Société et religion dans la Chine médiévale Le regard de Du Guangting (850-933) sur son époque

Franciscus Verellen

► To cite this version:

Franciscus Verellen. Société et religion dans la Chine médiévale Le regard de Du Guangting (850-933) sur son époque. Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 2000, 87 (1), pp.267-282. 10.3406/be-feo.2000.3479 . halshs-02428776

HAL Id: halshs-02428776

<https://shs.hal.science/halshs-02428776>

Submitted on 6 Jan 2020

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.

Société et religion dans la Chine médiévale
Le regard de Du Guangting (850-933) sur son époque
Franciscus Verellen

Citer ce document / Cite this document :

Verellen Franciscus. Société et religion dans la Chine médiévale . In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 87 N°1, 2000. pp. 267-282;

doi : <https://doi.org/10.3406/befeo.2000.3479>

https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_2000_num_87_1_3479

Fichier pdf généré le 08/02/2019

Abstract

Franciscus Verellen

Society and religion in medieval China

Du Guangting's (850-933) observation of his own time Taoist informal writings, with their emphasis on religion as a phenomenon of daily life in various social contexts, can provide valuable data to social historians and historical anthropologists. This paper examines several genres of informal and imaginative writings by Du Guangting - mirabilia, hagiography, miracle literature - for the author's first-hand observation regarding the place of religion in contemporary society. His record of Taoism as a living faith in his time is discussed under headings comprising liturgy, politics, civil unrest, clergy and laity, the Taoist and Buddhist communities, the family, popular religion, and the social environment of Taoist practice. In conclusion, it is argued that Du Guangting's penchant for observing and analysing religious behaviour in terms of social situations in many instances prevailed over his- interest in doctrinal exposition or theological speculation. As a result, Du provides information on Taoism in medieval society that is in many ways comparable to data on religious life and institutions collected by modern social scientists.

Résumé

Franciscus Verellen

Société et religion dans la Chine médiévale

Le regard de Du Guangting (850-933) sur son époque

La littérature taoïste narrative, avec son insistance sur la religion comme phénomène de la vie quotidienne dans des contextes sociaux variés, constitue une source précieuse pour l'histoire sociale et l'anthropologie historique de la Chine traditionnelle. Dans cet article, l'auteur examine plusieurs genres d'écrits narratifs et fictionnels de Du Guangting - mirabilia, hagiographies, récits de miracles - pour en dégager les observations de première main de Du sur la place de la religion dans la société contemporaine. Son témoignage sur le taoïsme en tant que foi vivante à son époque est analysé sous divers angles : liturgie, politique, conflits sociaux, clergé et société laïque, communautés taoïste et bouddhiste, famille, religion populaire, contexte social de la pratique taoïste. En conclusion, l'auteur montre que le penchant de Du Guangting pour l'observation et l'analyse des comportements religieux dans diverses situations sociales l'emporte souvent sur son intérêt pour l'exposition des doctrines et la spéculation théologique. Il s'ensuit que Du donne sur le taoïsme de la société médiévale des informations comparables, à bien des égards, aux données relatives à la vie et aux institutions religieuses recueillies par les chercheurs en sciences humaines.

Société et religion dans la Chine médiévale

Le regard de Du Guangting 杜光庭 (850-933) sur son époque

Franciscus VERELLEN

Du Guangting, taoïste et homme de lettres de la fin de l'époque médiévale, peut être considéré comme un témoin privilégié d'une période charnière de l'histoire chinoise, celle du déclin de la grande dynastie des Tang (618-907) et de l'émergence de royaumes régionaux indépendants dans les décennies qui ont suivi (Cinq dynasties, 907-960). Il a occupé des fonctions officielles, participé à deux gouvernements impériaux successifs et laissé une œuvre considérable qui traite des affaires de son temps ou qui s'en fait l'écho. On peut aborder ses écrits de plusieurs manières : d'un point de vue littéraire d'abord, puisque Du est un écrivain représentatif de la narration romancée d'inspiration religieuse nommée « conte merveilleux » (*chuanqi* 傳奇) pour laquelle l'époque de la fin des Tang est restée célèbre. Dans le domaine de la liturgie taoïste sa production est tout aussi remarquable et abondante. Grâce à son commentaire très fouillé du *Daode jing*, il est considéré par certains comme un philosophe à part entière. Enfin, on peut aborder ses écrits sous l'angle de l'histoire des rapports entre le taoïsme et l'empire chinois, de même que son œuvre constitue une mine d'informations sur sa vie personnelle et sur son époque¹.

