



HAL
open science

L'émergence de l'icône taoïste

Alain Arrault, Yucheng Wang

► **To cite this version:**

Alain Arrault, Yucheng Wang. L'émergence de l'icône taoïste : Essai d'histoire de l'image culturelle. La voie du Tao, un autre chemin de l'être, Réunions des musées nationaux, pp.37-49, 2010. halshs-00959726

HAL Id: halshs-00959726

<https://shs.hal.science/halshs-00959726>

Submitted on 17 Mar 2014

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.

LA VOIE
DU TAO
UN AUTRE CHEMIN
DE L'ÊTRE

∴

Galeries nationales, Grand Palais
29 mars - 5 juillet 2010

Cette exposition est organisée par la Réunion des musées nationaux et le Musée des arts asiatiques Guimet, Paris.

L'exposition est réalisée grâce au soutien de la Macif.



COORDINATION GÉNÉRALE ET ORGANISATION À LA RÉUNION DES MUSÉES NATIONAUX

Thomas Grenon
Administrateur général

Emmanuelle Héran
Conservateur du Patrimoine,
adjoindte de l'administrateur général
en charge de la politique scientifique

DIRECTION DU DÉVELOPPEMENT CULTUREL

Jean-Marie Sani
Directeur du développement culturel

Marion Mangon
Chef du département des expositions

Anne Fréling
Chef de projet

Violette Vidal
Assistante chef de projet

Claire Monneraye
Coordinatrice du mouvement des œuvres

Chantal Stevens
Secrétaire assistante

Magali Sicsic
Administratrice des Galeries nationales, Grand Palais

Valérie Bex
Chef du département des publics
des Galeries nationales, Grand Palais

DIRECTION DE LA COMMUNICATION

Pascale Sillard
Directrice de la communication

Cécile Vignot
Chef du service promotion et partenariats média

Florence Le Moing
Chef du service presse

Frédéric Verhnes
Chef du service du mécénat

La scénographie a été conçue par l'agence Mostra, Jean-Jacques Bravo et Sophie Roulet.

Elle est réalisée de manière éco-responsable grâce au soutien des sociétés INVIA et Transpalux.

Couverture :

Dieux des murs et des fossés de toutes les commanderies et dieux du sol de tous les districts (détail), Ming, vers 1600

© Éditions de la Réunion des musées nationaux - 49, rue Étienne Marcel - 75039 Paris cedex 01
Paris, 2010

L'ÉMERGENCE DE L'ICÔNE TAOÏSTE

ESSAI D'HISTOIRE DE L'IMAGE CULTUELLE

Alain Arrault & Wang Yucheng

Les images culturelles ont fait l'objet, au moins depuis les années 1990, de nombreuses études de ce côté-ci du monde. Dans son magistral ouvrage *Image et culte*, Hans Belting examine la production de ces images «avant l'époque de l'art», couvrant ainsi une vaste période qui va de l'Antiquité à la Renaissance. Montrant avec pertinence ce que les images chrétiennes doivent aux images romaines, qu'elles soient profanes ou religieuses, révélant leur histoire particulière dans l'Église d'Orient et dans l'Église d'Occident, l'auteur démontre avec justesse que l'image dévotionnelle occupe un statut à part dans le monde des images. À notre connaissance, de telles études n'existent malheureusement pas pour la Chine. Les historiens de l'art se sont naturellement intéressés au décryptage iconographique des images, qu'ils ont resituées dans des courants et des styles, s'efforçant de les identifier et de les dater; certains se sont penchés plus particulièrement sur l'histoire de la représentation humaine et du portrait. Mais le champ d'investigation est vaste et souvent mal délimité: nous percevons parfois difficilement la frontière entre les images destinées aux vivants, les images commémoratives, les images liturgiques et les images culturelles¹. Si l'analyse de l'image culturelle doit certainement faire appel aux travaux menés sur ces différents types d'images, il n'en reste pas moins que son domaine se restreint aux images objets d'un culte, les icônes du monde chinois. Nous ne prétendons pas, dans l'espace qui nous est imparti, faire l'histoire de ces images, mais poser quelques jalons, notamment en ce qui concerne l'apparition des images culturelles taoïstes. Ces jalons ne concernent d'ailleurs pas que le taoïsme en tant que religion constituée, mais il nous semble qu'il est nécessaire et historiquement fondé, pour appréhender le lent processus d'émergence de l'icône taoïste, d'effectuer des détours par les images placées dans les tombes, et la vision qu'en avaient les «confucéens», ainsi que par les images ou le refus des images du Bouddha. Émergence, disons-nous, et non pas origine: sur le fil du temps sont inscrits des phénomènes remarquables, des repères significatifs, parfois des indices et des traces, qu'ils soient littéraires, archéologiques ou épigraphiques, qui ne permettent en aucun cas de parler d'origine: cette dernière peut toujours être indéfiniment repoussée et ne devenir, au gré des nouvelles découvertes et des nouvelles perspectives, qu'un effet et une conséquence.

SOUS LA TERRE...

Contrairement à ce qui se passe dans d'autres civilisations, nous n'assistons pas dans la Chine de la haute Antiquité et de l'Antiquité à un foisonnement de figu-

1 Une image liturgique employée dans un contexte rituel n'est pas nécessairement culturelle.

rations humaines². Dietrich Seckel, dans son étude sur la naissance du portrait, repère néanmoins la présence d'un visage humain sur un bronze « carré » daté des Shang, ainsi que la production vers la fin des Shang de figures humaines « fantasmagoriques » (oreilles démesurées, yeux exorbités, etc.) dans la fosse de Sanxingdui³. À ce jour, la première effigie, un homme à cheval, retrouvée dans une tombe, remonte aux environs de 700 avant notre ère⁴. Elle est suivie d'une succession quasi ininterrompue d'images de même nature dans les tombes de la Chine antique, désignées sous le terme générique de *yong* (figurines « sautantes et dansantes »), dont l'exemple le plus significatif – et le plus extrême – demeure la célèbre armée en terre cuite retrouvée dans le tombeau du Premier empereur. De dimensions plus réduites et dans des proportions moindres, mais cependant omniprésentes, les petites statuettes funéraires, qu'elles représentent des serviteurs, des musiciens, des acrobates, etc., font inmanquablement partie du mobilier funéraire sous les Han (202 av. notre ère – 220). L'une d'entre elles, faite de jade, en position assise, appuyée sur un accoudoir, et comportant – fait rare – une inscription de prolongement de la vie, serait une représentation d'une divinité. Dans le même ordre d'idées, il est naturellement indispensable de rappeler les images de la reine mère de l'Ouest, et celles de son alter ego, le roi père de l'Est, présentes sur différents supports tels que les murs, les objets en laque, les miroirs, etc.⁵ Dans tous les cas, il s'agit toutefois d'objets enterrés, d'une part soustraits au regard des vivants, et assumant d'autre part une fonction à la fois apotropaïque et propitiatoire pour le défunt, par conséquent ne relevant pas de l'objet culturel. La pratique consistant à ensevelir des objets ayant appartenu aux défunts et les *yong* furent l'objet de critiques véhémentes. Le *Liji* incarne cette résistance : Confucius (551-479) est convoqué pour énoncer en quelques lignes la recommandation portant sur l'utilisation de simulacres d'objets du quotidien pour accompagner le défunt, des objets confectionnés en terre et en paille tressée, *tuche chuling*, condamnant du même coup le recours à des objets utilisés de son vivant par le défunt, et à plus forte raison les *yong* à figure humaine. Son argumentaire est d'ordre ontologique : on ne doit en aucun cas mélanger les vivants et les morts, qui appartiennent à deux mondes séparés, ce qui réproouve implicitement le sacrifice d'êtres humains et, selon certains commentateurs, les pratiques funéraires des Zhou⁶. Reprise par Mencius⁷ (372-289), cette critique eut toutefois une portée limitée. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter aux découvertes archéologiques que nous avons évoquées précédemment, mais il est encore plus surprenant de constater qu'elle n'eut qu'une influence somme toute réduite, y compris dans un milieu qui aurait dû y être idéologiquement plus sensible. Zhao Qi (108-201), bien que célèbre pour son commentaire du livre de Mencius et son intérêt pour les Classiques confucéens, déroge complètement à la règle. Avant de mourir, Zhao prépara sa tombe, *shou zang* : non seulement il fit l'image, *tu...xiang*, de différents personnages, des célébrités des *Printemps et automnes*, des commentateurs des Classiques, des disciples de Confucius, qu'il installa dans une position secondaire, mais il exécuta aussi en peinture son autoportrait, *zi hua qi xiang*, qu'il plaça dans la position principale⁸!

2 Avec cependant des différences selon que l'on se situe dans la Chine du fleuve Jaune ou dans celle qui suit l'arc nord-est/sud-ouest ; cf. Pirazzoli-t'Serstevens 2002, p. 24-31.

3 Cf. Seckel 1993, p. 7-26. Il existe de nombreux travaux sur le portrait en Chine, dont le site web du musée du Palais à Taiwan donne une bibliographie quasiment exhaustive ; cf. <http://tech2.npm.gov.tw/sung/html/ind.asp?keyword=portrait&offset=0> (avril 2009).

4 Cf. Falkenhausen 2004, p. 129-132.

5 Cf. Liu Yang 2001, p. 37-44.

6 Cf. *Liji*, 9, « Tangong », in *Shisan jing zhushu* 1983, p. 1303 : « Confucius a dit qu'il est bien de faire les objets funéraires avec de la paille tressée et que faire des figurines n'était pas vertueux, n'est-ce pas proche de l'usage de (sacrifices) humains ?! »

7 *Mengzi*, I.1.4, 1984, p. 9, reprend l'argument de Confucius dans son plaidoyer pour un roi qui ne doit pas laisser mourir de faim son peuple : « Zhongni [Confucius] a dit : "Celui qui a commencé à faire des figurines n'a pas eu de descendants, n'est-ce pas parce qu'il a eu recours à des images humaines ?!" »

8 *Hou Han shu*, 64, p. 2.124.

SUR LA TERRE...

L'archéologie chinoise se concentre depuis des décennies sur les tombes, à juste titre si l'on en juge par les découvertes fabuleuses effectuées, mais elle délaisse de ce fait les fouilles d'habitat, de palais, de temples, etc. À défaut de vestiges, il subsiste des sources littéraires évoquant les images utilisées « en surface », avec toutes les limites que présentent de telles sources.

Sima Qian (145? – 90) prétend que le roi des Yin Wuyi (vers le ^{xiii}^es. av. notre ère) fit faire des pantins à figures humaines qu'il appelait « divinités célestes », les exposant et les faisant mouvoir par ses gens⁹. Lorsque Fan Li (^v^es. av. notre ère), conseiller hors pair, quitta son royaume, le roi de Yue fit faire sa « forme » dans un métal de bonne qualité¹⁰, devant laquelle il accomplit lui-même les rites de cour, et il imposa à ses dignitaires de faire de même tous les dix jours¹¹. Le roi Kang de Song (*alias* Yan, roi de Song, fin du ⁱⁱⁱ^es. av. notre ère) fit fondre des images (des statues?) de ses vassaux, qu'il fit mettre dans des caniveaux (ou des latrines¹²!). Le même roi de Song fit fabriquer une effigie en bois à l'image du roi de Qin, qui lui servait de cible¹³! Han Feizi (vers 280 – 233) relate un propos de Heng He sur l'art de la gravure et de la taille au couteau pour illustrer le meilleur moyen d'accomplir des actions: il suffit de faire en sorte que l'on puisse revenir sur ces actions pour que les échecs soient moindres – c'est comme lorsque le nez est trop grand et les yeux trop petits, on peut toujours le rapetisser et les agrandir¹⁴. En dehors de cette métaphore, les exemples abondent mentionnant des portraits, fondus ou sculptés, servant à dénoncer les souverains de peu de vertu et de morale, en l'espèce Wuyi et le roi de Song. Quant à la « statue » de Fan Li, il est on ne peut plus clair qu'il s'agit d'une image à la fois édifiante et commémorative: Fan Li est parti mais toujours vivant, et les rites qui lui sont adressés ne peuvent être que des rites d'hommage et de respect¹⁵.

Certains commentateurs croient voir la preuve d'un portrait funéraire dans le passage suivant du « Rappel de l'âme » des *Élégies de Chu*, attribué à Song Yu (ⁱⁱⁱ^es. av. notre ère): « *Xiang she jun shi* », « J'installe ton portrait dans ta demeure, seigneur ». Mais, ainsi que l'explique avec brio Wang Fuzhi (1619-1692), l'expression signifie que « c'est selon son idée et son imagination que l'on agence » la magnifique résidence du défunt, qui est précisément décrite dans les lignes suivantes, et où l'âme du défunt doit revenir avant de quitter définitivement ce monde après les funérailles, si bien qu'il n'est nullement question de portrait¹⁶.

Après les funérailles de l'empereur Gao des Han (r. 206-195), une tablette du défunt est bien installée dans le temple ancestral, mais aussi une figurine, en position assise, avec des vêtements, une couronne, un accoudoir, « comme si elle était vivante¹⁷ ». Certes, ce *yong* est, nous précise-t-on, dénué de tête, comme s'il s'agissait d'un compromis: on respecte à la fois l'usage désormais traditionnel de la figurine, qui de plus, ici, représenterait le défunt – une nouveauté –, et l'interdit confucéen en lui soustrayant l'élément clé de son humanité: son visage¹⁸.

9 Sima Qian, *Shiji*, 3, p. 104.

10 Ou en or? L'expression employée est *liang jin*.

11 *Guoyu jijie*, 21, « Yueyu », 2002, p. 588.

12 *Zhanguo ce zhushi*, 30, « Yance », 2, 1990, p. 1129-1130.

13 *Ibid.*, p. 1171-1172.

14 *Han Feizi jijie*, « Shuolin », xia, 1990, p. 186-187.

15 Par ailleurs, Liu Xiang (79-6) mentionne des paravents peints avec des images de femmes exemplaires (cf. Bussotti 2004, p. 240) et un « homme de fer » – ou d'or, *jinren* –, avec une inscription dans le dos, situé dans le grand temple ancestral et admiré par Confucius (cf. Liu Xiang, *Shuoyuan*, chap. « Jingshen »).

16 Wang Fuzhi 1996, p. 406-407. On ne peut que suivre la traduction de Mathieu 2004, p. 179, qui rend justice au texte: « Je te peins, seigneur, l'agencement de ta résidence. » Pour les tenants de l'autre interprétation, cf. entre autres Zhu Xi 2001, p. 132, et Zhao Yi 1790, *juan* 32, 21a-b.

17 *Hou Han shu*, 6, p. 3148. Cette description proviendrait du *Han jiuji* de Wei Hong (vers 25-57).

18 Ebrey 2004, p. 136, fait remarquer à juste titre que cette figurine représente sans doute le défunt mais n'est pas un portrait, contrairement à Wu Hung 1989, p. 212-213, qui y voit une preuve de l'apparition du portrait.

