importée de Hangzhou à Shanghai, nous dit un journaliste en 1878, par l'industrie de la monnaie d'offrande : « Rengui liangde », *Shenbao*, GX4/7/2.

66 - Les montages de monnaies d'offrande en papier accumulées dans le temple causaient régulièrement des incendies dont plusieurs ravagèrent le temple à la fin du XIX^e siècle.

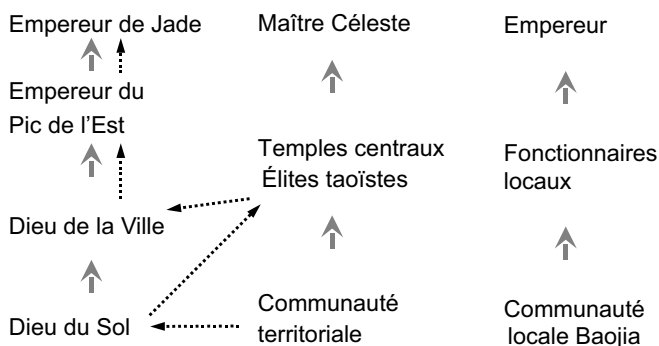
67 - « Jinzhi Hangzhou Dongyue chaoshen yi », *Shenbao*, GX6/6/14.

68 - *Sheshen*, offrir son corps, pratique que l'on a vue ci-dessus dénoncée par le gouverneur Yuqian et qui fait l'objet de tout un ensemble d'interdictions.

une personne ayant été de son vivant sbire au service du dieu de la ville continuant à jouer ce rôle dans l'au-delà⁶⁹. Ces associations rattachées aux temples centraux taoïstes avaient donc une dimension salvatrice : en devenant membre, ce qui impliquait d'acheter son droit d'entrée et son certificat, de payer les cotisations annuelles, et de rendre un service physique, on assurait son salut dans l'au-delà. Notons que d'autres cultes taoïstes de la région vendaient également des certificats d'enregistrement ou des passeports permettant d'assurer son salut dans l'au-delà⁷⁰.

Mais l'opération de la justice divine dans les temples centraux pouvait s'étendre au-delà du contexte local et mettre en œuvre l'ensemble de la chaîne bureaucratique que nous avons déjà vu fonctionner dans le cas des promotions bureaucratiques et de la perception de l'impôt céleste. Les récits de procès entre les vivants et les morts, initiés dans des temples tels que le temple du dieu de la ville, montrent que parfois le problème n'est pas solvable localement, et qu'il faut faire appel aux échelons supérieurs de la hiérarchie, soit que le plaignant n'ait pas obtenu gain de cause en première instance, soit que la divinité ait elle-même recours à une instance supérieure. C'est dans ce type de contexte que la bureaucratie taoïste intervient. Ainsi, la monographie du temple du dieu de la ville de Hangzhou (compilée en 1789) contient des témoignages relatant plusieurs procès de l'au-delà ayant eu lieu en 1700. Dans tous les cas, un lettré de Hangzhou victime d'une attaque de démons porte plainte auprès du gouverneur provincial qui transmet la plainte au Maître Céleste ; ce dernier instruit le dieu de la ville de Hangzhou de punir le démon coupable, ce qui a lieu⁷¹. Nous pouvons retracer le flux des documents évoqués par ce récit dans le schéma suivant, qui montre un fonctionnement bureaucratique comparable aux processus à l'œuvre dans la canonisation et la taxation (voir figure 3).

Figure 3. L'impôt céleste



69 - Par exemple YUAN Mei (1716-1798), *Zi buyu quanji*, Shijiazhuang, Hebei renmin chubanshe, 1997, « Renshou youding yinjian buneng cengjian », *xi*10, p. 592.

70 - Un grand temple de la région de Ningbo consacré au culte de l'alchimiste taoïste Ge Hong vendait des certificats d'ordination permettant d'assurer son salut dans l'au-delà : SHEN Zhiyuan et YUE Bingcheng, « Lingfengshan 'Ge Xianweng pusa' xinyang diaocha », *Zhongguo minjian wenhua*, 3, 1991, p. 172-183 ; YU Yue (1821-1906), *Youtai xianguan biji*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1986, anecdote 212.

71 - « Fangshi lingying ji » ; « Xushi ganshen ji » ; « Shenliao yinsheng ji » ; LU Song et ZHU Langzhai, *Wushan Chenghuangmiao zhi...*, *op. cit.*, 4:5a-10b.