L'abondance et la diversité de ses ouvrages, ainsi que la façon dont il les a répartis en collections séparées, permettent de formuler certaines hypothèses sur son univers mental. Assurément, les activités intellectuelles de Du Guangting couvraient des domaines très variés comme le rituel, la bibliographie canonique, l'histoire, l'hagiographie et bien d'autres encore. Pourtant, si nous avons à dégager chez lui un thème de prédilection, ce serait celui de la place occupée par la religion dans la société, comprise à la fois comme organisation communautaire et comme institution politique². Avant d'illustrer les raisons de ce choix par des exemples concrets, il sera toutefois utile de donner un bref résumé de la carrière du maître dans le contexte des transformations de la société chinoise durant la période de transition entre les Tang et les Cinq dynasties.

1. Sur la vie de Du Guangting et son époque, voir F. Verellen, *Du Guangting (850-933) : taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale* (Paris, Institut des hautes études chinoises, 1989).

2. Le présent article résume mes conclusions ayant trait à cette question, basées sur une série d'études au sujet de l'œuvre de Du Guangting parues depuis 1989. Je tiens à remercier les doctorants et collègues du Département des religions et du Centre pour l'étude de la société et de la religion chinoises, Université chinoise de Hongkong, ainsi que les participants au colloque « Histoire du taoïsme », Université nationale d'Australie (Canberra 1999), pour leurs commentaires et suggestions.

La cour et les campagnes

Du Guangting est né dans la région de Chuzhou 處州 dans la province du Zhejiang en 850, sous le règne de Tang Xuanzong 宣宗 (846-859). Quand l'empereur Yizong 懿宗 (r. 859-873) accéda au trône, Du avait dix ans. Du point de vue de l'histoire religieuse, la principale caractéristique du règne de Yizong, qui était un bouddhiste fervent, fut de renverser la politique anti-bouddhiste de ses prédécesseurs et d'abroger le décret de proscription de l'ère Huichang 會昌 (841-846), dont les effets dévastateurs avaient atteint leur apogée en 846. Avec l'arrivée au pouvoir de Xizong 僖宗 en 873, la balance pencha à nouveau de l'autre côté et c'est peu de temps après, probablement en 875, que Du Guangting fut mandé à la capitale et que débuta sa longue carrière de taoïste de cour.

Ses biographies les plus anciennes indiquent qu'il reçut d'abord une éducation confucéenne. Mais vers l'an 870, après avoir échoué à l'examen sur les classiques *mingjing* 明經, il se retira sur le mont Tiantai 天台山 dans la province du Zhejiang. Il y reçut son initiation taoïste auprès du maître Ying Yijie 應夷節 (810-894). Sur le plan politique et social, la fin du neuvième siècle, et en particulier le règne de Xizong (873-888), fut marquée par un événement majeur : la rébellion de Huang Chao 黃巢 entre 880 et 885. L'armée de Huang, après avoir occupé la seconde capitale Luoyang, pénétra dans Chang'an le 8 janvier 881 par la route de l'est. Xizong, avec un cercle restreint d'officiers, de gardes du palais et de membres de la famille impériale, prit la fuite vers l'ouest. Comme l'empereur Xuanzong 玄宗 (r. 712-756) l'avait fait précédemment dans des circonstances analogues lors de la rébellion de An Lushan 安祿山 (755-757), Xizong choisit d'emprunter la route proverbiallement dure de Shu (*Shudao nan* 蜀道難). Il atteignit Chengdu deux mois plus tard et y forma un gouvernement en exil, profitant des ressources et de la relative sécurité que le Sichuan pouvait lui offrir.