De même que Confucius, quelques siècles auparavant, trouvait à redire sur la figuration humaine dans les tombes, Wang Chong (27 – vers 97) émet des critiques à l'encontre des images de surface, mais selon deux approches distinctes :

1. Supériorité de l'écrit sur les portraits peints :

Les hommes aiment contempler les peintures, ce qui est peint sur ces toiles, ce sont des hommes remarquables d'autrefois. Si on regarde le visage de ces hommes, cela vaut-il vraiment le fait d'apprécier leurs paroles et leurs actes ? Si on les accroche à un mur, leur corps et leur visage demeurent bien là, mais ceux qui n'y sont pas incités ne voient ni leurs paroles ni leurs actes. Les écrits qui restent des sages d'autrefois sont portés de manière éclatante par le bambou et la soie, comment des peintures sur des murs pourraient-elles suffire¹⁹ ? !

Wang Chong ne fait ici allusion qu'aux portraits d'hommes célèbres, qui doivent inspirer ceux qui les contemplant. Quelque neuf siècles plus tard, la critique du portrait édifiant et commémoratif sera étendue aux portraits funéraires par Sima Guang (1019-1086), lequel place les écrits de son défunt père bien au dessus de son portrait peint²⁰.

2. Refus des portraits funéraires et des images cultuelles :

Selon les rituels, dans un temple ancestral ne se trouve pas un maître [*zhu*], mais c'est la pièce de bois coupée en un pied et deux pouces qu'on appelle *zhu* et c'est principalement [*zhu*] en esprit qu'on lui rend un culte, on ne fait pas de portrait humain. Si aujourd'hui on fait des sacrifices pour l'exorcisme de la terre²¹, que l'on fait des figurines dont la forme ressemble à celle des démons [*gu*], comment pourrait-on exorciser la terre ? Les esprits [*shen*], évanescents et apparaissant subitement, n'ont pas de corps, ils entrent et sortent sans passer par les portes, c'est précisément pour cela qu'on les appelle « divinités » [*shen*]. Si on fait des images avec des corps, c'est en opposition avec les rituels ; nous perdons de vue la nature des divinités et n'en connaissons que l'aspect erroné. C'est la même chose lorsqu'on dispose la natte [pour les offrandes], on n'établit pas [des images avec] des corps de démons. Pour le rituel d'exorcisme de la terre, installer des figurines en terre, n'est-ce pas comme si lors du sacrifice aux montagnes on faisait des effigies en pierre, et lors du sacrifice aux portes une figurine en bois²² ? !

L'argumentaire de Wang Chong porte sur deux types d'images destinées aux vivants : les portraits d'ancêtres et les images de démons et de divinités. La nature même des êtres surnaturels ne permet pas qu'ils soient représentés, un argument dont on peut supposer qu'il vaut également pour les défunts devenus ancêtres : ce ne sont plus des hommes, mais des esprits. Le refus des images serait donc fondé sur un argument proprement théologique : de par leur nature, les êtres surnaturels ne sont pas représentables. La fin du paragraphe consiste en une critique, dont Wang Chong est coutumier dans ses *Discussions critiques*, des corrélations si chères à la pensée des Han : la terre symbolisée par la terre, la montagne par la pierre, les portes par le bois, démontrant ironiquement et par l'absurde le recours à un matériau de corrélation pour fabriquer des images de divinités... incorporelles !

19 Wang Chong 1979, « Bietong », p. 763-764 ; cf. Zufferey (trad.) 1997, p. 120.

20 Sima Guang, *Wenguo Wenzheng gong wenji*, 66, « Xiangong yiwen ji », p. 6a-b. À noter que Sima Guang place ces écrits « bien supérieurs aux images » dans le *yingtang*, l'autel aux images, lieu commémoratif et cultuel qui, comme l'indique son nom, comporte depuis au moins les Tang des portraits d'ancêtres ou de maîtres.

21 *Jietu*. Le paragraphe précédant ce passage parle de ce rituel d'exorcisme de la terre » à l'occasion de la construction d'une résidence, que Wang Chong appelle aussi *jiexie tu*, rite d'exorcisme et propitiatoire.

22 Wang Chong 1979, « Jiechu », p. 1045.

LES MAUVAIS REPRÉSENTANTS

Plusieurs sites préhistoriques, pour la plupart situés dans les régions septentrionales de la Chine, ont livré des figurines en pierre ou en poterie, dont la majorité représentent des femmes enceintes. Certaines d'entre elles présentant d'évidentes mutilations et ayant été délibérément placées dans l'âtre, les spécialistes en ont conclu que ces figurines constituaient des corps de remplacement pour exorciser les maladies ou les calamités frappant les hommes. Les dynasties des Shang et des Zhou remplaceront ces figurines dans les tombes par des victimes sacrificielles; cet usage semble tomber en désuétude dès les Zhou de l'Est et ce sont les *yong* qui font alors leur apparition, mais on rencontre aussi fréquemment d'autres types de figurines, en argile, en bois, en pierre et en métal, dans les tombes des Han. Leur fonction, notamment pour celles qui sont faites de plomb ou d'étain, est clairement définie dans des textes d'exorcisme, *jiechu wen*, inscrits sur les vases qui les contiennent: elles représentent le défunt, et parfois ses descendants vivants, afin de prendre sur elles les fautes de ces derniers, et les calamités dont ils peuvent être victimes²³. Au-delà de leur usage dans le monde des morts, des figurines désignées génériquement par le terme de «représentant», *dairén*, dénommées «l'homme en bois de pêcher», *taoren*, «l'homme en bois de cyprès», *bairén*, «l'homme en bois de pin», *songren*²⁴, dont la figuration anthropomorphe est le plus souvent fruste, tiennent également dans le monde des vivants le rôle de la magie blanche et de la magie noire²⁵, afin d'expulser les maladies et de jeter des sorts. Elles sont dans tous les cas des «représentantes», au sens littéral du terme, et l'on pourrait dès lors se demander, en deçà des arguments de Confucius et de Wang Chong, si de telles images anthropomorphes, des «remplaçantes», nécessairement porteuses de maléfices, réservées au monde des morts et au monde occulte, ont pu contribuer à la rareté, à la résistance vis-à-vis d'une image anthropomorphe positive, symbole de puissance et d'efficacité, au vu et au su de tous.

IMAGES CULTUELLES

La tête en terre, incrustée d'yeux en jade, découverte dans le nord-est de la Chine sur le site de Niuheiliang, relève de la culture Hongshan et de ce fait est datée aux alentours de 3000 ans avant notre ère. Elle présente en effet les caractéristiques d'une image objet de culte: retrouvée dans les vestiges d'un édifice de surface identifié comme étant la structure d'un temple, cette tête, apparemment liée à un corps, vue de face, a le port hiératique d'un être surnaturel auquel on rend un culte²⁶. Nous ne disposons malheureusement à ce jour d'aucun autre exemple qui puisse attester la continuité dans le temps et l'espace d'une production similaire.

Ce n'est que beaucoup plus tard que Sima Qian nous livre un témoignage digne d'intérêt. Le spécialiste des sciences occultes Shaoweng fut nommé général Wencheng par l'empereur Wu (r. 141-87) des Han. Il déclara à ce dernier:

«Si votre majesté désire communiquer avec les divinités, les salles du palais n'étant pas couverte d'images de divinités, les être divins ne viendront pas.» Il dessina alors un char nimbé de nuages et de vapeur et à chaque jour de domination²⁷, il montait sur le char pour expulser les démons malfaisants. On fit également construire le palais Ganquan, en son centre se trouvait une

²³ Pour un exemple de substitut en plomb, cf. *Shuzhai yu dao* 2008, p. 56-57.

²⁴ Cette dénomination est plus rare; pour un exemple daté de 340, accompagné d'un texte explicatif et d'une représentation de «l'homme de pin» peinte sur une planchette de bois, cf. *ibid.*, p. 74-75.

²⁵ Pour l'ensemble de ce paragraphe, cf. Wang Yucheng 1997, p. 32-56.

²⁶ Wang Yucheng 2009, à paraître.

²⁷ Le jour de domination, *shengri*, correspond au jour déterminé en fonction de la domination d'un des Cinq agents sur un autre.

terrasse (couverte?) dans laquelle on peignit toutes les divinités du ciel, de la terre et l'Un suprême. Des instruments sacrificiels furent disposés afin de pouvoir atteindre les divinités célestes. Ayant résidé plus d'un an, la méthode de Shaoweng se révéla inefficace: les divinités ne venaient plus²⁸.

Même si l'histoire se conclut par un échec, l'idée que l'on puisse entrer en contact avec les divinités grâce à leur image et à des instruments sacrificiels confère à la représentation un pouvoir de médiation caractéristique de l'image culturelle, sans que pour autant nous puissions en conclure que l'image fait l'objet d'un culte: elle a très bien pu tenir le rôle d'illustration du panthéon, de la même manière que les peintures traditionnellement installées dans l'aire rituelle – les peintures liturgiques – ont pour vocation de reproduire les divinités que l'officiant va solliciter pour l'accomplissement de son rituel.

Deux statues de très grande taille (plus de deux mètres de hauteur) identifiées comme étant le Bouvier et la Tisserande, l'anthropomorphisation de deux constellations objets de culte sous les Han, auraient été commandées en 120 avant notre ère par l'empereur Wu, et installées sur le bord d'un lac artificiel dans un parc. Un parallèle a été établi entre ces deux statues monumentales conservées dans le district de Chang'an (province du Shaanxi) et deux autres, de grande taille également, excavées dans la province du Hebei, à côté de Shijiazhuang. Ce couple représenterait Zhao Tuo (?-137 av. notre ère), roi des Yue méridionaux, et son épouse, et aurait été commandé par l'empereur Wen en 179 avant notre ère, à l'occasion de l'établissement de leur tombeau²⁹.

Datée des environs de notre ère, une statue identifiée comme étant celle du directeur du Destin, Siming, a été découverte dans la région du Shandong lors d'une «enquête sur les antiquités³⁰», un euphémisme pour dire que cette statue est extraite de son contexte. Des sources écrites convergent pour confirmer la présence d'un culte à cette divinité, aussi bien dans un texte taoïste, certes plus tardif³¹, que dans un texte décrivant les us et coutumes des Chinois du Nord (province du Shandong) et du Nord-Ouest (province du Henan), qui faisaient des sculptures en bois de cette divinité, aux alentours du II^e siècle de notre ère³².

Malgré le changement de taille – la statue du directeur du Destin ne mesurant qu'une trentaine de centimètres –, ces exemplaires de la statuaire présentent des caractéristiques communes: sculptés dans la pierre, ils ont un air d'«œuvres premières», la facture de la taille est rustique, des disproportions sont visibles (la tête par rapport au corps, la taille réduite des bras et des mains, etc.), offrant ainsi un contraste saisissant avec les œuvres funéraires dont la qualité technique et esthétique est bien supérieure. Faudrait-il en conclure qu'il existait un art funéraire autonome, produit de générations et de générations d'artisans, un art qui monopolisait la culture visuelle, au détriment de la statuaire en ronde bosse qui au fond n'intéressait pas les Chinois des Han?

Le sanctuaire de Kongwang shan et l'histoire de Ding Lan nous paraissent a *contrario* marquer une étape dans la production d'images dévotionnelles.

Le site de Kongwang shan

Situé dans la province du Jiangsu, à proximité du port de Lianyungang, le site de Kongwang shan présente sur un flanc de colline rocheux plus d'une trentaine de pétroglyphes. Sa datation, vers la fin du II^e siècle, se fonde sur une stèle d'un

28 Shiji, 12, p. 458, et 28, p. 1387-1388.

29 Liu Yang 2001, p. 39. Il est à noter ici que ces deux statues seraient plutôt des images commémoratives, probablement pour honorer Zhao Tuo, qui s'est de son plein gré inféodé aux Han.

30 Cf. Wang Yucheng 2009, à paraître.

31 Il s'agit du *Taiping jing*, cf. Wang Ming 1960, p. 4, 213-214, 626. Si le mouvement des Taiping date bien de la fin des Han, il semble admis que la composition de ce texte n'est pas antérieure au VI^e siècle, même si l'on peut admettre qu'il contient des matériaux plus anciens. Cf. à ce sujet la notice de Kristofer Schipper dans *The Taoist Canon* 2004, p. 277-280.

32 Le *Fengsu tong*, 8.



Fig. 1. Estampage du pétroglyphe X66, II^e s. (?), Kongwang shan, Lianyungang, province du Jiangsu (extrait de Li Hongfu et Wu Kerong 1990).

temple, le temple de la Mer orientale, établi à l'origine en contrebas de la colline. Certains pétroglyphes représentent sans aucun doute des divinités bouddhiques et des scènes inspirées de cette religion venue de l'Ouest, mais certains indices, notamment la scène du Mahatsava-Jataka dévoré par une tigresse, ainsi qu'une composition d'ensemble hétérogène, conduisent à supputer que leur exécution est plus tardive. En dehors des figures d'acrobates, de danseurs, de gardiens et de fidèles, trois figures typiquement chinoises (X1, X66, X68) (fig. 1), d'une hauteur d'environ un mètre, n'ont pas à ce jour été identifiées avec certitude. Certaines ayant à leurs pieds un bol et un brûle-parfum, il ne fait toutefois aucun doute que le site était un lieu de culte. Reliant ce site au mouvement taoïste de la Grande paix, précisément actif dans cette région, des spécialistes voient dans cette triade des divinités taoïstes: Yin Xi, le gardien de la passe et héritier du *Daode jing*, Lao zi et l'empereur Jaune. D'autres y reconnaissent un gardien, le roi père de l'Est et la reine mère de l'Ouest; ou encore le portrait de Lao zi, de Confucius et du roi père de l'Est, etc.³³ Plus récemment, des auteurs ont cru identifier dans ces figures des portraits de saints chrétiens, prouvant ainsi l'arrivée de saint Thomas en Chine au I^{er} siècle de notre ère³⁴!

Ding Lan le pieux

L'histoire de Ding Lan fera partie, sous les Song, des vingt-quatre histoires exemplaires de piété filiale, *ershisi xiao*. Dans les versions les plus anciennes³⁵, ce fils pieux fait une statue en bois de ses parents, ou uniquement de l'un de ses deux géniteurs, qu'il a perdus dans sa tendre enfance. Son caractère exemplaire, et donc sa singularité, est toutefois révélateur de traits universaux de l'image culturelle. Dans tous les cas, Ding Lan accomplit un culte, rendu le plus souvent par l'expression *shi*, parfois plus précisément avec la présentation le matin et le soir d'offrandes carnées de trois sortes, *san xing*. La version la plus ancienne, retrouvée dans le tombeau de Wu Liang, et datée du II^e siècle après notre ère, ne comporte pas la mention d'un culte rendu, mais une seconde caractéristique tout aussi importante: il existe une interaction entre Ding Lan et la statue, qui est consultée pour l'emprunt d'un objet par un voisin, et ce n'est qu'après en avoir fait le rapport à la statue que l'objet en question est prêté. En d'autres termes, la statue est vivante, un trait amplifié par les versions du *Xiaozhi zhuan* et du *Yiren zhuan*: le visage de la statue est brûlé par la femme de Ding Lan, et il se couvre de cloques; le voisin frappe la statue et le mécontentement se manifeste sur son visage; le fils pieux est arrêté après le meurtre par vengeance du voisin indélicat, la statue verse des larmes, Ding Lan est alors absous de son crime et loué pour sa piété filiale. Il est ainsi remarquable qu'il s'agisse d'une représentation d'un objet en trois dimensions, une statue, qui remplit à la fois la condition nécessaire pour être un objet de culte, que l'on retrouve toutefois également dans les portraits peints, et la condition d'objet vivant, qui réagit aux actions des vivants. Nous ignorons dans l'histoire de Ding Lan ce qui rend la statue vivante – si ce n'est le transfert d'un puissant sentiment d'amour filial sur un objet, le fils pieux se conduisant envers les statues « comme si elles étaient vivantes » –, nous savons en revanche quel procédé sera employé plus tard pour parvenir inmanquablement à cette fin: le rituel d'animation.