Dans quelle mesure l'administration impériale collaborait à ce type de procédure judiciaire impliquant le Maître Céleste et les temples centraux ? Une anecdote du célèbre lettré Yu Yue 俞樾 (1821-1906)⁷² pose explicitement la question :

Feng Zecheng, le frère cadet de [mon disciple] Feng Mengxiang se trouvait en 1872 dans la ville de Cixi [non loin de Ningbo, province du Zhejiang] à étudier. Un beau jour arriva au temple du dieu de la ville un émissaire envoyé par la Cour du Maître Céleste au Jiangxi, et Feng alla le voir. De fait, il vit que cet émissaire portait sur son dos, emballé dans du tissu jaune, un document qu'il sortit pour le brûler devant le dieu, puis il ferma le temple pour trois jours en scellant les portes avec un papier portant la marque de la Cour du Maître Céleste. Toute la ville ne parlait que de cette affaire, sans en connaître la raison. Quelques jours plus tard, un employé de l'administration (du magistrat) expliqua qu'il s'agissait d'une affaire trouvant son origine dans un district de Mandchourie. [Un homme est assassiné ; le magistrat fait creuser le sol sur les lieux du drame où l'on déterre un cercueil étrange.] Le magistrat, soupçonnant une intervention démoniaque, interrogea par écrit la Cour du Maître Céleste. Cette dernière répondit : « Ce démon [l'occupant du cercueil] est l'âme d'un homme originaire du district de Cixi, province du Zhejiang, qui vivait sous la dynastie des Yuan (1271-1368) ; il voyageait pour commerce en Mandchourie où il décéda, [...] ce n'est autre que lui qui alla la nuit même tuer le mari. Comme le démon est originaire de Cixi, je transmets son dossier au dieu de la ville de Cixi pour qu'il le juge. » Et voilà pourquoi le Maître Céleste envoya un émissaire à Cixi présenter deux documents, l'un à brûler dans le temple du Dieu de la ville, en lui donnant trois jours pour régler ce procès (ce pourquoi on scella le temple pour trois jours) et l'autre pour informer le magistrat de Cixi (et c'est comme cela que l'employé des bureaux du magistrat connaissait les détails de l'affaire)⁷³.

Commentant ce récit (qu'il donne pour un fait observé par le frère d'un de ses proches disciples), Yu Yue (qui par ailleurs exprime à plusieurs reprises son respect pour l'institution du Maître Céleste et sa capacité à exorciser les démons) avance qu'il s'agit d'une mise en scène de la part des taoïstes et qu'un magistrat de district de Mandchourie ne se serait probablement pas prêté à pareil jeu. Il n'en reste pas moins que personne dans ce récit ne paraît surpris de voir un émissaire du Maître Céleste venir de loin instruire des procès dans des temples du dieu de la ville.

Le rôle des taoïstes dans l'administration de la justice se jouait très certainement, dans la plupart des cas, sans faire appel à ces instances supérieures et à une circulation de textes passant par les temples centraux et l'administration du Maître Céleste, ne serait-ce que pour des raisons de temps et de coût. Il n'en reste pas moins que ce recours à une instance supérieure était possible, et cette possibilité largement connue et reconnue, ce qui offrait la possibilité de faire appel à une autorité extérieure à la société locale, et donc présumée impartiale.

72 - Sur le monde religieux de cet auteur, voir Vincent GOOSSAERT, « Yu Yue (1821-1906) explore l'au-delà. La culture religieuse des élites chinoises à la veille des révolutions », in R. HAMAYON et al. (dir.), *Miscellanea Asiatica*, Sankt Augustin, Monumenta Serica, à paraître.

73 - YU Yue, *Youtai xianguan biji*, op. cit., anecdote 271.

Il existe donc une circulation intense de documents administratifs, de personnes, et de ressources entre les plus grands des temples centraux et le Longhushan, visant à gérer les affaires des vivants et des morts enregistrés dans les diverses juridictions. D'ailleurs, les talismans du Maître Céleste (*tianshifu* 天師符), utilisés dans toute la Chine pour protéger les maisons, étaient imprimés à échelle industrielle au Longhushan puis distribués par les temples centraux ; de nombreuses personnes en fabriquaient et vendaient eux-mêmes sans autorisation mais le Maître Céleste n'hésitait pas à les poursuivre en justice⁷⁴.

Bureaucratie impériale et bureaucratie taoïste

Les différentes pratiques religieuses liées au fonctionnement des temples centraux que nous avons décrites sont dans une certaine mesure indépendantes, et de fait les historiens les ont jusqu'à présent traitées comme telles. Mon propos, cependant, est de les considérer comme les diverses parties d'un même système. À un premier niveau, on ne peut que constater les liens étroits entre canonisation, rituels judiciaires, impôt céleste, temples centraux et le Maître Céleste. La collecte de l'impôt céleste est totalement liée à l'organisation bureaucratique du panthéon, mais aussi du clergé dont elle est inséparable, et elle converge vers les temples contrôlés par les élites taoïstes. Elle est aussi liée à l'administration de la justice, puisque les grands rituels judiciaires s'accompagnent de collecte de monnaie d'offrande. La justice divine fonctionne le plus souvent localement, avec ou sans l'aide de prêtres taoïstes, mais dans les cas les plus complexes (un démon dont les instances locales, humaines et divines, ne peuvent se débarrasser), on fait appel au Maître Céleste et à ses *faguan*, au travers du réseau des temples centraux.

