

Compte-rendu de “ Zhou Zuyan, Daoist Philosophy and Literati Writings in Late Imperial China: A Case Study of The Story of the Stone, 2013”

Vincent Durand-Dastès

► **To cite this version:**

Vincent Durand-Dastès. Compte-rendu de “ Zhou Zuyan, Daoist Philosophy and Literati Writings in Late Imperial China: A Case Study of The Story of the Stone, 2013”. T'oung Pao/ , Brill Academic Publishers, 2016, 102 (1-3), pp.253-257. halshs-01408368

HAL Id: halshs-01408368

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01408368>

Submitted on 4 Dec 2016

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.

Zhou Zuyan, *Daoist Philosophy and literati writings in late imperial China: a case study of The Story of the Stone*. Hong-Kong: The Chinese University press, 2013.

Au point de départ de cet ouvrage, un constat posé par le professeur Zhou Zuyan: le taoïsme tient une part bien trop faible dans les études consacrées jusqu'à aujourd'hui au monument du roman chinois en langue vulgaire, le « Rêve dans le Pavillon rouge » (*Honglou meng*, 紅樓夢 ou « Histoire de la pierre » *Shitou ji* 石頭記, l'appellation alternative du chef-d'œuvre de Cao Xueqin 曹雪芹 retenue par le professeur Zhou pour le titre de son livre). Soucieux de pallier cette carence de la "Rougeologie" (*hongxue* 紅學), l'auteur veut avec ce livre donner au taoïsme une place plus visible parmi les grilles de lectures appliquées au plus célèbre des romans chinois en langue vulgaire. Dans son premier chapitre, il s'attache à relever les indices directs de l'influence des doctrines de l'ordre taoïste Quanzhen 全真, très influent pendant les dynasties Ming et Qing, sur la structure et la thématique du roman. Dans son second chapitre, il élargit son champ de vision en recherchant dans les écrits de lettrés produits entre la fin des Ming et le milieu des Qing la trace de quatre grands thèmes qui sont pour lui le principal indice de l'influence de la philosophie taoïste dans la Chine impériale tardive. L'auteur analyse ainsi successivement trois notions : celle de *ziran* 自然 (que l'auteur traduit par l'adjectif « natural », ou la locution « to follows one's nature »), de *shi* 適 (« to seek self-gratification »), et de *wuwei* 無為 (« no unscrupulous action »). Il se tourne ensuite vers « l'icône taoïste traditionnelle Tao Yuanming 陶淵明 » et la dévotion qu'éprouvaient pour cette figure célèbre les lettrés Ming et Qing. Les trois chapitres suivants nous ramènent au cœur du *Rêve dans le pavillon rouge* en explorant tout à tour les significations attachées à des paires d'images ou de notions: le chaos (*hundun* 混沌) et la gourde (*hulu* 葫蘆, chapitre trois) ; les poissons et les oiseaux (chapitre quatre) ; enfin les termes circonscrivant le concept de pureté (*zhen* 真, *jing* 淨, *qing* 清) et de naturel (*ziran* 自然 *tianran* 天然), chapitre cinq.

Les chapitres – ou le cas échéant les sous-parties – sont plus ou moins tous structurés de la même façon : après avoir fait remonter l'origine d'un thème ou d'un motif au *Laozi* 老子 ou au *Zhuangzi* 莊子, l'auteur relève les usages qu'en firent les lettrés entre la fin des Ming et le milieu des Qing, puis en recherche, souvent avec finesse, les échos au sein du *Rêve*.