33 Cf. Wu Hung 1986, p. 292-303; Martin Rhie 1999, p. 27-47; Wen Yucheng 2003, p. 16-25; Wang Yucheng 2009, à paraître.

34 Perrier et Walter 2008.

35 Cf. Wu Hung 1989, p. 282-285. Ces versions proviennent du tombeau de Wu Liang, daté de 151, du *Fengsu tong* de Ying Shao (153-196), d'un texte de Cao Zhi (192-232), du *Xiaozhi zhuan* attribué à Liu Xiang (vers 77 - 6) mais recensé dans des sources ultérieures, des Tang (*Fayuan zhulin*) et des Song (*Taiping yulan*), du *Yiren zhuan* de Sun Sheng aux environs du IV^e siècle, mais sont également recensées dans des sources des Tang (*Chuxue ji*) et des Song (*Taiping yulan*).

ANICONISME ET TAOÏSME

Il paraît donc évident que tous les éléments pour la réalisation d'images cultuelles «de surface» sont en place dès les Han postérieurs, et pourtant c'est de l'Ouest que nous viennent les premiers témoignages. De Gandhara à Longmen, près de Luoyang, en passant par Kucha et Dunhuang, la statuaire a marqué de son empreinte les grands sites de la route de la Soie, mais seulement à partir du v^e-vi^e siècle. Il existe naturellement des représentations de bouddhas antérieures à cette époque, aux alentours du iii^e siècle, notamment sur la route du Sud (provinces du Jiangsu, du Zhejiang, du Hubei et du Sichuan), mais, retrouvées pour la plupart d'entre elles dans des tombes, elles ont un rôle décoratif, et certainement propitiatoire, prenant dans certains cas la place autrefois réservée aux images chinoises³⁶.

Cette lente émergence s'explique peut-être en partie par les réticences exprimées au pays du Bouddha : les spécialistes de l'art bouddhique indien admettent en effet que, dans les premiers temps, le Bouddha était considéré comme ayant disparu, de telle sorte qu'il était uniquement représenté par ses symboles, par son trône laissé vide, marquant en quelque sorte sa présence par son absence³⁷. Toutefois, l'aniconisme ne touchait pas d'autres êtres transcendants, tels que les Yaksas, les Yaksis, les Nagas, les Garudas et les Devas, relevant de traditions populaires et de l'émergence du panthéon brahmanique³⁸. En Inde, ce n'est finalement qu'aux alentours de notre ère qu'apparaissent des représentations du Bouddha³⁹. Du côté de la Chine, une réticence de même nature semble frapper la représentation des saints et des dieux.

Le premier témoignage de la représentation de Confucius, entouré de ses soixante-douze disciples, date de l'an 178 de notre ère. L'œuvre peinte est attribuée à Cai Yong, célèbre lettré des Han, et aurait été exécutée dans les bâtiments du Hongdu menxue, des lieux dédiés aux lettres et aux arts, qui ne se prêtent pas *a priori* à l'accomplissement d'un culte⁴⁰.

En 166, l'empereur Huan rendit personnellement un culte à Lao zi dans un de ses palais. L'autel et les instruments liturgiques sont brièvement décrits, de même que le trône placé sous un dais décoré, mais aucune allusion n'est faite à une quelconque icône. Des miroirs, datés approximativement de la même époque et provenant de l'actuelle province du Sichuan, présentent au centre du registre supérieur une tortue portant une colonne surplombée d'un dais, en somme l'image d'un trône, une fois de plus laissé vide⁴¹ (fig. 2). Les textes taoïstes vont quant à eux répéter le credo d'un *dao* qui est «une forme sans forme, une image sans image» (*Daode jing*, 14). Ce qui pourrait être interprété comme une spéculation métaphysique du *Daode jing* devient avec le commentaire du *Xiang'er* (i^{er}-iii^e s. de notre ère) une nette réprobation de la figuration du *dao* – avec un corps, un nom, des vêtements, un visage et une taille –, rejetée comme fallacieuse et hétérodoxe, sous le prétexte que le *dao* ne peut pas être connu d'une manière visuelle, *bu ke jian zhi ye*⁴². Ge Hong (283-343), dans son *Baopu zi*, insiste quant à lui sur ce qui devrait être la «vraie vue» : la méditation, *nian*, de la Vraie forme de Laojun, *Laojun zhenxing*, la forme divinisée de l'auteur du *Daode jing* : un nom est donné, un corps avec ses mensura-



Fig. 2. Miroirs avec image d'immortels sur trois registres, fin des Han postérieures (?), province du Sichuan (?); a. dessin au trait, Seattle Art Museum ; b. estampage, musée du Palais, Pékin (extrait de Little 2000, p. 86).

36 *Fajiao chu zhuan Nanfang zhi lu* 1993.

37 Communication de Gérard Colas, que nous remercions ici vivement.

38 Il semblerait qu'il n'existe toutefois pas de témoignages d'une représentation de ces êtres antérieurement au ii^e siècle avant notre ère. Cf. Meth Srinivasan 1997.

39 Cf. Fussman 1982, p. 155-169; Linrothe 1993, p. 241-256; Fussman 2003-2004, p. 931. L'histoire veut que Zuo Rong (?-195), chargé du transport des denrées alimentaires de trois commanderies dans l'actuelle province du Jiangsu, en ait détourné les revenus pour faire construire un autel bouddhique de deux étages pouvant contenir plus de trois mille personnes. Il fit également faire une figure humaine en cuivre, couverte d'or jaune et de vêtements en brocart. Les spécialistes voient dans ce texte la preuve de la première mention d'une icône bouddhique en Chine, alors que le texte ne précise aucunement qu'il s'agit d'une statue de Bouddha, cf. *Sanguo zhi*, 49, p. 1185.

40 *Hou Han shu*, 60, p. 1998.

41 Wu Hung 2000, p. 84-88.

42 *Laozi Xiang'er zhu jiaojian* 1956, p. 18. Pour une présentation et une traduction du *Xiang'er zhu*, cf. Bokenkamp 1997, p. 29-148.

tions, une couleur de peau, un bec d'oiseau, de longs sourcils, de grandes oreilles, des rides profondes apparaissent alors à l'adepte qui sait se concentrer, *si*, sur cette forme authentique, sans qu'il existe apparemment le moindre support matériel et figuratif à cette méditation intérieure⁴³. Lu Xiujing (406-477), dès la première phrase de ses instructions abrégées, répète que le *dao* vide et solitaire est séparé de toute forme. Il campe pour cette raison une pratique du *dao* dans une chambre pure, *jingshi*⁴⁴, isolée, propre et calme, où ne sont installés qu'un brûle-parfum, une lampe à encens, une table pour présenter les pétitions et un couteau pour corriger les textes, un contraste saisissant avec les autels ordinaires qui comprennent banquette, piédestal, effigie, bannières et dais⁴⁵.

En pleine *disputatio* entre taoïstes et bouddhistes, le moine Falin (572-640), dans son *Bianzheng lun*, va rappeler plusieurs choses. Tout d'abord qu'avant les dynasties du Sud des Liang et des Chen, et celles du Nord des Qi et des Wei, aux alentours du VI^e siècle, les livres taoïstes étaient faits au moyen de calebasses⁴⁶, et que les images du Vénérable céleste, Tianzun, n'existaient pas. Puis il cite la « biographie interne » de Tao Hongjing, *Tao Yinju neizhuan* :

Sur le mont Mao, deux sanctuaires, l'un bouddhiste, l'autre taoïste, ont été établis. Un jour sur deux on procédait à des rituels d'hommages (dans chacun des sanctuaires). Le sanctuaire bouddhique comprenait des icônes, le sanctuaire taoïste aucune⁴⁷.

Enfin, Wang Chun et son *Sanjiao lun* sont convoqués pour expliquer pourquoi les taoïstes ont été amenés à élaborer des icônes :

Dans des temps récents, les prêtres taoïstes n'avaient plus de moyens pour survivre. Désirant convertir les gens à leurs croyances, ils imitèrent le bouddhisme et élaborèrent des images. Ils les appelèrent indûment « Vénérables célestes », accompagnés à droite et à gauche de deux êtres parfaits, et les installèrent dans les sanctuaires taoïstes ; grâce à cela ils purent se vêtir et se nourrir⁴⁸.

En dehors de ses aspects provocateurs et péjoratifs, ce texte confirme une fois de plus la réticence taoïste envers les représentations physiques, au profit, nous a appris Ge Hong, d'une visualisation intérieure de l'être suprême, et de préférence dans un cadre « purifié » à la manière de Lu Xiujing. La représentation abstraite, notamment des Cinq montagnes sacrées, ainsi que l'indique Kristofer Schipper⁴⁹, prend dès lors tout son sens : c'est au-delà des apparences que réside la vérité.

VERS UNE ICONOLOGIE TAOÏSTE

Les stèles imagées

Nous pouvons naturellement arguer du fait que les textes porteurs de l'aniconisme proviennent de l'élite lettrée du taoïsme⁵⁰, de la même manière que les

43 *Baopu zi neipian* 1980, 15, p. 273-274.

44 Le même texte emploie plus loin l'expression « chambre calme », *jingshi*.

45 Lu Xiujing, *Lu xiansheng daomen kelue*, *DZ1127* (fasc. 761), 1a, 4b-5a. Tao Hongjing (entre 492 et 514) reprendra une description similaire de la chambre pure, cf. *Dengzhen yinjue*, *DZ421* (fasc. 193), 3.7b. Ces références sont présentées et traduites dans Schipper 2005, p. 93.

46 Ce fait est probablement inspiré d'un passage du *Zhengao* (*juan* 20, p. 3) de Tao Hongjing, où Xu Cheng, le fils de Xu Hui, écrit à l'aide d'une calebasse (ou sur une calebasse?) diverses écritures taoïstes qui, selon le commentaire, seraient des formules secrètes, *jue*, émanant des « trois seigneurs » Yang Xi, Xu Mi et Xu Hui, formules qu'il remit à Wu Tanba, lui-même par ailleurs héritier de deux livres de Yang Xi et Xu Hui.

47 Ce texte, une biographie interne de Tao Hongjing, est perdu.

48 Falin, *Bianzheng lun*, p. 535, passage repris dans le *Guang hongming ji* de Daoxuan (596-667), p. 185, et cité dans Chen Guofu 1985, p. 268-269. Nous n'avons trouvé aucune information sur Wang Chun et son *Sanjiao lun*.

49 Schipper 2005, p. 91-107.

50 Pour une comparaison avec le bouddhisme ancien, cf. Schopen 1997.

textes le réprochant étaient issus d'un milieu « confucéen » lettré, et que ces textes prouvent en creux l'existence de pratiques qu'ils dénoncent. D'autres feront valoir que cette production, du fait de son ancrage populaire, a disparu corps et biens, à cause des anathèmes prononcés par les bien-pensants et les puristes, ou en raison des matériaux, pauvres donc putrescibles, dont elle était faite. Il est probable que lorsque l'archéologie chinoise se tournera vers les vestiges de surface, des images surgiront, un jour...

Certes, mais il est notoire que les premières représentations de divinités taoïstes, Lao zi divinisé sous les titres de Vieux seigneur, Très haut Vieux seigneur, Souverain Vieux seigneur, ou du Vénérable céleste de l'origine, une des instances dans la triade des Trois purs, n'apparaissent qu'à partir du ^v siècle, sous le règne d'une dynastie, faut-il le préciser, d'origine étrangère – les Wei du Nord, des Tabghatch. Le taoïste Kou Qianzhi (365-448), se prévalant auprès de l'empereur des Wei d'un texte révélé, abolit la lignée des maîtres célestes et se considère comme le seul héritier de Zhang Daoling; il rejette les rites d'union sexuelle, réforme les règles concernant les banquets communautaires et les funérailles... Il insiste sur l'importance pour le peuple, hommes et femmes, de dresser des autels, d'y faire des prières matin et soir, afin que les mérites profitent à leurs ascendants, et que parmi eux ceux qui pratiquent l'art de la longévité deviennent des « graines de peuple » du Vrai seigneur⁵¹. Ce sont ces vœux, pour le salut de ses ancêtres et la longévité pour soi, que les stèles sculptées, situées dans la province du Shaanxi au nord de l'actuelle ville de Xi'an, comportent à partir de la fin du ^v siècle. Beaucoup d'entre elles associent des figures bouddhiques et taoïstes, ces dernières seulement reconnaissables à la forme des chapeaux, remplaçant la protubérance crânienne du Bouddha, la présence d'un éventail ou d'une « queue de cerf », des vêtements civils plutôt que la robe monastique, la position des mains différente de celles des mudras bouddhiques⁵². Au début du ^{vi} siècle, des stèles de petites dimensions, quelques dizaines de centimètres, ne sont consacrées qu'aux divinités taoïstes, qui ne sont plus engoncées dans des niches creusées à l'intérieur de la stèle, mais en forment le sujet principal⁵³ (fig. 3). À la fin du ^{vi} siècle, sous la dynastie des Sui, le pli semble être définitivement pris: l'iconographie taoïste se révèle au grand jour, l'ambiguïté entre divinités bouddhiques et taoïstes est définitivement levée⁵⁴.

C'est un fait étrange que les stèles, le domaine par excellence de l'écrit en Chine, aient donné lieu à la représentation d'un autel, avec sa niche et sa divinité tutélaire, entourée de ses fidèles, parfois présentifiés par des portraits rudimentaires gravés dans la pierre, et dont les noms sont inscrits en dessous de la niche, comme si l'on avait voulu, non seulement montrer l'objet du culte, mais plus encore mettre en scène le culte lui-même, à la manière des images représentant Ding Lan rendant un culte à ses parents. Dans le même ordre d'idées, bien qu'elles prouvent l'existence d'un culte intéressant différentes strates sociales, nous pourrions légitimement nous demander quelle est la nature de ces stèles, ex-voto ou objets de culte. Accomplissait-on devant elles des rites, à dates régulières, avec des offrandes à l'appui, ou n'étaient-elles au fond que l'expression « gravée dans le marbre » d'un vœu, d'une demande de protection pérenne adressés aux divinités pour ses ancêtres, pour soi-même et sa famille?

En fin de compte, ce ne serait qu'au terme d'un processus relativement long que l'image culturelle taoïste, en soi et pour soi, se serait définitivement extraite de la stèle pour prendre sa forme la plus accomplie, la statuaire, et cela seulement à partir du ^{vi}-^{vii} siècle, alors que ce chemin avait été préalablement accompli en Chine deux ou trois siècles plus tôt par les divinités bouddhiques.