Du Guangting arriva un peu plus tard en compagnie d'un moine bouddhiste du palais impérial de Chang'an. Comme pour beaucoup d'hommes et de femmes de cette époque, l'expérience de la guerre et de l'exil constitua un virage décisif dans sa vie. Déjà à l'âge de dix ans, il avait été touché par la révolte de Qiu Fu 裘甫 (859-860) dans le Zhejiang, qui s'était terminée dans un bain de sang et des destructions à grande échelle. Le pillage de la capitale de Chang'an par Huang Chao aboutit au massacre et à la déportation sans précédent de populations civiles à l'intérieur et en dehors de la ville. La famine et les épidémies qui s'ensuivirent aggravèrent rapidement la situation. Les écrits de Du Guangting relatent la souffrance endurée dans le sillage de ces événements, comme expérience individuelle et familiale et comme phénomène social, tout en explorant les conséquences d'ordre religieux et sotériologique de la rébellion et de la guerre. De même, en tant que lettré et que religieux, Du déplore constamment la destruction des textes sacrés du taoïsme lors du sac de Chang'an et de ses grands temples et bibliothèques.

Dans le même temps, la présence de Du Guangting à la cour en exil le rapprocha des cercles de fonctionnaires militaires et civils loyaux à Xizong qui s'étaient rassemblés à Chengdu. En effet, les taoïstes de cour ne furent jamais autant sollicités que pendant les crises dynastiques et c'est à Du que revint finalement le privilège de proclamer la restauration du pouvoir divin de la dynastie des Tang dans son *Mémoire sur la vénération de la Voie par [les souverains] des époques successives* (*Lidai chongdao ji* 歷代崇道記), présenté à l'empereur en 885, la veille de son retour dans la capitale désormais en ruine³. Chang'an ne fut jamais reconstruite car, peu après, Xizong fut à nouveau obligé d'abandonner la capitale. Du Guangting obtint la permission de rentrer au Sichuan, pour y

3. Voir F. Verellen, « A forgotten T'ang restoration: the Taoist dispensation after Huang Ch'ao », *Asia Major*, 3^e sér. 7/1, 1994, p. 107-153.

assumer cette fois la responsabilité du clergé taoïste. Une bonne partie de sa volumineuse production fut écrite durant cette période de transition, alors qu'il était prêtre au temple de Yuju guan 玉局觀 à Chengdu et qu'il se rendait souvent au mont Qingcheng 青城山, dans la circonscription de la municipalité actuelle de Dujiang yan 都江堰, au nord-ouest de Chengdu.

L'étape suivante de la carrière de Du Guangting le mit en contact avec le pouvoir émergeant au Sichuan, notamment avec le futur souverain Wang Jian 王建 (847-918), son état-major et ses partisans locaux, lesquels devaient proclamer le royaume indépendant de Shu après la chute des Tang en 907. Durant cette période de transition, Du Guangting apporta un soutien actif au gouvernement local et au futur souverain de la région⁴. Après l'établissement du « grand royaume de Shu 大蜀 », il reprit son rôle de taoïste de cour ainsi que des fonctions officielles prestigieuses, dont la plus importante fut celle de vice-président des finances (*hubu shilang* 戶部侍郎). Au moment de la chute du royaume de Shu en 925, Du avait soixante-quinze ans et vivait retiré au mont Qingcheng où il serait mort en 933.

Selon une périodisation aujourd'hui largement admise par chez les historiens, l'époque qui vient d'être évoquée marque la transition entre le moyen-âge et les temps modernes en Chine. Cette opinion repose sur la constatation d'évolutions sociales et économiques significatives qui aboutirent à de profondes transformations de la structure de la société chinoise, telles que l'importance accrue du commerce et le développement de marchés ruraux et citadins. L'urbanisation, la décentralisation et les innovations technologiques comme l'imprimerie ont exercé un impact profond sur la production culturelle ainsi que sur le développement de cultes locaux. Sur le plan sociologique, la protection des activités culturelles et religieuses se trouva déplacée vers les nouvelles élites montantes de commerçants, de militaires et d'administrateurs locaux. Comme nous allons le voir, les écrits de Du Guangting témoignent de ce processus d'évolution à plusieurs niveaux : celui de la société dans son ensemble, celui des communautés de religieux (bouddhistes, taoïstes, etc.), mais aussi celui, plus intime, de la vie familiale et de l'expérience religieuse personnelle.