Ceci est à la fois une des richesses et des limites de l'ouvrage. Ainsi, on ne saurait trop louer l'auteur d'avoir su replacer le chef d'œuvre de Cao Xueqin dans une atmosphère intellectuelle à la faveur de laquelle bien des lettrés allaient chercher une sorte de remède à l'orthodoxie confucéenne dominante dans

un taoïsme « libéral » (l'expression est fréquemment employée par Zhou) nourri de leurs lectures du *Laozi*, du *Zhuangzi* et dans une moindre mesure de la tradition des études subtiles (*xuanxue* 玄學) des Six Dynasties. Le professeur Zhou nous présente ainsi un pertinent échantillon de citations dues à des lettrés ayant vécu à cette époque tels que Yuan Hongdao 袁宏道 (1568-1610), Zhang Dai 張岱 (1597-?1684), Zheng Xie 鄭燮 *alias* Zheng Banqiao 鄭板橋 (1693–1765), ou Yuan Mei 袁枚 (1716-1797). Il s'en sert pour nous montrer de manière souvent convaincante comment leurs écrits inspirés par des lectures du *Laozi* ou du *Zhuangzi* peuvent nous aider à mieux comprendre la signification profonde de bien des métaphores, noms de personnages ou de lieux que l'on rencontre au fil des pages du *Honglou meng*, voire éclaire des éléments de la structure narrative du roman-fleuve.

Cette méthode présente toutefois un certain nombre d'inconvénients. D'une part, la philosophie taoïste selon Zhou semble commencer au *Laozi* et s'arrêter avec le *Zhuangzi* – Le texte le plus tardif cité par l'auteur dans cette optique est le *Liezi* 列子, si l'on excepte un petit nombre de poèmes Quanzhen. L'idée que les textes du Canon taoïste, notamment ceux qui posent les fondements théoriques de l'alchimie intérieure, pourraient eux aussi contenir quelques réflexions théoriques digne d'intérêt, n'est jamais envisagée. Ne renferment-ils pourtant pas, comme le rappelait dès 1989 Isabelle Robinet, quelque contribution de valeur à la pensée chinoise¹ ? De fait, tout ce qui s'écarte aux yeux de l'auteur d'une « philosophie taoïste » strictement bornée par les classiques de l'Antiquité, fussent-ils aussi éminents que le *Laozi* et le *Zhuangzi*, est renvoyé à un « taoïsme religieux » volontiers décrit par lui –notamment dans l'introduction, p. 9, ou dans le premier chapitre, par exemple p.17 –, comme « en déclin », voire « superstitieux ». Seul l'ordre Quanzhen, peut-être un peu vite présenté comme principalement caractérisé par un ascétisme anti-ritualiste d'inspiration métaphysique (voir par exemple p. 61) lui semble mériter d'être discuté. Cette vulgate de la superstition et du déclin est certes répandue de longue date et peut s'appuyer sur une certaine tradition critique. On ne devrait toutefois plus ignorer les corrections importantes qui lui ont été apportées ces dernières décennies. Il est notamment dommage que les nombreuses recherches publiées depuis une quinzaine d'années sur le taoïsme des deux dernières dynasties impériales n'aient pas été mieux employées. Stephen Eskildsen est le seul historien récent du taoïsme à être significativement mis à contribution². Et

¹ Isabelle Robinet, « Original Contributions of Neidan to Taoist and Chinese Thought », in Livia Kohn, ed., *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, 1989, p. 297-330.

² Pour ne citer que des travaux publiés largement avant cette étude, on peut nommer le volume 29-1 du *Journal of Chinese religions*, qui contenait un dossier spécial coordonné par Vincent Goossaert et Paul Katz: "New Perspectives on Quanzhen Taoism: The Formation of a Religious Identity", *Special Section: Journal of Chinese religions*, Volume 29, Issue 1 (September 2001), pp. 91-189, ainsi qu'un article de Monica Esposito, « Longmen daoism in Qing China : doctrinal ideal and local realities », p. 191-231. Le *Daoism handbook*