51 *Weishu*, 114, p. 3051.

52 Kamitsuka Yoshiko 1999, p. 464-544; Abe 2002, p. 270-313.

53 Little et Eichmann 2000, p. 163-171.

54 Kamitsuka Yoshiko 2006, p. 111-136.



Fig. 3. Stèle sculptée avec Lao zi divinisé (à droite) et l'empereur de Jade (?) (à gauche), 527, 27,8 x 27,5 cm. Musée national de Chine (extrait de Little et Eichmann, 2000 p. 170).

Justification théorique des icônes

Mais, face à ce qui a dû être une montée irréprouvable de l'iconodoulie, il a fallu trouver une conciliation. Elle viendra finalement assez rapidement, aux alentours de la fin du VI^e siècle et au début du VII^e siècle. Le *Daojiao yishu* de Meng Anpai (vers 699) cite le *Benji jing*, dont on s'accorde à reconnaître que ses auteurs ont vécu entre 560 et 640⁵⁵. Le *Hunyuan huangdi shengji*, attribué à Yin Wencao (622-688)⁵⁶, propose une solution identique, avec toutefois des variations aussi bien dans le vocabulaire que dans la mise en place de cette solution⁵⁷. Il existe en effet deux manières de voir le *dao* : soit par la méditation, *zhengguan* ou *nian* – vision correcte ou méditation –, du véritable corps de l'être suprême qui est fait de « vacuité, de perfection et de pureté », soit par la vénération d'images (rituels, offrandes), portraits ou formes authentiques, *zhenxiang*, *zhenxing*, qui permet une acquisition de mérites aussi grande que la méditation repliée sur son intérieur⁵⁸. Contrairement au second texte, le premier opère une distinction, parmi les adorateurs d'images, entre les riches et les pauvres quant à la qualité du matériau utilisé pour faire ces images – du métal précieux pour les riches, de l'argile, du bois ou du cuivre pour les pauvres –, avec des résultats sensiblement différents mais un but ultime partagé : revenir vers le *dao*, devenir le *dao*.

La croyance d'une part en un être suprême imperceptible, qui se manifeste cependant tout au long de l'histoire sous des formes diverses, y compris en un être de chair, et le recours d'autre part à la visualisation intérieure pour le représenter seront des thèmes repris régulièrement pour justifier l'utilisation d'images culturelles, et donc la dévotion qui conduit à l'acquisition de mérites et au « salut »⁵⁹.

RITUEL D'ANIMATION

La littérature chinoise, dont les sources ne remontent toutefois pas au-delà des III^e-IV^e siècles de notre ère, n'est pas avare d'histoires mettant en scène des statues « vivantes », qui transpirent, pleurent, se déplacent, prédisent, se vengent des offenses causées par les hommes, ou inversement des hommes châtiés des statues qui n'ont pas rempli leur rôle, etc.⁶⁰ Mais c'est bien en provenance de l'Inde et du bouddhisme que le rituel d'établissement, *prathishtha*, comprenant le rite d'installation du souffle, *pranaprathishtha*, vient à s'imposer en Chine. Décrite avec précision dans deux textes bouddhiques en chinois du VIII^e siècle et des alentours de l'an 1000, cette cérémonie d'installation, le plus souvent désignée en chinois par l'expression « ouverture de la lumière et pointage des yeux », *kaiguang dianmu*, ou plus simplement « ouverture des yeux »⁶¹, est devenue indispensable pour la mise en œuvre de l'icône dans le monde asiatique. La pratique a dû exister avant l'établissement des textes, ainsi que l'atteste la documentation japonaise concernant l'ouverture des yeux de cent icônes de Bouddha dès l'année 671, et du grand bouddha de bronze du Todaiji à Nara, en 752. Ces inaugurations ont naturellement pour

55 Meng Anpai, *Daojiao yishu*, p. 3a-3b.

56 Yin Wencao 1988, p. 555-556.

57 Le *Taixuan zhenyi benji jing*, DZ1111 (fasc. 758), p. 2-3, comprend le passage cité dans le *Daojiao yishu*, avec toutefois deux phrases intercalées au milieu du passage et une chute complètement différente. Le *Yulong zhuan*, DZ774 (fasc. 555), p. 5, compilé entre 1086 et 1100, reprend à l'identique le texte du *Hunyuan huangdi shengji*, mais prétend citer le *Benji jing*. Pour la notice bibliographique du *Taixuan zhenyi benji jing*, qui ne contiendrait que les chapitres 2 et 9 du *Benji jing* original, cf. Schipper et Verellen 2004, p. 520-521.

58 Une problématique similaire, entre l'image mentale et l'image concrète, se retrouve dans l'hindouisme, cf. Padoux 1990.

59 Nous mentionnerons ici deux textes, celui du *Dongxuan lingbao sandong fengdao kejie yingshi*, 2, daté aux alentours du VIII^e siècle, et celui écrit par Yin Zhiping (1169-1251), *Qinghe zhenren beiyu yulu*, 3, cités dans Wang Yucheng 2009, à paraître.

60 Delahaye 1983, p. 45-53.

61 Un équivalent à la *prathishtha* existe bien en chinois – *anshen*, « installer les divinités » –, mais il est courant de la désigner de manière métonymique par *kaiguang*, « ouverture des yeux », la partie prenant le pas sur le tout.

but d'ouvrir les yeux de la divinité sur les fidèles qui s'adressent à elle, mais aussi de lui insuffler la vie grâce au souffle que le donateur lui dispense au moment de l'accomplissement du rituel⁶².

Alors que l'insertion de reliques, y compris sous la forme des cendres du maître défunt, dans les stupas et les statues est largement attestée avant et pendant la dynastie des Tang, les textes rituels d'ouverture des yeux demeurent étrangement silencieux sur les divers objets engoncés dans le sein des statues. Deux statues bouddhiques conservées au Japon, ouvertes dans les années 1950 et datées respectivement du x^e et du xiii^e siècle, montrent pourtant à l'évidence que cette pratique existait. La plus ancienne des deux, une statue de Śākyamuni, a été faite dans la région de Taizhou (actuelle province du Zhejiang) par deux frères pour le pèlerin japonais Chōnen, et comprend quatre catégories d'objets : des viscères, des manuscrits, des objets divers et des tissus. L'estomac, la rate, la vésicule, les reins, les poumons et le cœur ont été faits et offerts par des nonnes et des femmes de la région⁶³.

Le premier témoignage écrit de l'insertion de fac-similés de viscères dans une statue est celui du célèbre taoïste Du Guangting (850-933). Un certain Li, malade pendant de longues années, rêva d'un patriarche taoïste qui, d'un revers de manche, lui fouettait le visage. À son réveil, il était guéri. Il se rendit dans un belvédère de la capitale, le Shaocheng guan, et découvrit sur une peinture murale en fort mauvais état le portrait de son sauveur, un maître céleste, probablement le premier d'entre eux, Zhang Daoling. Il fit donc faire une statue en ramis (branchages) dans laquelle furent insérés des tissus couleur chair, cousus de telle manière qu'ils formaient les organes et les viscères, avec la trachée reliée à la base de la langue. Dans chaque organe, on plaça deux sacs d'encens de couleur et un miroir de mercure en lieu et place du cœur. Déplacée dans un autre temple, puis décorée, la statue continua à faire preuve d'une grande efficacité, donnant des « réponses miraculeuses⁶⁴ ». Il n'est donc pas seulement question d'insuffler la vie aux statues, il faut aussi parachever l'illusion de la vie en leur conférant un corps de chair et de sang, que ce don soit effectué au moyen de viscères en tissu (fig. 4), ou plus symboliquement grâce à des *materia medica* (hippocampe, graines, mica, os, larves, etc.) analogiquement liés aux viscères et aux organes, soigneusement disposés dans une cache creusée dans leur dos, ainsi que le montre beaucoup plus tard la statuaire populaire issue de la province du Hunan⁶⁵.

Ces pratiques, que l'on rencontre également, mais d'une manière simplifiée, dans la peinture et les rituels funéraires pour la tablette et l'építaphe des défunts, sont comparées très justement par Michel Strickmann à la naissance : les statues doivent subir ces procédés pour devenir des icônes vivantes et des objets de culte à part entière, en continuation, en complément ou en substitution de l'ajout de reliques et de la technique de la momification, ces derniers cas représentant sans aucun doute le plus court chemin pour conférer une dimension sacrée et efficace aux images auxquelles les fidèles s'adressent, un chemin emprunté par bien des civilisations en dehors de l'Asie. Mais il va sans dire que le rituel d'animation a aussi pour corollaire la volonté de faire oublier et de sublimer l'œuvre faite de main d'homme, de la promouvoir au rang d'image révélée, tombée du ciel ou trouvée dans des grottes, des lacs ou des rivières, ou existant potentiellement dans une pierre qu'il a suffi de dégager. Investie de la puissance divine, ou rituellement animée grâce à cette puissance, la réalisation de l'image culturelle met au premier plan ou simule

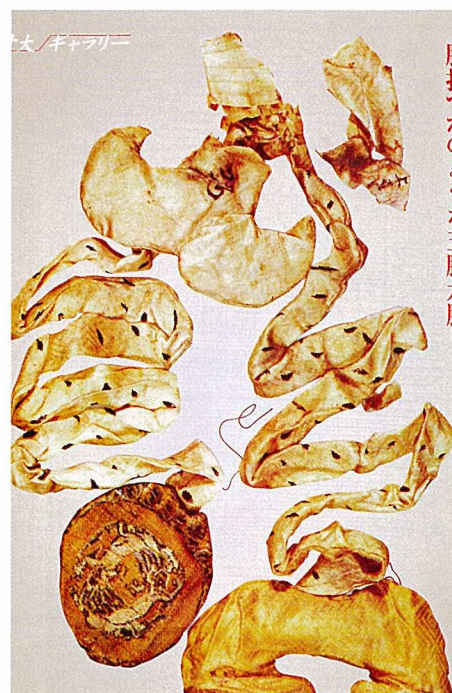


Fig. 4. Les entrailles en tissu de la statue de Śākyamuni, 988, Seiryōji, Kyoto (extrait de *Nihon no Butszō* 2007/6, 7-14, p. 9).

62 Strickmann 1996, p. 165-211.

63 Robson 2008, p. 8-13.

64 Du Guangting, *Daojiao lingyan ji*, 8, DZ590 (fasc. 325-326), p. 1. Tous nos remerciements à Susan Huang, qui nous a signalé cette précieuse référence.

65 Arrault et Bussotti 2008, p. 36-60.

son origine acheiropoïète, non faite de main d'homme, faisant ainsi oublier sa nature d'artefact et rétablissant un lien direct entre la divinité et les hommes. En abolissant les intermédiaires, l'image culturelle n'est pas une « image de », elle est la divinité.

Nous avons assisté à la rareté des représentations humaines, au refus des figurines funéraires et à la résistance qu'elles suscitent ; à la valorisation de l'écrit sur l'image ; au rejet du portrait des défunts et des divinités. Cependant, nous avons bien des témoignages de réalisation de pantins ou de statues fondues, ainsi que la découverte d'une tête préhistorique, privée toutefois de descendants, de statues monumentales et portables. Mais nous avons aussi des figures anthropomorphes, frustes et simples remplaçantes, qui jouent un rôle négatif. Il faudra attendre le n^e siècle de notre ère pour voir surgir un site de pétroglyphes et la représentation d'un culte sur les murs d'une tombe. Tout cela n'est-il qu'un hasard, ne sont-ce que des traces trop ténues et finalement trompeuses de l'état réel des choses ? Est-ce un hasard si le taoïsme des premiers temps ne conçut qu'une divinité abstraite, non représentable, et uniquement préhensible par des images mentales ? Toujours est-il que l'icône, venue d'ailleurs, allait progressivement s'imposer, d'abord dans des stèles puis, à l'époque des Tang, sous la forme de peintures et de statues, touchant aussi bien les divinités que les empereurs, les ancêtres et les maîtres. Il fallut alors concevoir et expliquer le rapport entre l'image mentale et l'image concrète, en somme légitimer que l'on puisse rendre un culte à des images physiques. Mieux encore, il fallait doter ces images d'une vie, et pourquoi pas d'organes, et de souffle, abritant en leur sein une divinité agissante et protectrice, images réelles et non pas simples représentantes. L'histoire de l'image culturelle pouvait commencer.