Société et religion

En dépit de certains partis pris que nous signalerons ultérieurement, la perspective religieuse de Du Guangting lui permet d'observer les structures institutionnelles et les représentations mentales de la société de son temps de manière très ouverte. Cette perspective, associée à un goût marqué pour ce que nous appellerions aujourd'hui l'enquête de terrain, est d'un intérêt considérable pour l'historien. Les exemples qui vont suivre sont groupés sous des titres correspondant aux thèmes qui reviennent le plus souvent dans les écrits de Du. Ils font apparaître des points de convergence entre les multiples intérêts professionnels et personnels de l'auteur.

Liturgie ou « service public »

Du Guangting n'était pas un érudit du genre monastique, mais un prêtre taoïste actif aussi bien au sein de la cour que parmi le peuple. Dans ces deux milieux son rôle était celui d'un liturgue, au sens où les Grecs anciens envisageaient la fonction publique du prêtre. Dès ses années de formation aux monts Tiantai, il aurait déploré le déclin des

4. F. Verellen, « Liturgy and sovereignty: the role of Taoist ritual in the foundation of the Shu kingdom (906-925) », *Asia Major*, 3^e sér. 2/1, 1989, p. 59-78.

traditions liturgiques 科教 taoïstes et c'est à cette époque qu'il commença à rassembler puis à publier des traités de liturgie d'origines diverses, labeur qu'il poursuivit tout au long de sa vie⁵. Les recueils de rituels associés à son nom qui nous sont parvenus concernent surtout la liturgie de cour, mais on y trouve aussi des rites de protection destinés aux lignées familiales et aux individus. Les écrits les plus anciens de Du le montrent évoluant parmi le clergé et les fidèles des grands temples de Chang'an après qu'il eut quitté les monts Tiantai. À la même époque, il célèbre des rituels dans l'enceinte du palais de Xizong. Plus tard, sa longue association avec le temple de Yuju à Chengdu, l'un des vingt-quatre diocèses (*ershisi zhi* 二十四治) du mouvement primitif du Maître céleste, donnera lieu à de nombreux récits sur ce lieu saint, sa mythologie et ses peintures murales, ainsi qu'à des descriptions des faits et gestes de fidèles qui se rendaient au temple pour vénérer ses icônes et accomplir des rituels de guérison⁶. D'autres écrits sont directement liés à son activité de prêtre, comme en témoignent les pétitions liturgiques 詞 adressées aux divinités qui sont conservées en grand nombre dans le fragment subsistant de ses œuvres complètes, le *Guangcheng ji* 廣成集⁷. Ces prières, ainsi que d'autres documents connexes, montrent que Du comptait parmi ses protecteurs aussi bien l'empereur, la famille impériale de Shu et des hauts fonctionnaires civils et militaires, que des responsables locaux, des personnes de rang plus modeste, des commerçants, des artisans et des gens du peuple⁸.

Taoïsme et politique

Il existe un lien étroit entre le taoïsme et la politique, en particulier en ce qui concerne la légitimation du pouvoir. Sous la dynastie des Tang, qui vénérât Laozi comme ancêtre impérial, les taoïstes ont été plus que jamais les détenteurs privilégiés des interprétations correctes du Mandat céleste (*tianming* 天命). En outre, il était surtout fait appel à leurs services durant les périodes de crise comme celles qui ponctuèrent la vie et la carrière de cour de Du Guangting : rébellion, exil, restauration et finalement abdication suivie d'une nouvelle fondation dynastique. J'ai décrit ailleurs la participation de Du dans ce processus⁹. Je voudrais insister ici sur un aspect particulier du complexe politico-religieux, celui des rapports entre les cultes impériaux et la religion populaire¹⁰. Par exemple, lors de la crise qui occasionna l'exil de l'empereur Xizong au Sichuan, la cour ordonna des collectes d'informations sur les cultes locaux pour les catégoriser et les placer sous protection impériale. Du Guangting joua un rôle clé dans ce processus en tant qu'observateur autorisé du paysage religieux et aussi comme célébrant de rituels d'action de grâce et d'inféodation au nom de l'empereur. Les buts poursuivis étaient clairs : sur le plan théologique, l'empereur obtenait ainsi l'allégeance des dieux tutélaires de la dernière région de l'empire encore faiblement soumise à son contrôle ; au niveau de la mobilisation populaire, les fidèles de ces cultes locaux étaient obligés de reconnaître l'empereur comme