l'on est surpris de voir, dans le premier chapitre, Lü Dongbin 呂洞賓 présenté comme un auteur à l'existence historique avérée (p. 24-25, p. 27) – sans que soit signalé une seule fois qu'il est une figure essentiellement légendaire, détentrice d'ailleurs d'un statut divin si élevé qu'il fut un des principaux inspireurs de maints traités doctrinaux taoïstes, précisément à l'époque étudiée par l'auteur. Peut-être encore plus regrettable, les travaux spécifiquement consacrés au taoïsme dans le roman Ming et Qing ne figurent pas en bibliographie, notamment les recherches sur le taoïsme dans la *Pérégrination vers l'Ouest* (Liu Cunren/Ts'un-yan, Wang Gang, d'autres encore³). Ils auraient pu pourtant être utiles à l'auteur, car l'influence de l'odyssée du singe de pierre du récit fabuleux de la fin des Ming sur les mésaventures amoureuses du garçon-jade héros de *l'Histoire de la pierre* a été maintes fois relevée. D'autres travaux plus généraux consacrés à l'influence du taoïsme sur le roman en langue vulgaire ne sont pas non plus cités⁴.

Alors que le taoïsme dans son développement historique est quelque peu négligé, la démarche de l'auteur tend corollairement à « taoïser », sans doute trop exclusivement, certains traits culturels dont l'histoire me semble plus complexe que ce qui en est dit dans l'ouvrage. Pour en donner deux exemples, on est surpris, au chapitre quatre, « Bird and fish », de voir la contribution de la littérature bouddhique aux images animalières presque totalement passée sous silence. Elle reste à peine évoquée dans le long développement sur la compassion à l'égard de l'animal captif et le projet de lui rendre la liberté⁵. Ce dernier trait est uniformément dit « taoïste » en se fondant sur les passages du *Zhuangzi* traitant de l'aspiration à la liberté de l'oiseau ou du poisson emprisonné, laissant complètement de côté la tradition du *fangsheng* 放生 dans

publié chez Brill en 2000 par Livia Kohn comportait également d'utiles chapitres sur le taoïsme Ming ou Qing.

³ LIU Cunren 柳存仁 [Liu Ts'un-yan]. "Quanzhen jiao he xiaoshuo Xiyou ji 全真教和小説西遊記", in Idem, ed., *Hefeng tang wenji* 和鳳堂文集. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1991, pp. 1319-1391. (publié initialement en 1985); WANG Guoguang 王國光. *Xiyou ji bielun* 西遊記別論. Shanghai: Xuelin chubanshe, 1990. WANG Gang 王崗. "Xiyou ji: yi ge wanzheng de dao jiao neidan xiulian guocheng 西遊記: 一個完整的道教內丹修鍊過程," *Qinghua xuebao* 清華學報, New Series, 25(1), 1995, pp. 51-86; WANG Gang 王崗 *Langman qinggan yu zongjiao jingshen: Wan-Ming wenxue yu wenhua sichao* 浪漫情感與宗教精神完明文學與文化 思朝 Hong Kong: Cosmos Books, 1999.

⁴ Je pense notamment aux travaux de Li Fengmao 李豐楙 : *Xu Xun yu Sa Shoujian: Deng Zhimo dao jiao xiaoshuo yanjiu* 許遜與薩守堅鄧志謨道教小説研究. Taibei: Taiwan xuesheng shuju, 1996 ; ou encore : "Chushen yu xiuxing: Mingdai xiaoshuo zhefan xushu moshi de xingcheng jiqi zongjiao yiyi—yi Shuihu zhuan, Xiyou ji wei zhu 出身與修行: 明代小説謫凡敘述模式的形成及其宗教意識- 以水滸傳、西遊記爲主." *Guowen xuezhì* 國文學誌, 7, 2003, pp. 85-113.