BIBLIOGRAPHIE

- Abe 2002**
Stanley K. Abe, *Ordinary Images*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.
- Acker 1954, 1974**
William R. B. Acker, *Some T'ang and Pre T'ang Texts on Chinese Painting: Xie He, « Gu huapin lu » and Zhang Yanyuan, « Lidai ming hua ji »*, chap. 1-3, I, 1954; *Zhang Yanyuan, « Li dai ming hua ji »*, chap. 4-10, II, 2, Leyde, Brill, 1974.
- Aihe Wang 2000**
Aihe Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Ang 1997**
Isabelle Ang, « Le culte de Lü Dongbin sous les Song du Sud », *Journal asiatique*, 285 (2), 1997, p. 473-507.
- Anning Jing 1994**
Anning Jing, « Buddhist-Daoist Struggle and a Pair of Daoist Murals », *The Museum of Far Eastern Antiquities*, 66, 1994, p. 119-181.
- [Anonyme] 2008**
[Anonyme], *Le Rosaire des philosophes*, trad. du latin, préfacé et annoté par Étienne Perrot, Paris, La Fontaine de pierre, 2^e éd., 2008.
- Arrault et Bussotti 2008**
Alain Arrault et Michela Bussotti, « Statuettes religieuses et certificats de consécration en Chine du Sud », *Arts asiatiques*, 63, 2008, p. 36-60.
- Baldrian-Hussein 1984**
Farzeen Baldrian-Hussein, *Procédés secrets du Joyau magique, traité d'alchimie taoïste du x^e siècle*, Paris, Les Deux Océans, 1984.
- Baldrian-Hussein 1986**
Farzeen Baldrian-Hussein, « Lü Tung-Pin in Northern Sung Literature », *Cahiers d'Extrême-Asie*, II, 1986, p. 133-169.
- Baoning si 1985**
Baoning si Ming dai shuilu hua [Les peintures du Shuilu du temple Baoning], Pékin, 1985.
- Baopuzi nei bian : voir Ware 1966.**
- Baopu zi neipian jiaoshi 1980**
Ge Hong, *Baopu zi neipian jiaoshi* [Le Maître qui embrasse la simplicité; édition annotée], éd. moderne de Wang Ming, Pékin, Zhonghua shuju, 1980.
- Bartholomew 2004**
Terese Tse Bartholomew, « Some Daoist Deities and Their Indian Prototypes », in Naval Krishna et Manu Krishna (éd.), *The Ananda-Vana of Indian Art*, New Delhi, 2004.
- Baryosher-Chemouny 1996**
Muriel Baryosher-Chemouny, *La Quête de l'immortalité en Chine. Alchimie et paysage intérieur sous les Song*, Paris, Dervy, 1996.
- Belting 1998**
Hans Belting, *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris, Cerf, 1998.
- Billeter 2002**
Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002.
- Blanchon 1993**
Flora Blanchon, *Asies. II: Aménager l'espace*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 1993.
- Bokenkamp 1997**
Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1997.
- Bujard 2000**
Marianne Bujard, *Le Sacrifice au ciel dans la Chine ancienne. Théorie et pratique sous les Han occidentaux*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2000.
- Bussotti 2004**
Michela Bussotti, « La Nouvelle édition des anciennes biographies des femmes exemplaires: notes de lecture sur une édition illustrée du xix^e siècle », *Journal asiatique*, 292, 1-2, 2004, p. 223-278.
- Cahill 1993**
Suzanne E. Cahill, *Transcendence and Divine Passion. The Queen Mother of the West in Medieval China*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Campany 2002**
Robert Ford Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Divine Transcendents*, Berkeley, University of California Press, 2002.
- Carré 1999**
Patrick Carré, *Le Livre de la Cour Jaune*, Paris, Seuil, 1999.
- Cedzich 1987**
Ursula Cedzich, *Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel früher Quellen: Übersetzung und Untersuchung des liturgischen Materials im dritten chuan des Teng-chen yin-chüeh*, Thèse de doctorat, Université de Würzburg, 1987.
- Champaign 1990**
Sacred Mountains in Chinese Art, Champaign, Illinois, Krannert Art Museum, 1990.
- Chavannes 1895-1905**
Édouard Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma T'sien traduits et annotés*, Paris, Ernest Leroux, 1895-1905, 5 vol.
- Chavannes 1904**
Édouard Chavannes, « La peinture chinoise au musée du Louvre », *T'oung Pao*, 5, 1904, p. 310-331.
- Chavannes 1906**
Édouard Chavannes, « Le cycle turc des douze animaux », *T'oung Pao*, 7, 1906, p. 51-122.
- Chavannes 1910**
Édouard Chavannes, *Le T'ai Chan: essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, 1910 (Annales du musée Guimet, 21).
- Chavannes 1914**
Édouard Chavannes, *Mission archéologique en Chine septentrionale*, Paris, 1914, 2 vol.
- Chen 1985**
Chen Guofu, *Daojiao yuanliu kao*, Pékin, Zhonghua shuju, 1985.
- Chenivesse 1996**
Sandrine Chenivesse, « Écrit démonifuge et territorialité de la mort en Chine. Étude anthropologique du lien », *L'Homme*, XXXVI, 137, 1996, p. 61-86.
- Chenivesse 1998**
Sandrine Chenivesse, « Fengdu : cité de l'abondance, cité de la male mort », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 10, 1998, p. 287-339.
- Chicago 2000 : voir Little 2000.**
- Cleveland 1968**
Sherman E. Lee et Wai-Kam Ho, *Chinese Art Under the Mongols: The Yuan Dynasty (1279-1368)*, Cleveland, The Cleveland Museum of Art, 1968.
- Cleveland 1980**
Eight Dynasties of Chinese Painting: The Collections of the Nelson Gallery-Atkins Museum, Kansas City, and The Cleveland Museum of Art, Cleveland, The Cleveland Museum of Art, 1980.
- Cleveland 1988**
Stephen Little, *Realm of the Immortals. Daoism in the Arts of China*, Cleveland, The Cleveland Museum of Art, 1988.
- Cullen 1996**
Christopher Cullen, *Astronomy and Mathematics in Ancient China: The Zhou bi suan jing*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Davis 2001**
Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, Hawai'i Press, 2001.
- Delacour 2001 : voir Paris 2001.**
- Delahaye 1981**
Hubert Delahaye, *Les Premières Peintures de paysage en Chine: aspects religieux*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1981 (Publications de l'EFEU, CXXIX).
- Delahaye 1983**
Hubert Delahaye, « Les antécédents magiques des statues chinoises », *Revue d'esthétique*, 5, 1983, p. 45-53.
- Demiéville 1937**
Paul Demiéville, « Butsuzô », *Hôbôgirin*, fasc. 3, 1937, p. 210-215.
- Demiéville 1982**
Paul Demiéville, *L'Œuvre de Wang le zélateur (Wang Fan-tche), suivi des instructions domestiques de l'aïeul (T'ai-kong kia-kiao), poèmes populaires des Tang (viii^e-x^e siècles) édités, traduits et commentés d'après les œuvres de Touen-houang*, Paris, CNRS, 1982.
- Des Rotours 1952**
Robert des Rotours, « Les insignes en deux parties sous la dynastie T'ang », *T'oung Pao*, 41, 1952, p. 1-3.

- Despeux 1979**
Catherine Despeux, *Traité d'alchimie et de physiologie taoïste de Zhao Bichen*, Paris, les Deux Océans, 1979.
- Despeux 1986**
Catherine Despeux, « L'ordination des femmes taoïstes sous les Tang », *Études chinoises*, V, 1-2, 1986, p. 53-100.
- Despeux 1990**
Catherine Despeux, *Immortelles de la Chine ancienne. Taoïsme et alchimie féminine*, Puiseux, Pardès, 1990 (Destins de femmes).
- Despeux 1994**
Catherine Despeux, *Taoïsme et corps humain. Le Xiuzhen tu*, Paris, Guy Trédaniel, 1994.
- Despeux 2000**
Despeux Catherine, « Talismans and Sacred Diagrams », in Livia Köhn (éd.), *Daoist Handbook*, Leyde, Boston et Cologne, Brill, 2000, p. 498-540.
- Despeux 2000**
Catherine Despeux, « Women in Daoism », in Livia Köhn (éd.), *Daoist Handbook*, Leyde, Boston et Cologne, Brill, 2000, p. 384-412.
- Despeux 2004**
Catherine Despeux, « La gymnastique (*daoyin*) dans la Chine antique », *Études chinoises*, XXIII, 2004, p. 45-86.
- Dien 2007**
Albert E. Dien, *Six Dynasties Civilization*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2007.
- Donnelly 1969**
P. J. Donnelly, *Blanc de Chine*, Londres, Faber and Faber, 1969.
- Drège 1999**
Jean-Pierre Drège (dir.), *Images de Dunhuang. Dessins et peintures sur papier des fonds Pelliot et Stein*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1990.
- Ebrey 1997**
Patricia Ebrey, « Portraits Sculptures in Imperial Ancestral Rites in Song Dynasty », *T'oung Pao*, LXXXIII, 1-3, 1997, p. 42-92.
- Ebrey 2004**
Patricia Ebrey, « The Incorporation of Portraits into Chinese Ancestral Rite », in Jens Kreinath, Constance Hartung et Annette Deschner (dir.), *The Dynamics of Changing Rituals: the Transformation of Religious Rituals within their Social and Cultural Context*, New York, Peter Lang, 2004, p. 129-140.
- Edwards 1962**
Richard Edwards, *The Field of Stones. A Study of the Art of Shen chou (1427-1509)*, Washington, Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art, 1962 (Oriental Studies, 5).
- Eliasberg 1976**
Danielle Eliasberg, *Le Roman du pourfendeur de démons, traduction annotée et commentaires*, Paris, PUF, 1976 (Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises).
- Erickson 1994**
Susan N. Erickson, « Money Trees of the Eastern Han Dynasty », *The Museum of Far Eastern Antiquities*, 66, 1994, p. 5-116.
- Escande 1994**
Yolaine Escande, *Guo Ruoxu. Notes sur ce que j'ai vu et entendu en peinture*, trad. et présenté par, Bruxelles, 1994.
- Escande 2003**
Yolaine Escande, *Traité chinois de peinture et de calligraphie. I : Les textes fondateurs (des Han aux Sui) traduits et commentés*, Paris, Klincksieck, 2003.
- Eskildsen 1963** : voir Eskildsen 1998.
- Eskildsen 1998**
Stephen Eskildsen, *Asceticism in Early Taoist Religion*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- Eskildsen 2004**
Stephen Eskildsen, *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*, Albany, State University of New York Press, 2004.
- Falkenhausen 1994**
Lothar von Falkenhausen, « Sources of Taoism: Reflections on Archaeological Indicators of Religious Change in Eastern Zhou China », *Taoist Resources*, V, 2, 1994, p. 1-13.
- Falkenhausen 2004**
Lothar von Falkenhausen, « Mortuary Behavior in Pre-Imperial Qin: a Religious Interpretation », in John Lagerwey (dir.), *Religion and Chinese Society*, I, Hongkong, The Chinese University Press, et Paris, École française d'Extrême-Orient, 2004, p. 109-172.
- Fan Hua 2002**
Fan Hua (Patrice Fava), « Miaofeng shan xingxiang zouhui », *Faguo hanxue*, 7, 2002, p. 271-321.
- Fève et Métaillé 2005**
Francine Fève et Georges Métaillé, *Dictionnaire Ricci des plantes de Chine*, Paris, Cerf, 2005.
- Fong 1983**
Mary H. Fong, « The Iconography of Popular Gods of Happiness, Emolument, and Longevity (Fu Lu Shou) », *Artibus Asiae*, 44, 1983, p. 159-299.
- Ford Company 2002** : voir Company 2002.
- François 1999** : voir Louis 1999.
- Frank 1998**
Bernard Frank, « Vacuité et corps actualisé : le problème de la présence des "Personnages Vénérés" du bouddhisme dans leurs images selon la tradition du bouddhisme japonais », *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, XI, 2, 1988 (reprise, avec addenda et corrigenda, d'une contribution publiée dans *Le Temps de la réflexion*, VII, « Le corps des dieux », Paris, Gallimard, 1986, p. 141-170).
- Frodsham 1960-1961**
J. D. Frodsham, « The Origins of Chinese Nature Poetry », *Asia Major*, 8, 1960-1961.
- Fu Baoshi 1960**
Fu Baoshi, 中國古代山水畫史的研究, *Zhongguo gudai shanshui hua shi de yanjiu*, Shanghai, 1960.
- Fussman 1982**
Gérard Fussman, « Monnaie d'or de Kaniska, au type du Buddha », *Revue numismatique*, 6, 24, 1982, p. 155-169.
- Fussman 2003-2004**
Gérard Fussman, « Histoire du monde indien. La progression du bouddhisme dans l'Inde du Nord-Ouest », *Résumé des cours du Collège de France*, Paris, 2003-2004, p. 929-955.
- Gabbert 1972**
Gunhild Gabbert, *Buddistische Plastik aus China und Japan. Bestandskatalog des Museums für Ostasiatische Kunst der Stadt Köln*, Wiesbaden, 1972.
- Gan Bao 1993**
Gan Bao, *À la recherche des esprits (récits tirés du Sou Shen Ji)*, trad. du chinois, présenté et annoté par R. Mathieu (dir.), Paris, 1993.
- Ge Hong** : voir Company 2002 et Ware 1966.
- Ge Hong 1985**
Ge Hong, *Baopu zi neipian*, Pékin, Zhonghua shuju, 1985.
- Gesterkamp, à paraître**
Lennert Gesterkamp, *The Heavenly Court. The Iconopraxis of Daoist Temple Painting, 1200-1400*, Leyde, Brill, à paraître.
- Giès 2004**
Jacques Giès, « Sonder le merveilleux pour fonder la vérité », *Les Montagnes célestes*, Paris, Grand Palais, 2004, p. 81-92.
- Goodrich 1991**
Anne S. Goodrich, *Peking Paper Gods. A Look at Home Worship*, Nettetal, Steyler Verlag, 1991.
- Goossaert 2004**
Vincent Goossaert, « Bureaucratic Charisma. The Zhang Heavenly Master Institution and Court Taoists in Late Qing China », *Asia Major*, 3rd series, XVII, 2, 2004, p. 121-159.
- Goossaert 2007a**
Vincent Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800-1949. A Social History of Urban Clerics*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2007.
- Goossaert 2007b**
Vincent Goossaert, « L'invention des "religions" en Chine moderne », in Anne Cheng (dir.), *La Pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, p. 185-213.
- Graham 1986**
A. Graham, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapour, IEAP Occasional Paper and Monograph Series, 1986.
- Granet 1922**
Marcel Granet, *La Religion des Chinois*, Paris, Albin Michel, 1922.
- Grynepas 1961**
Benedykt Grynepas, *Lie-tseu. Le vrai classique du vide parfait*, trad. du chinois et annoté par, Paris, Gallimard, 1961.
- Gu huapin lu** : voir Acker 1954.
- Guo Ruoxu** : voir Escande 1994.
- Guoyu jijie 2002**
Guoyu jijie, Pékin, Zhonghua shuju, 2002.
- Gyss-Vermande 1988**
Caroline Gyss-Vermande, « Démons et merveilles : vision de la nature dans une peinture liturgique du x^e siècle », *Arts asiatiques*, 43, 1988, p. 106-122.
- Gyss 1991**
Caroline Gyss-Vermande, « Les messagers divins et leur iconographie », *Arts asiatiques*, 46, 1991, p. 96-110.
- Han Feizi jijie 1998**
Han Feizi jijie, Pékin, Zhonghua shuju, 1998.