5. Du Guangting, p. 16. Pour les grandes lignes de cette tradition, voir Kristofer Schipper, « An outline of Taoist ritual », in *Essais sur le rituel III : Colloque du centenaire de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des hautes études*, p. 97-126 (Louvain/Paris, Peeters, 1995).

6. Du Guangting, p. 116-119.

7. *Zhengtong Daozang* 正統道藏 (D) 616 (numérotation in Shi Zhouren 施舟人 [K. Schipper] éd., *Daozang suoyin : wuzhong banben Daozang tongjian* 道藏索引 五種版本道藏通檢, révisé par Chen Yaoting 陳耀庭, Shanghai, Shanghai shudian, 1996).

8. Voir des exemples cités dans « Liturgy and sovereignty ».

9. Particulièrement dans « A forgotten T'ang restoration » et « Liturgy and sovereignty ».

10. Au sujet de l'interaction entre le taoïsme et les cultes locaux, cf. Kristofer M. Schipper, « Taoist ritual and local cults of the T'ang dynasty », in *Tantric and Taoist studies in honour of R. A. Stein*, Michel Strickmann (éd.), vol. 3, p. 812-834 (Brussels, Institut belge des hautes études chinoises, 1985).

protecteur. C'est en ce sens que les écrits de Du Guangting nous inclinent à voir dans le taoïsme de l'époque une forme de « constitution politique ». Les spéculations autour du Mandat céleste étaient beaucoup plus que des artifices idéologiques : elles avaient une contrepartie concrète sur le terrain, où les divers cultes locaux se trouvaient désormais incorporés à un système liturgique global sous les auspices du pouvoir impérial et par la médiation des taoïstes de cour. Finalement, quand on en arriva à la formation du royaume indépendant de Shu, Du Guangting se fit le promoteur ardent d'une identité communautaire régionale. Il participa au regroupement et à la diffusion de traditions mettant en valeur les précédents historiques de l'autonomie politique du royaume de Shu et exprimant les traits distinctifs de la culture religieuse de la région, de son histoire et de sa géographie sacrées¹¹.

Aspects religieux de la souffrance due à la guerre et aux conflits sociaux

L'attitude de Du Guangting face au problème de la souffrance a fortement subi l'influence du bouddhisme, dont la doctrine sur ce point était particulièrement développée et en outre très largement diffusée dans la société chinoise de l'époque¹². Les écrits de Du Guangting montrent combien le taoïsme avait fait sien le remède à la souffrance le plus populaire du bouddhisme, celui du culte de saints sauveurs et de l'idéal de compassion (*cibei dao* 慈悲道)¹³. Dans le contexte taoïste, ce sont le Seigneur Lao lui-même, le Vénérable céleste sauveur de toute souffrance (Jiuku tianzun 救苦天尊) ainsi que nombre de Parfaits 真人 et d'Immortels 仙 qui récompensaient les prières et les mérites accumulés en venant en aide aux fidèles en détresse. Une histoire poignante relate comment en 859-860 un garçon à peu près du même âge que l'auteur fut sauvé par le Seigneur Lao lors de l'incendie de son quartier à Wuxing 吳興 (la Huzhou 湖州 moderne dans le Zhejiang natal de Du), au moment de l'occupation de la ville par le rebelle Qiu Fu¹⁴. De tels récits parsèment l'œuvre de Du tout entière : ils offrent une vision sombre des multiples souffrances endurées par le peuple. Par exemple, en 870, une inondation au Zhejiang avait engendré une épidémie. Les corps charriés par les rivières polluèrent les eaux pendant plusieurs mois, en sorte que la population de quatre préfectures se trouva décimée¹⁵. De nombreux récits décrivent la situation désespérée « d'innombrables réfugiés, fonctionnaires et roturiers, guidant les vieillards et tenant les plus jeunes par la main, se reposant dans les bois et les champs ou se pressant le long des routes »¹⁶. Tout ce monde fuyait devant les exécutions de masse qui eurent lieu à la capitale après le sac de Chang'an par Huang Chao. D'autres récits parlent des difficultés économiques qui s'ensuivirent pour les habitants des campagnes environnantes ainsi que de la famine à l'intérieur de la ville, laquelle finit par toucher les cuisines impériales elles-mêmes désormais au service de Huang Chao¹⁷. « Je fus mêlé à ces épreuves, écrit Du, et le hasard voulut que je trouve à