⁵ Sur les sources bouddhiques et non bouddhiques d'un célèbre récit abordant entre autres le thème de l'oiseau captif, on peut renvoyer à l'étude de Wilt Idema, « Guanyin's parrot : a chinese buddhist animal tale and its international context », in A. Cadonna ed., *India, Tibet, China : genesis and aspects of traditional narrative*, Firenze, Olschki, 1999, p. 103-151.

ses développements bouddhiques voire confucéens⁶. Dans un autre ordre d'idée, au chapitre deux, la tradition érémitique confucéenne n'est pas ignorée mais constamment minorée afin d'être lue comme essentiellement taoïste elle aussi. Un exemple frappant en est fourni par l'interprétation de la figure de Tao Yuanming. Si l'on peut dire que le substrat de la célèbre pièce du poète des Six Dynasties, *la Source aux fleurs de pêcheurs* est sans nul doute à chercher dans les « ciels dans la grotte » (*dongtian* 洞天) taoïstes⁷, il a aussi été relevé que l'usage par Tao Yuanming de ce topos le dissocie assez sensiblement de ses origines : sous le pinceau de Tao, ce sont des familles paysannes cultivant un paysage bien ordonné, non des immortel(le)s, qui habitent -et domestiquent - l'espace montagnard caché. De même, l'érémisme de Tao Qian lui-même n'est pas celui d'un ascète ni d'un alchimiste quêteur d'immortalité, mais la retraite d'une sorte de « gentleman farmer ». De fait, la tradition chinoise est loin d'avoir fait de Tao Yuanming un taoïste. Zhou n'aurait-il pas du réfléchir au fait que, dans le célèbre motif des « Trois rires du ruisseau du tigre » (虎溪三笑) qui représente Tao aux côtés de deux autres ermites avec qui il compose un trio de sages des « Trois enseignements », Tao est dit représenter non le taoïsme mais...le confucianisme⁸?

Bref, Cet ouvrage, en se basant sur une vision un peu dépassée du taoïsme, laissera peut-être sur sa faim le lecteur cherchant à mieux cerner l'influence de celui-ci sur la culture chinoise des Ming et des Qing. Mais l'auteur de ce compte-rendu ne voudrait pas laisser croire qu'il ne trouve pas de mérites au travail de Zhou, bien au contraire. Si, plutôt que de parler de « philosophie taoïste », l'auteur avait plus justement parlé des influences de l'imagerie *Lao-Zhuang* sur les lettrés, il se serait beaucoup moins exposé à ces critiques. Un certain nombre de mes objections tomberaient si « Daoist philosophy » était remplacé dans le titre par « Late imperial confucian readings of *Laozi* and *Zhuangzi* »...voire même « late imperial Daoist fantasies of literati ».

Zhou est ainsi très convaincant lorsque, à plusieurs reprises, il attire notre attention sur la vogue des termes taoïsants dans les sobriquets et noms de pinceau de bien des lettrés de l'époque (p.1-3, p. 63). Il montre également combien les lettrés affectionnaient les emprunts poétiques aux chatoyantes images du *Zhuangzi*. Le spécialiste de l'esthétique lettrée de la fin des Ming au début des Qing ne devrait donc sous aucun prétexte négliger le travail de Zhou Zuyan. Il y trouvera force développements intéressants sur ce que j'ai envie

⁶ Je pense notamment au très intéressant article de Joanna F. Handlin Smith, "Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 58, No. 1 (Feb., 1999), pp. 51-84.

⁷ Voir Stephen Bokenkamp "The Peach flower font and the grotto passage", *Journal of the American Oriental Society*, 106 . 1 (1986), p. 65-77.

⁸ Voir Susan E. Nelson "The Bridge at tiger brook : Tao Qian and the three teachings in Chinese art", *Monumenta Serica* 50 (2002) p. 257-294.

d'appeler un « pseudo-taoïsme lettré », fait de références à l'idéal du *Laozi* et du *Zhuangzi* et du rêve d'un érémitisme épicurien permettant de prendre ses distances avec la morale dominante à l'issue du premier siècle de la dynastie Mandchoue.