Somme toute, là où elles en avaient les moyens, les élites taoïstes des grandes villes du Jiangnan ont essayé de mettre en place une superstructure bureaucratique liée à celle du panthéon, agrégeant les communautés locales à une structure d'autorité au sommet de laquelle se trouve le Maître Céleste, et administrant un système de taxation et une administration de la justice, l'ensemble ayant pour objet de permettre à tous d'accéder au salut. En d'autres mots – bureaucratie, taxation, justice, salut : un État religieux ou, si l'on préfère, une organisation religieuse ayant la plupart des caractéristiques d'un État.

L'existence de cette logique étatique soulève la question de son rapport à la bureaucratie impériale. Contrairement à une opinion répandue, je ne crois pas qu'il s'agisse d'une simple imitation visant à donner un certain prestige aux rituels et pratiques des taoïstes. La logique bureaucratique est au cœur du taoïsme depuis ses origines, et il me semble bien plutôt que le taoïsme et l'État impérial sont deux formes prises par un même paradigme culturel chinois⁷⁵. Ces formes ont beaucoup

74 - V. GOOSSAERT, « Bureaucratic charisma... », art. cit., p. 132-133.

75 - Comme le suggère Timothy BROOK, « Tormenting the dead », in T. BROOK, J. BOURGON et G. BLUE (dir.), *Death by a thousand cuts*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 122-151, les populations étaient sans doute tout autant informées des

en commun et sont donc parfois en concurrence, mais les cas de collaboration sont aussi nombreux, comme lorsque les fonctionnaires locaux font appel au Maître Céleste et au dieu de la ville pour résoudre des procès. Dans le Jiangnan, où les temples centraux et les élites taoïstes sont nombreux, cette collaboration est naturelle : en effet, les élites taoïstes appartiennent à la même classe sociale et partagent la même culture que les fonctionnaires locaux, qui d'ailleurs se rendent très fréquemment dans les temples centraux pour toutes sortes de raisons, rituelles ou de loisir. Cependant, on trouve aussi des cas de contradiction, notamment dans les nombreuses interdictions officielles (fort peu suivies d'effet) de la collecte de l'impôt céleste.

Néanmoins, si la Voie du Maître Céleste ancienne, qui était aussi une bureaucratie gérant les divinités, levant des impôts et administrant la justice s'était érigée en État autonome, on ne trouve aucune trace d'une ambition de ce type chez les élites taoïstes du Jiangnan à l'époque moderne, qui sont bien intégrées dans l'État impérial. Dès lors, l'entreprise de la bureaucratie taoïste apparaît davantage comme la volonté de s'ériger comme le bras spirituel de l'État impérial plutôt que de se substituer à lui. Ce faisant, et en dépit des nombreux cas de tension avec les fonctionnaires civils de l'empire, les élites taoïstes du Jiangnan semblent bien avoir contribué à la construction de l'État impérial ; leurs pratiques d'encadrement des communautés de culte locales faisaient appel à des formes d'adhésion inhérentes à l'ordre bureaucratique partagées par les deux entreprises, taoïste et impériale.

Par ailleurs, si l'organisation territoriale des cultes locaux étroitement liée à la liturgie taoïste semble exister sous une forme ou une autre dans de très nombreuses parties de la Chine, la superstructure taoïste que nous venons de décrire dans le cas du Jiangnan est loin d'être universellement présente. En d'autres mots, l'organisation bureaucratique du taoïsme est une ressource plus ou moins actualisée suivant les lieux. Dans certaines villes, on ne trouve pas d'élites taoïstes, pas de temples centraux et pas de rapport avec le Maître Céleste qui ne s'y rendait jamais. Le modèle dominant serait donc plutôt celui, plus minimal, des communautés territoriales autonomes faisant simplement occasionnellement appel au clergé taoïste local – ou même pas, quand celui-ci a quasiment disparu comme cela est le cas dans quelques parties de la République populaire de Chine, auquel cas les médiums et les bouddhistes peuvent jouer un rôle comparable.

Ceci est important dans le contexte contemporain où la superstructure bureaucratique taoïste a pour l'essentiel disparu, sous la conjonction de plusieurs facteurs. D'abord, à partir de 1912, les temples centraux se sont trouvés ciblés par les politiques anti-superstition et dans de nombreux cas totalement détruits. Ceux qui ont rouvert depuis les dernières décennies ne fonctionnent plus *en tant que* temples centraux, les communautés dont ils étaient le centre ayant aussi pour la plupart disparu. Parallèlement, les élites taoïstes aussi ont disparu en tant que telles, même si dans certains cas, des membres de ces familles sont toujours actifs

procédés et de la culture bureaucratiques par les rituels, l'opéra et les livres de morale que par une expérience directe de la bureaucratie impériale.

dans les milieux taoïstes : en effet, ils ne sont plus intégrés dans l'État républicain puis communiste *en tant qu'*élite. Somme toute, comparée à celle qui prévalait encore il y a un peu plus d'un siècle, la situation du taoïsme aujourd'hui, pour être foisonnante, n'en donne pas moins l'image d'une institution religieuse éclatée, fragmentée, dépourvue de centre.

Vincent Goossaert
CNRS-EPHE