11. Voir F. Verellen, « Shu as a hallowed land: Du Guangting's *Record of Marvels* », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 10, 1998, p. 213-254.

12. Voir John Bowker, *Problems of suffering in religions of the world*, p. 237-268 (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), et l'article « Byō » de Paul Demiéville in *Hōbōgirin*, 3.

13. L'assimilation de cette idée bouddhique est manifeste dans les écrits taoïstes depuis les écritures Lingbao 靈寶 de la fin du IV^e siècle de notre ère. Voir F. Verellen, « Evidential Miracles in Support of Taoism: the inversion of a Buddhist apologetic tradition in late T'ang China », *T'oung Pao*, 78, 1992, p. 217-263.

14. *Daojiao lingyan ji* 道教靈驗記 (D 590) 7.5a-6b ; *Du Guangting*, p. 6-8.

15. *Daojiao lingyan ji* 5.5b ; *Du Guangting*, p. 9.

16. *Daojiao lingyan ji* 6.7a-8b ; *Du Guangting*, p. 69.

17. *Luyi ji* 錄異記 (D 591) 3.3a-5a ; *Du Guangting*, p. 83.

me loger à Chengdu ¹⁸ ». De retour à l'ancienne capitale de Shu, après avoir quitté la cour de Xizong de nouveau en déroute, il trouva la région en proie à une guerre pour le contrôle de la plaine de Chengdu. En 890, alors que la ville était assiégée par Wang Jian, Du raconte l'histoire d'un orfèvre du marché Est dont la fortune familiale avait d'abord été épuisée par les lourdes taxes levées pour la défense de la ville, puis rétablie avec l'aide du saint protecteur Luo Gongyuan 羅公遠 ¹⁹. Il n'y a pas lieu de nier la dimension religieuse de tels récits, dont la finalité avouée est de montrer la grâce salvatrice des saints, l'efficacité de leurs cultes et les récompenses qui attendent ceux qui accomplissent de bonnes œuvres. Sans nul doute, Du cherchait à rendre ses récits plus persuasifs en les garnissant de détails vivants. Quoi qu'il en soit, et cette conclusion est appuyée par d'autres exemples cités plus loin, il semble que Du ait été particulièrement enclin à décrire des faits sociaux de tous genres dont il fut le témoin. L'effet cumulatif de son œuvre est une vision globale d'un empire et d'une société en plein bouleversement, vision complétée par des tableaux plus intimes d'hommes, de femmes, d'enfants et de familles subissant les affres de la guerre, de la dislocation et de la séparation. Il se donnait ainsi la possibilité de se prononcer sur le destin de l'empire ainsi que sur les expériences personnelles de ses habitants à la lumière des doctrines religieuses ayant cours dans la société chinoise de l'époque.