- Harper 1978-1979**
Donald J. Harper, « The Han Cosmic Board, *shih*, 式 », *Early China*, 4, 1978-1979, p. 1-10.
- Harper 1994**
Donald J. Harper, « Resurrection in Warring States Popular Religion », *Taoist Resources*, 5-2, 1994, p. 13-28.
- Harper 1998**
Donald J. Harper, *Early Chinese Medical Literature. The Mawangdui Medical Manuscripts*, Londres, Kegan Paul International, 1998.
- Harper 1999**
Donald J. Harper, « Warring States Natural Philosophy and Occult Thought », in M. Loewe et E. Shaughnessy (dir.), *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 813-884.
- Hay 2001**
Jonathan Hay, *Shitao: Painting and Modernity in Early Qing China*, New York, Cambridge University Press, 2001.
- Henderson 1984**
John B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1984.
- Henderson et Hurvitz 1956**
Gregory Henderson et Leon Hurvitz, « The Buddha of Seiryōji », *Artibus Asiae*, 19, 1956, p. 5-44.
- Henricks 1989**
Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching. A New Translation Based on the Recently Discovered Mawangdui Texts*, New York, 1989.
- Henricks 2000**
Robert G. Henricks, *Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York, Columbia University Press, 2000.
- Hironobu 1987**
Kohara Hironobu, « An Introductory Study of Chen Hongshou, Part II », trad. par Anne Burkus, *Oriental Art*, XXXIII, 1, 1987-1988, p. 67-83.
- Ho 1991**
Judy Chungwa Ho, « The Twelve Calendrical Animals in Tang Tombs », in George Kuwayama éd., *Ancient Mortuary Traditions of China. Papers on Chinese Ceramic Funerary Sculptures*, Los Angeles, Los Angeles County Museum of Art, 1991, p. 60-83.
- Holzman 1956**
Donald Holzman, « Les sept sages de la forêt des bambous et leur temps », *T'oung P'ao*, 44, 1956, p. 317-346.
- Hongkong 2003**
Susan Y. Y. Lam, *Ancient Taoist Art from Shanxi Province*, Hongkong, University Museum and Art Gallery, The University of Hongkong, 2003.
- Hongkong 2008** : voir Yau Chi-on et Yau Hok Wa 2008.
- Hu Wenhe 2004**
Hu Wenhe, 胡文和, *Zhongguo daojiao shike yishu shi*, 中國道教石刻藝術史, « Histoire des reliefs de pierre du taoïsme chinois », Pékin, 2004.
- Huainan zi** : voir Larre et al. 1993, et *Philosophes taoïstes* 2003.
- Hunan 2004**
Hunan sheng bowuguan 湖南省博物館, « Hunan sheng wenwu kaogu yanjiu suo », 湖南省文物考古研究所, *Changsha Mawangdui er, san hao Han mu*, 馬王堆二三號漢墓, Pékin, Wenwu chubanshe, 2004.
- Ichirō 1989** : voir Kominami Ichirō 1989.
- Jing 1994**
Anning Jing, « Buddhist-Daoist Struggle and a Pair of "Daoist Murals" », *The Museum of Far Eastern Antiquities Bulletin*, 66, 1994, p. 117-181.
- Ju-hsi Chou 2001**
Ju-hsi Chou, *Circles of Reflection. The Carter Collection of Chinese Bronze Mirrors*, Cleveland, The Cleveland Museum of Art, 2001.
- Jullien 2003**
François Jullien, *La grande image n'a pas de forme*, Paris, Seuil, 2003.
- Kalinowski 1983**
Marc Kalinowski, « Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode Liuren », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 72, 1983, p. 309-419.
- Kalinowski 1991**
Marc Kalinowski, *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne, le « Compendium des Cinq Agents » (Wuxing dayi, v^e siècle)*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991.
- Kalinowski 1996**
Marc Kalinowski, « Mythe, cosmogénèse et théogonie dans la Chine ancienne », *L'Homme*, 137, 1996, p. 41-60.
- Kalinowski 1996b**
Marc Kalinowski, « Astrologie calendaire et calcul de position dans la Chine ancienne », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 18, 1996, p. 71-113.
- Kalinowski 2003**
Marc Kalinowski, « Bibliothèques et archives funéraires de la Chine ancienne », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, avril-juin 2003, p. 889-927.
- Kalinowski 2003b**
Marc Kalinowski, *Divination et société dans la Chine médiévale. Étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003.
- Kalinowski 2004**
Marc Kalinowski, « Fonctionnalité calendaire dans les cosmogonies anciennes de la Chine », *Études chinoises*, 23, 2004, p. 87-122.
- Kalinowski 2009**
Marc Kalinowski, « La divination sous les Zhou orientaux », in John Lagerwey (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris, Cerf, 2009, p. 101-164.
- Kaltenmark 1953, 1987**
Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan. Biographies légendaires des immortels taoïstes de l'Antiquité*, trad. et annoté par, 1953, rééd. Paris, Collège de France et Institut des hautes études chinoises, 1987.
- Kaltenmark 1960**
Max Kaltenmark, « *Ling-pao* – note sur un terme du taoïsme religieux », *Mélanges publiés par l'Institut des hautes études chinoises*, Paris, PUF, XIV, 2, 1960, p. 559-588.
- Kamitsuka Yoshiko 1999**
Kamitsuka Yoshiko, *Rikuchō dôkyō shisō no kenkyū*, Tokyo, Sōbunsha, 1999.
- Kamitsuka Yoshiko 2006**
Kamitsuka Yoshiko, « Suidai no Dōkyō zōzō », *Nagoya daigaku bungaku bu kenkyū ronshū*, 2006, p. 111-136.
- Katz 1999**
Paul R. Katz, *Images of the Immortal: the Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999.
- Katz 2008**
Paul R. Katz, *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture*, Londres, Routledge, 2008.
- Kerr 1991**
John Larson et Rose Kerr, « A Hero Restored: the Conservation of Guandi », *Orientalism*, juillet 1991, p. 28-34.
- Kiyohiko Munakata 1974** : voir Munakata 1974.
- Kiyohiko Munakata 1991** : voir Munakata 1991.
- Kleeman 1994**
Terry F. Kleeman, *A God's Own Tale. The Book of Transformations of Wenchang, The Divine Lord of Zitong*, New York, State University of New York Press, 1994.
- Knapp 1999**
Ronald G. Knapp, *China's Living Houses, Folk Beliefs, Symbols, and Household Ornamentation*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999.
- Knaul 1981**
Livia Knaul (voir aussi Köhn Livia), *Leben und Legende des Ch'en T'uan*, Francfort, Lang, 1981 (Würburger Sino-Japonica, 9).
- Köhn 1987**
Livia Köhn, *Seven Steps to the Tao, Sima Chengzhen's Zuowanglun*, Nettental, Steyler, 1987 (Monumenta Serica Monograph Series, XX).
- Köhn 1989**
Livia Köhn (éd.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, The University of Michigan, 1989 (Michigan Monographs in Chinese Studies, 61).
- Köhn 1993**
Livia Köhn, *The Taoist Experience: an Anthology*, Albany, University of New York Press, 1993.
- Köhn 1995**
Livia Köhn, *Laughing at the Tao: Debates Among Buddhists and Taoists in Medieval China*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Köhn 1996**
Livia Köhn, « The Looks of Laozi », *Asian Folklore Studies*, 55, 1996, p. 193-236.
- Köhn 2000**
Livia Köhn (éd.), *Daoist Handbook*, Leyde, Boston et Cologne, Brill, 2000.
- Kominami Ichirō 1989**
Kominami Ichirō, 小南一郎, « L'univers en forme de gourde », *Tsubokata no Uchū*, 壺形の宇宙, Tōhō Gakuhō, 東方學報, 61, 1989, p. 165-221.
- Kominami Ichirō 2002**
Kominami Ichirō, 小南一郎, « La formation du sūtra des dix rois et les croyances populaires aux époques Sui et Tang, *Jū ō jing no keisei to Zui Tō no minshu shinkō* 十王經の形成と隋唐の民間信仰 », Tōhō Gakuhō, 東方學報, 74, 2002, p. 183-256.

Komjathy 2008-2009

Louis Komjathy, « Mapping the Daoist Body. The *Neijing tu* History », *Journal of Daoist Studies*, 1, 2008, p. 67-92, et 2, 2009, p. 64-108.

Kôzen Hiroshi 1996

Kôzen Hiroshi, « Le "Fu" sur les lettres de Lu Ji », in *De Dunhuang au Japon : études chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soyrié*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1966, p. 372-401.

Lagerwey 1987

John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York, Macmillan, 1987.

Lagerwey 1991

John Lagerwey, *Le Continent des esprits : la Chine dans le miroir du taoïsme*, Bruxelles, La Renaissance du livre, 1991.

Lagerwey 1992

John Lagerwey, « The Pilgrimage to Wu-tang Shan », in Susan Naquin et Chün-fang Yü (éd.), *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley, University of California Press, 1992, p. 293-332.

Lagerwey 1993

John Lagerwey, « L'espace sacré taoïste », in Flora Blanchon (éd.), *Aménager l'espace*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 1993, p. 323-331.

Lagerwey 1997

John Lagerwey, « Rituel taoïste et légitimité politique », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 84, 1997, p. 99-109.

Lagerwey 2004

John Lagerwey, *Religion and Chinese Society*, Hongkong, The Chinese University Press, 2004.

Lagerwey 2009

John Lagerwey, « Le rituel taoïste du II^e au VI^e siècle », in John Lagerwey (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris, Cerf, 2009, p. 565-600.

Lai Chi-tim 2003

Lai Chi-tim (Li Chih-t'ien), « Hong Kong Daoism: a Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults », *Social Compass*, 50 (4), 2003, p. 459-470.

Lalande 1976

André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 4^e éd., 1976.

Lao-tzeu 1979

Lao-tzeu, *La Voie et sa vertu*, trad. par François Huang et Pierre Leyris, Paris, Seuil, 1979.

Lao zi : voir Henricks 1989, Henricks 2000 et Lao-tzeu 1979.

Laozi Xiang'er zhu jiaojian 1956

Rao Zongyi (éd.), *Laozi Xiang'er zhu jiaojian*, Hongkong, Long Nam Printers and Publishers, 1956.

Larre et al. 1993

Claude Larre, Isabelle Robinet et Isabelle Rochat de La Vallée, *Les Grands Traités du Huainan zi*, Paris, Institut Ricci et Cerf, 1993.

Lawton 1973

Thomas Lawton, *Chinese Figure Painting*, Washington, Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art, 1973.

Le Blanc 1985

Charles Le Blanc, *Huai-nan zi. Philosophical Synthesis in Early Han Thought. The Idea of Resonance (Kan-ying). With a Translation and Analysis of Chapter Six*, Hongkong, Hong Kong University Press, 1985.

Le Blanc 2000

Charles Le Blanc, *Le Wen zi à la lumière de l'histoire et de l'archéologie*, Montréal, Les Presses de l'université de Montréal, 2000.

Le Blanc et Mathieu 2003 : voir *Philosophes taoïstes* 2003.

Lévi 1982 : voir Lévi 1983.

Lévi 1983

Jean Lévi, « L'abstinence des céréales chez les taoïstes », *Études chinoises*, 1, 1983, p. 3-43.

Lévi 2003

Jean Lévi, *Propos intempêtes sur le Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2003.

Lévi 2009

Jean Lévi, *Le Lao-tseu, suivi des Quatre canons de l'empereur Jaune*, Paris, Albin Michel, 2009.

Li Hongfu et Wu Kerong 1990

Li Hongfu et Wu Kerong, *Haizhou shike: Jiangjun yayan hua yu Kongwang shan moya zaoxiang*, Pékin, Wenwu chubanshe, 1990.

Li Huibing 1999

Li Huibing 李輝柄, *Zhongguo taoci quanji, Song 中國陶瓷全集, 宋*, 8, Shanghai, Shanghai renmin meishu chubanshe, 1999.

Lidai ming hua ji : voir Acker 1974.

Liebethal 1950

Walter Liebethal, « Shih Hui Yüan's Buddhism as Set Forth in his Writings », *Journal of the American Oriental Society*, 70, 1950.

Lie-tseu 1961 : voir Grynepas 1961.

Liezi : voir Grynepas 1961.

Linrothe, 1993

Rob Linrothe, « Inquiries into the Origin of the Buddhas Image: a Review », *East and West*, 43, 1993, p. 241-256.

Liou Kia-Hway 1969

Liou Kia-Hway, *Tchouang-tseu. Œuvre complète*, Paris, 1969.

Little 1985

Stephen Little, « The Demon Queller and the Art of Qiu Ying (Ch'iu Ying) », *Artibus Asiae*, 46, 1985, p. 5-80.

Little 2000

Stephen Little, *Taoism and the Arts of China*, Chicago, The Art Institute of Chicago, 2000.

Little et Eichmann 2000

Stephen Little et Shawn Eichmann, *Taoism and the Arts of China*, Chicago, The Art Institute of Chicago, 2000.

Liu Xun 2004a

Liu Xun, « Immortals and Patriarchs: The Daoist World of a Manchu Official and His Family in Nineteenth Century China », *Asia Major*, 3rd series, 17 (2), 2004, p. 161-218.

Liu Xun 2004b

Liu Xun, « Visualizing Perfection: Daoist Paintings of Our Lady, Court Patronage, and Elite Female Piety in the Late Qing », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 64 (1), 2004, p. 57-115.

Liu Yang 1997

Liu Yang, « Cliff Sculpture: Iconographic Innovations of Tang Daoist Art in Sichuan Province », *Orientalia*, XXVIII, 8, 1997, p. 85 sq.

Liu Yang 2001

Liu Yang, « Origins of Daoist Iconography », *Ars Orientalis*, 31, 2001, p. 31-64.

Loewe 1979

Michael Loewe, *Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality*, Londres, Georges Allen and Unwin, 1979.

Londres 1996

Jessica Rawson (dir.), *Mysteries of Ancient China. New Discoveries from the Early Dynasties*, Londres, British Museum Press, 1996.

Los Angeles 1987

The Quest for Eternity: Chinese Ceramic Sculptures from the People's Republic of China, Los Angeles, Los Angeles County Museum of Art, 1987.

Louis 1999

François Louis, *Die Goldschmiede der Tang- und Song Zeit, Archäologische, sozial, und wirtschaftsgeschichtliche Materialien zur Goldschmiedekunst Chinas vor 1279*, Berne, 1999.

Lyons 1979

Elizabeth Lyons, « A Pair of Chinese Grave Urns. A Recent Gift to the Oriental Section of the Museum », *Expedition, the University Museum Magazine of Archaeology/Anthropology University of Pennsylvania*, 22, 1, automne 1979.

Martin Rhie 1999

Marilyn Martin Rhie, *Early Buddhist Art of China and Central Asia*, Leyde, Boston et Cologne, Brill, 1999, 2 vol.

Maspero 1971

Henri Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971.

Mather 1965

Richard B. Mather, « The Mystical Ascent of the T'ien-Tai Mountains: Sun Cho's *Yu-T'ien-T'ai-shan fu* », *Monumenta Serica*, 20, 1965, p. 246-265.

Mathieu 1978

Rémi Mathieu, *Le Mu Tianzi zhuan. Traduction annotée. Étude critique*, Paris, PUF, 1978 (Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises, IX).

Mathieu 1989

Rémi Mathieu, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.

Mathieu 1992

Rémi Mathieu, « Yu le grand et le mythe du déluge dans la Chine ancienne », *T'oung P'ao*, 78, 1992.

Mathieu 2004

Rémi Mathieu, *Qu Yuan, Élégies de Chu*, Paris, Gallimard, 2004.

Matsubara Saburō 1995

Matsubara Saburō, *Chūgoku bukkyō chōkoku shiron, 中國佛教彫刻史論* [Historique de la sculpture bouddhique, essai], Tōkyō, 1995, 4 vol.

Mengzi 1984

Mengzi, trad. par D. C. Lau, Mencius, Hongkong, The Chinese University Press, 1984.

Meth Srinivasan 1997

Doris Meth Srinivasan, *Many Heads, Arms and Eyes. Origin, Meaning and Form of Multiplicity in Indian Art*, Leyde, Brill, 1997.

Metropolitan Museum of Art 1906

The Heber R. Bishop Collection of Jade and Other Hard Stones, New York, Metropolitan Museum of Art, 1906.