Mais c'est finalement dans le champ peut-être plus restreint – mais oh combien digne d'intérêt – de la « Rougeologie » que l'étude de Zhou Zuyan prend toute sa valeur. Bien des analyses menées par lui dans cette perspective sont pleines de finesse et, bien souvent, de grâce. On peut citer la façon dont sont présentés plusieurs personnages du récit comme incarnant les facettes contrastées d'idéaux taoïsants et de leurs contraires. J'ai par exemple apprécié, au chapitre 2, la lecture qui fait du « Prince de la quiétude septentrionale » (Beijing wang 北静王, Prince of Northern tranquillity), le pôle opposé du carriériste Jia Yucun 賈雨村, vu comme figure d'une autorité idéale au « non-agir » bienveillant (pages 111-117). Similairement, Zhen Shiyin 甄士隱 s'oppose au même Jia Yucun, mais en suivant quant à lui au fil des pages une carrière qui pourrait être inspirée de celle d'un adepte du Quanzhen (chapitre 1, pages 40 et suivantes). Ce qui rapproche et sépare Jia Yucun et Zhen Shiyin est ré-examiné au chapitre trois, un des plus réussis du livre, à la lumière du symbolisme de la gourde (*hulu*) qui, via une série de toponymes évocateurs, réunira en plusieurs points de leur parcours ces personnages antithétiques, leur permettant ultimement de se rejoindre. La gourde, récipient banal mais légendairement capable de dissimuler des univers entiers, est souvent représentée comme le conteneur pouvant receler mondes chaotiques et infinis. Alors que Jia Yucun et Zhen Shiyin ne s'approchent qu'épisodiquement du chaos créateur potentiellement renfermé dans la gourde, Baoyu, appelé en un point « (*Hunshi mowang* 混世魔王, « A demonic ruler in the realm of chaos »⁹), réside quant à lui en son cœur, comme l'indiquent bien des termes et situations qui lui sont associées.

On pourrait citer maints exemples de semblable analyses, comme celle, au chapitre cinq, que nous n'avons pas le temps de développer ici, qui envisage ensemble les « trois personnages jade » (« three jade characters » Baoyu 寶玉, Daiyu 黛玉, Miaoyu 妙玉) comme représentant une pureté à la fois virginale et passionnée, qui selon Zhou est la façon dont le *Rêve* se réapproprie en le modifiant l'idéal de la passion (*qing* 情) cher aux lettrés de la fin des Ming. Bien d'autres exemples du caractère stimulant des thèses de Zhou pourraient encore être donnés.

⁹ Relevons que cette appellation est aussi celle d'un personnage du *Xiyouji*, chapitres 2 et 3, un démon imposteur que Sun Wukong devra déloger dans un combat décisif avant de prendre sa place de « Grand saint égal du ciel ».

Aussi, son ouvrage a-t-il tout à fait sa place parmi les plus remarquables développements récents de la « Rougeologie »

Pèche-t-il quelque peu par une vision trop restrictive, et même parfois erronée, de ce que l'on peut appeler taoïsme ? Au fond, peu importe, car il est de toutes façons sans doute un peu vain de vouloir lire une œuvre aussi foisonnante que le *Rêve* en la tirant trop avant vers l'un ou l'autre des Trois enseignements, au détriment des deux autres...et de la complexité ! Mais puisque, comme l'auteur nous le rappelle, le versant taoïste du *Rêve* est indéniablement celui qui est resté un des moins explorés, cette contribution aura pour vertu d'aider à rétablir un certain équilibre au sein des *Hongxue*. Ou, peut-être mieux encore, de contribuer à déséquilibrer avec finesse des lectures passées, un peu trop univoques elles aussi...En joignant sa voix à la rumeur inépuisable des discours sur le *Rêve*, le livre de Zhou Zuyan, loin d'amener cacophonie ou dissonance, attire avec pertinence notre attention sur une des lignes mélodiques jusqu'ici trop peu écoutée de l'immense composition symphonique de Cao Xueqin.

Vincent Durand-Dastès, INALCO.