Clergé et société laïque

En abordant ce domaine, la question se pose de savoir comment Du Guangting – à la fois religieux, lettré et courtisan – se positionne lui-même dans la société qu'il observe, autrement dit de cerner « la voix de l'auteur ». Nous l'avons vu, Du parle souvent en tant que prêtre agissant dans le monde. Ses écrits montrent qu'il fréquentait de nombreux taoïstes et lettrés et qu'il puisait dans l'expérience et les perceptions partagées par cette strate de la société. En tant que chef du clergé taoïste mandaté par l'empereur, il parle avec toute l'autorité d'un prélat de palais. Il serait toutefois erroné d'identifier simplement son point de vue à celui de tout membre du clergé ou de l'entourage impérial. En fait, la place des religieux dans la société dans son ensemble et leurs rôles vis-à-vis des fidèles sont des sujets que Du Guangting examine avec une impartialité remarquable. Considérons deux exemples de son cheminement critique à l'égard du clergé taoïste et de sa place dans la société.

Le premier exemple porte sur un certain Zhang Renbiao 張仁表, clerc taoïste de Chang'an décrit comme un religieux beau parleur, débattant avec désinvolture mais manquant de sincérité. Trompeur et traître, même vis-à-vis de ses amis, Zhang était méprisé de tous. Un jour, il tomba malade et rêva qu'on le sommait de paraître devant le juge des enfers. Craignant un châtement, il pria le Vénérable céleste sauveur de toute souffrance (Jiuku tianzun), divinité de compassion souvent spécieusement invoquée dans ses homélies, qui lui accorda un répit le temps d'accumuler quelques mérites et, ainsi, d'améliorer son sort dans l'autre monde. Ce récit moralisant, d'inspiration bouddho-taoïste, permet une analyse à plusieurs niveaux dont naturellement celui de considérations proprement religieuses : la compassion divine l'emporte sur les défauts humains ; le culte de Jiuku tianzun est efficace et l'intercession du dieu infallible ; une dette karmique peut être compensée par des bonnes œuvres. Toutefois, deux éléments me semblent particulièrement significatifs quant aux opinions de Du Guangting sur la société. Le premier

18. *Taishang huanglu zhaiyi* 太上黃籙齋儀 (D 507) 52.17a ; *Du Guangting*, p. 65.

19. *Shenxian ganyu zhuan* 神仙感遇傳 (D 592) 1.13b-14a ; F. Verellen, « Luo Gongyuan : légende et culte d'un saint taoïste », *Journal asiatique*, 275, 1987, p. 306-308.

est que le protagoniste est soit un personnage historique, soit une figure emblématique inspirée des membres du clergé des grands temples de Chang'an. C'était là un monde que Du Guangting connaissait bien et qu'il fréquenta dans les années 870²⁰. Le second point qui mérite notre attention concerne la nature de l'inculpation du prêtre frauduleux. Selon les catégories éthiques du bouddhisme, ce dernier est accusé du plus abominable des « crimes de la bouche » : celui de la propagation de mensonges par la prédication. De tels mensonges écartaient la communauté des fidèles du droit chemin et étaient d'autant plus répréhensibles que les âmes qu'ils privaient ainsi de salut étaient nombreuses. Voilà une critique incisive du rôle du clergé dans la société et une affirmation solennelle de sa responsabilité à l'égard des laïcs²¹.