- Mollier 1990**
Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du V^e siècle: le Livre des Incantations divines des grottes abyssales*, Paris, Collège de France et Institut des hautes études chinoises, 1990 (Mémoires des hautes études chinoises, XXXI).
- Mollier 1997**
Christine Mollier, « La méthode de l'empereur du Nord du mont Fengdu: une tradition exorciste du taoïsme médiéval », *T'oung P'ao*, 1997, p. 329-385.
- Mollier 2003**
Christine Mollier, « Talismans de Dunhuang », in Marc Kalinowski (dir.), *Divination et société dans la Chine médiévale. Études des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003, p. 403-429.
- Mollier 2008**
Christine Mollier, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008, p. 170-171.
- Monnet 2004**
Nathalie Monnet, *Chine, l'empire du trait. Calligraphies et dessins du V^e au XIX^e siècle*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2004.
- Mueller 1911**
Herbert Mueller, « Über das Taoistische Pantheon der Chinesen, seine Grundlagen und seine Historische Entwicklung », *Zeitschrift für Ethnologie*, 43, 1911, p. 393-428.
- Munakata 1974**
Kiyohiko Munakata, « Ching Hao's *Pi-fa-chi*: a Note on the Art of the Brush », *Artibus Asiae, Supplementum*, XXXI, 1974.
- Munakata 1991**
Kiyohiko Munakata, *Sacred Mountains in Chinese Art*, Champaign, The Krannert Art Museum, University of Illinois Press, 1991.
- Nakamura Shigeo 1965**
Nakamura Shigeo, *中國畫論の展開, Chūgoku garon no tenkai*, Kyōto, 1965.
- Nakano 1994**
Toru Nakano, *Donald H. Graham Jr Collection. Bronze Mirrors from Ancient China*, Hongkong, Orientations, 1994.
- Naquin 2000**
Susan Naquin, *Peking. Temples and City Life, 1400-1900*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- Naquin et Yü 1992**
Susan Naquin, « The Peking Pilgrimage to Miao-feng shan: Religions, Organizations and Sacred Life », in Susan Naquin et Chün-Fang Yü, *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley, University of California Press, 1992, p. 333-337.
- New York 1974**
Sherman E. Lee, *The Colors of Ink. Chinese Paintings and Related Ceramics from the Cleveland Museum of Art*, New York, Asia Society, 1974.
- New York 2004-2005**
China, *Dawn of a Golden Age, 200-750 AD*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2004-2005.
- Nicolas-Vandier 1974: voir Vandier-Nicolas 1974.**
- Nienhauser 1994**
William H. Jr. Nienhauser (éd.), *Ssu-ma ch'ien, The Grand Scribe's Records. VII: The Memoirs of Pre Han China*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- Okakura Kakuzo 1999**
Okakura Kakuzo, *Okakura Tenshin and the Museum of Fine Arts*, Boston, MFA Publications, 1999.
- Osaka 2009-2010**
Taoism Art, 道教の美術, Ōsaka, 2009-2010.
- Padoux 1990**
André Padoux (dir.), *L'Image divine. Culte et méditation dans l'hindouïsme*, Paris, CNRS, 1990.
- Palace Museum 2006**
The Complete Collection of Treasures from the Palace Museum. III: Jades, Hongkong, Shangwu yinshuguan, 2006.
- Palmer et Goossaert, à paraître**
David Palmer et Vincent Goossaert, *The Religious Question in Modern China*, à paraître.
- Palmer et Liu Xun, à paraître**
David Palmer et Liu Xun (dir.), *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*, Berkeley, University of California Press, à paraître.
- Paris 1992**
Chine connue et inconnue, Paris, Musée Cernuschi et Paris-Musées, 1992.
- Paris 2001**
De bronze, d'or et d'argent. Arts somptuaires de la Chine, Paris, musée Guimet et Réunion des musées nationaux, 2001.
- Paris 2004**
Nathalie Monnet, *Chine, l'empire du trait: calligraphies et dessins du V^e au XIX^e siècle*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2004.
- Penny 2000**
Benjamin Penny, « Immortality and Transcendence », in Livia Köhn (éd.), *Daoism Handbook*, Leyde, Boston et Cologne, Brill, 2000, p. 109-133.
- Perrier et Walter 2008**
Pierre Perrier et Xavier Walter, *Thomas fonde l'Église en Chine (65-68 après Jésus-Christ)*, Paris, Sarmont/Jubilé, 2008.
- Philosophes taoïstes 1985**
Philosophes taoïstes. I: Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu, textes traduits, présentés et annotés par Liou-Kia Hway et Benedykt Grynepas, relus par Paul Demiéville, Étiemble et Max Kaltenmark, Paris, Gallimard, 1985 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Philosophes taoïstes 2003**
Rémi Mathieu et Charles Le Blanc (éd.), *Philosophes taoïstes. II: Huainan zi*, Paris, Gallimard, 2003 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Pimpanneau 1995, 1999**
Jacques Pimpanneau, *Chine: mythes et dieux de la religion populaire*, 1995, éd. revue et augmentée, Arles, Picquier, 1999.
- Pirazzoli-t'Serstevens 2002**
Michèle Pirazzoli-t'Serstevens, *L'arte per la vita nell'Aldilà. Capolavori di arte cinese della collezione Meidao zhai. II: La dinastia Han*, Turin, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, 2002.
- Po hu t'ung 1952**
Po hu t'ung: *The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, Leyde, Brill, 1952.
- Pommeranz 1963**
Gerhard Pommeranz, *Liedtke Die Weisheit Der Kunst, Chinesische Steinabreibung*, Leipzig, Erschienen im Insel-Verlag, 1963.
- Pontynen 1980a**
Arthur Pontynen, « The Deification of Laozi in Chinese History and Art », *Arts of Asia*, 1980-2, p. 192-199.
- Pontynen 1980b**
Arthur Pontynen, « The Dual Nature of Laozi in Chinese History and Art », *Arts of Asia*, 1980-3, p. 308-313.
- Pregadio 1991**
Fabrizio Pregadio, « The Book of the Nine Elixirs and Its Tradition », in Yamada Keiji et Tanaka Tan (dir.), *Chūgoku kodai kagakushi ron* [Studies on the History of Ancient Chinese Science], II, Kyōto, Kyōto Daigaku Jinbun Kagaku Kenkyūjo, 1991, p. 543-639.
- Pregadio 1995**
Fabrizio Pregadio, « The Representation of Time in the Zhouyi Cantong Qi », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 8, 1995, p. 155-173.
- Pregadio 2000**
Fabrizio Pregadio, « Elixirs and Alchemy », in Livia Köhn (éd.), *Daoism Handbook*, Leyde, Boston et Cologne, Brill, 2000, p. 165-195.
- Pregadio 2006**
Fabrizio Pregadio, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China*, Stanford, Stanford University Press, 2006.
- Pregadio 2008**
Fabrizio Pregadio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, New York, Routledge, 2008, 2 vol.
- Printemps et automnes 1998**
Printemps et automnes de Lü Buwei, trad. par I. Kamenarović, Paris, Cerf, 1998.
- Reiter 1986**
Florian C. Reiter, « Die Einundachtzig Bildtexte zu den Inkarnationen und Wirkungen Lao-chün's, Dokumente einer Tausend Jährigen Polemik aus China », *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 136, 1986, p. 451-491.
- Reiter 1990**
Florian C. Reiter, *Leben und Wirken Lao-Tzu's in Schrift und Bild, Lao-chün pa-shih-i hua t'u-shuo*, Würzburg, 1990.
- Reiter 1991: voir Reiter 1990.**
- Robinet 1979, 1995**
Isabelle Robinet, *Méditation taoïste*, 1979, rééd. Paris, Albin Michel, 1995.
- Robinet 1984**
Isabelle Robinet, *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 1984, 2 vol.
- Robinet 1991**
Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme des origines au XV^e siècle*, Paris, Cerf, 1991.
- Robson 2008**
James Robson, « The Inner Workings of Chinese Images: Chinese Statues Inside-Out », article présenté lors du colloque *Chinese Art of Enlivenment*, Harvard University, 24-25 oct. 2008, p. 1-22.

Ryckmans 2007

Pierre Ryckmans, *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille amère, traduction et commentaire de Shitao*, rééd. Paris, Plon, 2007.

Sakanishi 1936

An Essay on Landscape Painting by Kuo Hsi, translated by Shio Sakanishi, Londres, 1936.

Schafer 1977, 2005

Edward H. Schafer, *Pacing the Void. T'ang Approaches to the Stars*, 1977, rééd. Berkeley, University of California Press, 2005.

Schipper 1965

Kristofer Marinus Schipper, *L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste, Han Wou-Ti Nei-Tchouan*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1965.

Schipper 1982

Kristofer Schipper, *Le Corps taoïste*, Paris, Fayard, 1982.

Schipper 1983 : voir Schipper 1982.

Schipper 1987 : voir Schipper 1982.

Schipper 2004

Kristofer Schipper, « General Introduction », in Kristofer Schipper et Franciscus Verellen, *The Taoist Canon: a Historical Companion to the Daozang*, I, Chicago, University of Chicago Press, 2004, p. 1-51.

Schipper 2005

Kristofer Schipper, « The True Form. Reflections on the Liturgical Basis of Taoist Art », *Sanjiao wenxian, Matériaux pour l'étude de la religion chinoise*, 4, 2005, p. 91-113.

Schipper 2008

Kristofer Schipper, *La Religion de la Chine. La tradition vivante*, Paris, Fayard, 2008.

Schipper et Verellen 2004

Kristofer Schipper et Franciscus Verellen, *The Taoist Canon: a Historical Companion to the Daozang*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, 3 vol.

Schipper et Verellen 2005

Kristofer Schipper et Franciscus Verellen, « The True Form: Reflections on the Liturgical Basis of Taoist Art », *Sanjiao wenxian*, 4, 2005, p. 91-108.

Schlegel 1875

Gustave Schlegel, *Uranographie chinoise*, Leyde, Brill, 1875.

Schlombs 1995

Adèle Schlombs, *Meisterwerke aus China, Korea und Japan*, Cologne, Museum für Ostasiatische Kunst, 1995.

Schopen 1997

Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997.

Sechin 1980

Jagchid Sechin, « Chinese Buddhism and Taoism During the Mongolian Rule of China », *Mongolian Studies, Journal of the Mongolia Society*, VI, 1980, p. 61-98.

Seckel 1993

Dietrich Seckel, « The Rise of Portraiture in Chinese Art », *Artibus Asiae*, LIII, 1/2, 1993, p. 7-26.

Seidel 1979 : voir Welch et Seidel 1979.

Seidel 1982

Anna K. Seidel, « Tokens of Immortality in Han Graves » [revue de Michael Loewe, *Ways to Paradise: the Chinese Quest for Immortality*, Londres, 1979], *Numen*, 24-1, 1982, p. 79-122.

Seidel 1983

Anna K. Seidel, « Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in Apocrypha », in Michel Strickmann (dir.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of Rolf A. Stein*, II, Bruxelles, Institut des hautes études chinoises, 1983, p. 291-371.

Seidel 1987

Anna K. Seidel, « Traces of Han Religion in Funerary Texts Found in Tombs », in Akizuki Kan'ei (éd.), *Dōkyō to shūkyō bunkan*, Tokyo, Hirakawa, 1987, p. 87-96.

Seidel 1992

Anna K. Seidel, « La divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han », Paris, École française d'Extrême-Orient, 1992.

Shanghai 2005

Ancient Bronze Mirrors from the Shanghai Museum, Shanghai, Shanghai shuhua chubanshe, 2005.

Shanghai bowuguan cang zhanguo Chu zhushu 2003

Shanghai bowuguan cang zhanguo Chu zhushu [Les Manuscrits sur bambou du royaume de Chu (IV^e siècle av. n. è.) conservés au Musée de Shanghai], III, Shanghai, Shanghai guji, 2003.

Shanxi 1999

Shanxi xian kaogu yanjiu suo 山西縣考古研究所, *Pingyang Jin mu zhuan diao* 平陽金墓磚雕, Taiyuan, Shanxi chubanshe, 1999.

Shio Sakanishi 1936 : voir Sakanishi 1936.

Shisan jing zhushu 1983

Shisan jing zhushu, Pékin, Zhonghua shuju, 1983.

Shuzhai yu daochang 2008

Shuzhai yu daochang. Daojiao wenwu [The Studio and the Altar. Daoist Art in China], Hongkong, The Centre for the Studies of Daoist Culture, The Chinese University of Hong Kong, 2008.

Sigwalt 1989

Patrick Sigwalt, « Le rite funéraire Lingbao à travers le *Wulian shengshi jing* (V^e siècle) », *T'oung Pao*, XCII, 4-5, 2006, p. 325-372.

Sima Qian 1923

Sima Qian, *Shiji*, trad. par Édouard Chavannes, Paris, 1923.

Siren 1935, 1938

Oswald Siren, *A History of Later Chinese Painting*, Londres, 1935, rééd. 1938, 2 vol.

Siren 1965

Oswald Siren, *The Chinese on the Art of Painting*, New York, Schocken Books, 1965.

Sivin 1976

Nathan Sivin, « Chinese Alchemy and the Manipulation of Time », *Isis*, 67, 1976, p. 513-527.

Sivin 1977

Nathan Sivin (éd.), *Science and Technology in East Asia. Articles from Isis, 1913-1975*, New York, Science History Publications, 1977.

Skar 2000

Lowell Skar, « Inner Alchemy », in Livia Köhn (éd.), *Daoism Handbook*, Leyde, Brill, 2000, p. 464-498.

Smolen 1980

Elwyn M. Smolen, « Chinese Bronzes of the Ming Dynasty », *Arts of Asia*, X, 1, 1980, p. 71-85.

Soymié 1954

Michel Soymié, « Le Lo-feou chan : étude de géographie religieuse », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 48-1, 1954, p. 1-139.

Soymié 1977

Michel Soymié, « Les dix jours de jeûne du taoïsme », in *Mélanges offerts à M. Yoshioka lors de son 60^e anniversaire*, Tokyo, Yoshioka hakase kanreki kinen, 1977, p. 1-23.

Stein 1998, 2001

Rolf A. Stein, *Le Monde en petit. Jardins en miniature et habitations dans la pensée religieuse d'Extrême-Orient*, 1998, rééd. Paris, Flammarion, 2001.

Stevensons 2001

Daniel B. Stevensons, « Text, Image, and Transformation in the History of the *Shuilu fahui*, the Buddhist Rite for Deliverance of Creatures of Water and Land », in Marsha Weidner (dir.), *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001, p. 30-70.

Strickmann 1977

Michel Strickmann, « The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy », *T'oung Pao*, 1977, p. 1-64.

Strickmann 1983

Michel Strickmann, « Tantric and Taoist Studies in honour of R. A. Stein », in *Mélanges chinois et bouddhiques*, II, Bruxelles, 1983.

Strickmann 1994

Michel Strickmann, « The Seal of the Law: a Ritual Implement and the Origin of Printing », *Asia Major*, 1994, p. 1-83.

Strickmann 1996

Michel Strickmann, « L'icône animée », in Michel Strickmann, *Mantras et mandarins*, Paris, Gallimard, 1996, p. 165-211.

Suizhou Kongjiapo Hanmu jiandu 2006

Suizhou Kongjiapo Hanmu jiandu [Les Manuscrits des Han découverts à Kongjiapo], Pékin, Wenwu, 2006.

Sun Xiaochun et Kistemaker 1997

Sun Xiaochun et J. Kistemaker, *The Chinese Sky Under the Han. Constellating Stars and Society*, Leyde, Brill, 1997.

Taipei 1986

Guoli lishi bowuguan 國立歷史博物館, *Guoli lishi bowuguan guancang jing pin, Catalogue of Exquisite Collection in the National Museum of History* 國立歷史博物館館藏精品, Taipei, Shiboguan, 1986.

Taipei 1997

Blessings for the New Year. Special Exhibition of Paintings of Chung K'uei, Taipei, National Palace Museum, 1997.

Takasu Jun 2009

Takasu Jun, « Le concept des enfers des dix rois et le taoïsme » [Jigoku jū ō Shisō to dōkyō 地獄十王思想と道教], in *Taoism Art*, Osaka, 2009-2010.

Tchang Yi-tchou et Hackin 1910

Tchang Yi-tchou et Joseph Hackin, *La Peinture chinoise au musée Guimet*, Paris, 1910.

Tchouang-tseu 1969 : voir Liou Kia-hway 1969.

- Teiser 1988**
Stephen F. Teiser, « Having Once Died and Returned to Life. Representations of Hell in Medieval China », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XLVIII, 2, 1988, p. 433-464.
- Teiser 1994**
Stephen F. Teiser, *The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994.
- Terry 1994**
F. Kleeman Terry, « Mountain Deities in China: the Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins », *Journal of the American Oriental Society*, CXIV, 2, 1994.
- Thierry 1987**
François Thierry, *Amulettes de Chine et du Viêt-Nam. Rites magiques et symboliques de la Chine ancienne*, Paris, Le Léopard d'or, 1987.
- Thierry 1994**
François Thierry, « Amulettes de Chine », *Revue de la Bibliothèque nationale de France, le cabinet des Médailles*, 3, 1994, p. 37-38.
- Thierry 1999** : voir Thierry 2008.
- Thierry 2008**
François Thierry, *Amulettes de Chine, catalogue*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2008.
- Thote 1986**
Alain Thote, « Une tombe princière chinoise du v^e siècle avant notre ère », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, avril-juin 1986, p. 393-413.
- Tōhō Gakuho 1989**
Kominami Ichirō, « Tsubokata no uchū », *Tōhō Gakuho*, 61, 1989.
- Unschuld 1994**
Paul U. Unschuld, « Der Chinesische Arzneikönig Sun Simiao. Geschichte-Legende-Ikonographie zur Plausibilität Naturkundlicher Erklärungsmodelle », *Monumenta Serica*, 42, 1994, p. 217-257.
- Unschuld 1997, 2003**
Paul U. Unschuld, *Chinesische Medizin*, Munich, Prestel, 1997, 2003.
- Unschuld 2000**
Paul U. Unschuld, *Medicine in China. Historical Artifacts and Images*, Munich, Prestel, 2000.
- Vandermeersch 1985**
Léon Vandermeersch, « La Chine : une tradition réfractaire à la théologie », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 6, 1985, p. 5-21.
- Vandermeersch 1999**
Léon Vandermeersch, « Introduction », in Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1999.
- Vandier-Nicolas 1974-1976**
Nicole Vandier-Nicolas, *Bannières et peintures de Dunhuang conservées au musée Guimet*, Paris, Maisonneuve, 1974-1976.
- Van Gulik 1941**
Robert Hans Van Gulik, « Hsi K'ang and his Poetical Essay on the Luth », *Monumenta Nipponica Monographs*, 4, 1941.
- Verellen 1989**
Franciscus Verellen, « Du Guangting (850-933), un taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale », *Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises*, 30, 1989.
- Verellen 1995**
Franciscus Verellen, « The Beyond Within: Grotto-heavens in Taoist Ritual and Cosmology », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 8, 1995.
- Verellen 1998**
Franciscus Verellen, « Encounter as Revelation. A Taoist Hagiographic Theme in Medieval China », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 85, 1998, p. 363-384.
- Verellen 2004**
Franciscus Verellen, « The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong zi's Petition Almanac », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14, 2004, p. 291-343.
- Versailles 2004**
Musée national du château de Versailles, *Kangxi, empereur de Chine 1662-1722, la Cité interdite à Versailles*, Paris, Réunion des musées nationaux, 2004.
- Waley 1931**
Arthur Waley, *The Travels of an Alchemist. The Journey of the Taoist Ch'ang-Ch'un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan, Recorded by his Disciple Li Chih-Ch'ang*, trad. et introd. par, Londres, 1931.
- Wan 2003**
Maggie C. K. Wan, « Motifs with an Intention: Reading the Eight Trigrams on Official Porcelain of the Jiajing Period (1522-1566) », *Artibus Asiae*, LXIII, 2, 2003, p. 191-221.
- Wang Chong 1979, 1997**
Wang Chong, *Lunheng*, Pékin, Zhonghua shuju, 1979, trad. par Nicolas Zufferey, *Discussions critiques*, Paris, Gallimard, 1997.
- Wang Fuzhi 1996**
Wang Fuzhi, « Chuci tongshi », in *Chuanshan quanshu*, XIV, Pékin, Changsha, Yuelu shushe, 1996.
- Wang Ming 1960**
Wang Ming, *Taiping jing hejiao*, Pékin, Zhonghua shuju, 1960.
- Wang Shilun 1987**
Wang Shilun 王士倫, *Zhejiang chutu tong jing 浙江出土銅鏡*, Pékin, Wenwu chubanshe, 1987.
- Wang Yucheng 1997**
Wang Yucheng, « Zhongguo gudai renxing fangshu ji qi dui Riben de yingxiang », *Zhongguo lishi bowu guan quankan*, 1, 1997, p. 32-56.
- Wang Yucheng, à paraître**
Wang Yucheng, « La fabrique des images taoïstes », *Cahiers d'Extrême-Asie*, à paraître.
- Ware 1966**
James R. Ware, *Alchemy, Medicine, Religion in the China of A. D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung (Pao-p'u tzu)*, Cambridge, MIT Press, 1966.
- Weidner 2001**
Marsha Weidner (dir.), *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001.
- Welch et Seidel 1979**
Holmes Welch et Anna K. Seidel, *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven, Yale University Press, 1979.
- Wen Yucheng, 2003**
Wen Yucheng, « Kongwang shan moyan zaoxiang yanjiu zonglun », *Dunhuang yanjiu*, 5, 2003, p. 16-25.
- Whitfield et Farrer 1990**
Roderick Whitfield et Anne Farrer, *The Caves of the Thousand Buddhas: Chinese Art from the Silk Route*, Londres, The British Museum, 1990.
- Wilson 1990**
J. Keith Wilson, « Powerful Form and Potent Symbol: The Dragon in Asia », *The Bulletin of Cleveland Museum of Art*, LXXVII, 8, 1990.
- Wilson 1995**
Verity Wilson, « Cosmic Raiment: Daoist Traditions of Liturgical Clothing », *Orientalia*, XXVI, 5, p. 42-49.
- Wu Cheng'en 2005**
Wu Cheng'en, *Le Voyage en Occident*, trad. et annoté par Jean Lévy, I, Paris, Gallimard, 2005.
- Wu Hung, 1986**
Wu Hung, « Buddhist Elements in Early Chinese Art », *Artibus Asiae*, XLVII, 3-4, 1986, p. 261-352.
- Wu Hung 1987**
Wu Hung, « Xiwangmu, the Queen Mother of the West », *Orientalia*, XVIII, 4, p. 24-33.
- Wu Hung 1989**
Wu Hung, *The Wu Liang Shrine. The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Wu Hung 2000**
Wu Hung « Mapping Early Taoist Art: The Visual Culture of Wudou mi Dao », in Stephen Little et Shawn Eichmann, *Taoism and the Arts of China*, Chicago, The Art Institute of Chicago, 2000, p. 77-93.
- Wu Yuantai 1993**
Wu Yuantai, « La Pérégrination vers l'est », *Dong you ji*, trad., présenté et annoté par Nadine Perrault, Paris, Gallimard, 1993.
- Xiao Dengfu 1989**
Xiao Dengfu, 蕭登福, *Han Wei Liuchao fadao liangjiaozhi tiantang diyu shuo*, 漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說 [Enfers et palais célestes des religions bouddhiques et taoïstes au cours des périodes Han, Wei et des Six Dynasties], Taipei, 1989.
- Xiao Ji 1991**
Xiao Ji, *Le Compendium des Cinq agents [Wuxing dayi]*, trad. par Marc Kalinowski, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991.
- Xie He** : voir Acker 1954.
- Yang 1958**
Richard F. S. Yang, « A Study of the Origin of the Legend of the Eight Immortals », *Oriens Extremus*, 5, 1958, p. 1-22.
- Yau Chi-on et Yau Hok Wa 2008**
Yau Chi-on (Yu Tzu-an) et Yau Hok Wa (Yu Hsüeh-hua) (dir.), *The Studio and the Altar. Daoist Art in China*, Hongkong, The Centre for the Studies of Daoist Culture and Art Museum, The Chinese University of Hong Kong, 2008.

Yin Wencao 1988

Yin Wencao, « Hunyuan huangdi shengji », *Yunji qiqian*, 102, 1988, p.555-556.

Yongle 1985

Yongle gong bihua, *les fresques du palais Yongle*, Pékin, 1985.

Yu Jianhua 1973

Yu Jianhua, 俞劍華, *Zhongguo hua lun leibian*, 中國畫論類編, Hongkong, 1973.

Zenghou Yi mu 1989

Zenghou Yi mu [La Tombe du marquis Yi de Zeng], Pékin, Wenwu chubanshe, 1989.

Zhang Xunliao 2005

Zhang Xunliao, *Zhongguo daojiang kaogu* [Taoïsme et Archéologie en Chine], Pékin, Xianzhuang shuju, 2005.

Zhang Xunliao et Bai Bin 2006

Zhang Xunliao et Bai Bin, *Zhongguo daojiang kaogu*, 中國道教考古 [Archéologie du taoïsme chinois], Pékin, 2006, 6 vol.

Zhang Yan et Zhao Chao 1996

Zhang Yan et Zhao Chao, *Beichao fo dao zaoxian*, *bei jingxuan*, Tianjin guji chuban she, 1996.

Zhanguo ce zhushi 2002

Zhanguo ce zhushi, Pékin, Zhonghua shuju, 2002.

Zhao Yi 1790

Zhao Yi, *Gaiyu congkao*, Shanghai, Zhanyi tang, 1790.

Zhang Yanyuan : voir Acker 1954.**Zhongguo daojiang kaogu : voir Zhang Xunliao 2005.****Zhongguo meishu quanji 1987**

Zhongguo meishu quanji, gongyi meishu bian, 7, xia, 中國美術全集, 工藝美術編, 7 (下), « Arts de la Chine, arts manuels, 7 », II, Pékin, 1987.

Zhongguo zhongyao kaogu faxian 2002-9

Zhongguo zhongyao kaogu faxian, in *Découvertes archéologiques majeures en Chine*, Pékin, Wenwu chubanshe, 2002-9.

Zhuang zi : voir Liou Kia-hway 1969.**Zhu Boqian 1999**

Zhu Boqian, *Zhongguo taoci quanji* 中國陶瓷全集, 14, Shanghai, Shanghai renmin meishu chubanshe, 1999.

Zhu Xi 2001

Zhu Xi, *Chuci jizhu*, Shanghai guji chuban she, Anhui jiaoyu chuban she, 2001.

Zufferey 1997

Nicolas Zufferey, *Discussions critiques*, trad. par, Paris, Gallimard, 1997.

Zürcher 1959

Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leyde, Brill, 1959.

PÉRIODIQUES CHINOIS**Gugong bowu yuan yuankan 1992-3**

Gugong bowu yuan yuankan, 故宮博物院院刊, Zhou Nanquan, 周南泉, « À propos des tablettes gui de l'Antiquité », 論中國古代的圭, 1992-3, p.11-25;

Kaogu 1964-12

He Jiejun 何介鈞, Wen Daoyi 文道義, « Hunan Changsha Niujiaotang Tang mu » 湖南長沙牛角塘唐墓, *Kaogu* 考古, 12, 1964, p.633-634.

Kaogu 1984-8

Jiangxi sheng wenwu gongzuo dui 江西省文物工作隊, Lean xian bowuguan 樂安縣博物館, Jiangxi Jiujiang shi 江西九江市, « Lean xian faxian Song mu » 樂安縣發現宋墓, *Kaogu*, 8, 1984, p.733-736.

Kaogu 1986-1

Luoyang shi Longmen wenwu baoguan suo 洛陽市龍門文物保管所, « Luoyang Longmen Xiangshansi yizhi de diaocha yu shijue » 洛陽龍門香山寺遺址的調查與試掘, *Kaogu* 考古, 1, 1986, p.40-43.

Kaogu 1988-4

Chen Dingrong 陳定榮, Xu Jianchang 徐建昌, « Jiangxi Linchuan xian Song mu » 江西臨川縣宋墓, *Kaogu* 考古, 4, 1988, p.329-334.

Kaogu 1988-8

Jiangxi sheng wenwu gongzuodui 江西省文物工作隊, Nanfeng xian bowuguan 南豐縣博物館, « Jiangxi Nanfeng xian Sangtian Song mu » 江西南豐縣桑田宋墓, *Kaogu* 考古, 4, 1988, p.318-328.

Kaogu 1989-6

Liu Xiang 劉翔, « Jiangxi Gaoan xian Hanjiashan Yuan mu » 江西高安縣漢家山元墓, *Kaogu* 考古, 6, 1989, p.537-540.

Kaogu 1989-7

Huang Yishou 黃頤壽, « Jiangxi Qingjiang chutu de Nan Song qingbai ciqi » 江西清江出土的南宋白瓷器, *Kaogu* 考古, 7, 1989, p.669-672.

Kaogu 1989-12

Puyang Xishuipo yizhi kaogu dui 濮陽西水坡遺址考古隊, « 1988 nian Henan Puyang Xishuipo yizhi fajue jianbao » 年河南濮陽西水坡遺址發掘簡報, *Kaogu* 考古, 12, 1989, p.1057-1066.

Kaogu cankao ziliao 1956-6

Sichuan sheng wenwu guanli weiyuanhui 四川省文物管理委員會, « Sichuan Xinfan Qingbaixiang dong Han huanxiang zhuan mu » 四川省新繁清白鄉東漢畫像磚墓, *Kaogu cankao ziliao* 考古參考資料, 6, 1956, p.36-38.

Kaogu xuebao 1984-2

Shandong sheng wenwu kaogu yanjiusuo 山東省文物考古研究所, « Linzi Beichao Cui shi mu » 臨淄北朝崔氏墓, *Kaogu xuebao* 考古學報, 2, 1984, p.221-244.

Kaogu yu wenwu 1988-3

Chen Anli 陳安利, Ma Ji 馬驥, « Xian xijiao Tang Xichang xian Ling furen Shi shi mu » 西安西郊唐西昌縣令夫人史氏墓, *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, 3, 1988, p.37-40.

Wenwu 1966

Xi'an shi wenwu guanli weiyuanhui 西安市文物管理委員會, « Xian shi faxian yi bi Han dai tongqi he tong yure » 西安市發現一批漢代銅器和銅羽人, *Wenwu* 文物, 4, 1966, p.7-10.

Wenwu 1978-4

Datong shi bowuguan 大同市博物館, « Datong Jin dai Yan Deyuan mu fajue jianbao » 大同金代閻德源墓發掘簡報, *Wenwu* 文物, 4, 1978, p.1-7.

Wenwu 1981-4

Xiong Zhuaxin 熊傳新, « Hunan Xiangyin xian Sui Daye liunian mu » 湖南湘陰縣隨大業六年墓, *Wenwu* 文物, 4, 1981, p.39-43.

Wenwu zhiliao congkan 1985-9

Sichuan sheng bowuguan 四川省博物館, « Suining xian Bijiashan yamu qingli jianbao » 遂寧縣筆架山崖墓清理簡報, *Wenwu zhiliao congkan* 文物資料叢刊, 9, 1985, p.122-137.