Le deuxième exemple traite du dilemme moral que pose aux « professionnels » taoïstes le choix entre deux voies difficilement conciliables : celle du reclus voué au perfectionnement de soi et celle du prêtre attaché au service d'autrui. Le maître vénérable Pan 潘尊師 de Hangzhou (Zhejiang) avait la réputation d'accueillir et d'aider les gens en détresse. Quand un jeune visiteur demanda asile dans son temple, Pan accepta immédiatement. Le jeune homme se révéla être un immortel et pour remercier le maître vénérable de sa générosité, il augmenta son rang dans la hiérarchie des ordinations. Ceci eut pour effet de placer nombre d'esprits subalternes sous l'autorité de Pan. À sa grande consternation, ceux-ci lui soumièrent un flot ininterrompu de rapports et d'affaires administratives. Désespéré, Pan se déclara homme de loisir (*xianren* 閑人) : il commit un acte de profanation en mangeant de la nourriture impure (en l'occurrence de la viande et de l'ail) et fut aussitôt relevé de ses fonctions. Au fur et à mesure de la narration, Pan est dûment confronté au châtiment de la loi inéluctable du karma. Bien qu'il obtienne aussi la rédemption, son conflit intérieur demeure en fin de compte irrésolu. Ceci semble encore plus significatif aux yeux de l'auteur que les illustrations conventionnelles de la doctrine. En effet, les rangs de l'ordination taoïste étaient assimilés aux droits et devoirs de la hiérarchie officielle. De ce fait, l'initiation aux stades ultimes du système liturgique entraînait en conflit avec l'un des idéaux les plus chers du taoïsme : la renonciation au monde et spécialement au service public, préconisée par les ermites. Le maître Pan déclare son refus des privilèges et des devoirs associés à sa promotion dans la hiérarchie liturgique au nom d'une oisiveté librement consentie. Cette nonchalance rappelle les paraboles de Zhuangzi qui oppose favorablement la liberté personnelle aux honneurs accordés par le pouvoir en évoquant le sort ultime d'une tortue sacrée, d'un bœuf sacrificiel ou d'un pin difforme qui poussait à l'écart des chemins. L'antinomie entre la contemplation privée d'un côté et la responsabilité publique de l'autre constitue par ailleurs un thème éthique majeur chez les penseurs confucéens de l'époque. De même, il apparaît que, pour le taoïste de cour qu'était Du Guangting, la tension entre les aspirations laïques et les devoirs liturgiques et, par voie de conséquence, le rôle du clergé dans la société, ont été des thèmes de réflexion importants.

Interactions entre les communautés bouddhiste et taoïste

En ce qui concerne le clergé bouddhiste, Du Guangting adopte une attitude généralement polémique, présentant les moines bouddhistes comme fourbes, sournois et adeptes obstinés de doctrines fausses. Néanmoins, il lui arrive aussi de se montrer plus conciliant. Comme je l'ai suggéré ailleurs, cette contradiction est un reflet de la diversité des rôles que l'auteur a été amené à jouer : tantôt celui d'un prêtre taoïste cloisonné dans la

20. Cf. *Du Guangting*, p. 31-62.

21. *Daojiao lingyan ji* 5.1a-3a ; « Evidential Miracles », p. 240-243.

compétition sectaire, tantôt celui d'un religieux de cour affichant des attitudes œcuméniques courantes dans l'entourage de l'empereur²². Quoi qu'il en soit, les écrits de Du Guangting font souvent état de tensions sociales considérables entre les communautés taoïste et bouddhiste de l'époque. Tout comme l'attitude changeante de l'auteur, la communauté taoïste dans son ensemble employa deux stratégies apparemment contradictoires – mais en réalité complémentaires – à l'égard du bouddhisme : rejet et assimilation. Après presque mille ans d'enracinement dans le paysage religieux de la Chine, le problème fondamental du bouddhisme, lequel provoqua le déclenchement de la grande persécution de 845, fut qu'il était toujours perçu comme une doctrine étrangère. Toutefois, durant toute cette période, le taoïsme s'était progressivement imprégné des rituels, de la pensée et de l'art bouddhiques, la réciproque valant pour le bouddhisme. À tel point qu'au niveau des communautés de fidèles, on peut presque parler d'une nouvelle religion chinoise d'inspiration bouddho-taoïste. Ce processus d'amalgame était en réalité beaucoup plus problématique que ne le suggèrent les expressions courantes comme « fusion culturelle » (*wenhua ronghe* 文化融合). L'idée familière du « melting-pot » américain vient à l'esprit : même si dans certains domaines un certain degré d'harmonie paraît avoir été atteint, le processus de fusion est souvent vécu au quotidien de façon très conflictuelle. Les effets de l'interpénétration du bouddhisme et du taoïsme – par exemple dans le domaine des rites, de la moralité, des croyances relatives à la vie après la mort et des représentations iconographiques – étaient si répandus qu'ils ne suscitaient guère de commentaire. Par contre, des accusations de vols et d'ingérences mutuelles apparaissent souvent dans les descriptions que fait Du Guangting des activités bouddhiques en Chine : empiètement territorial, désacralisation de temples et d'images, plagiat de textes, etc. Ses écrits réunis dans les *Preuves transcendantes de la foi taoïste* (*Daojiao lingyan ji* 道教靈驗記), en particulier, apportent une documentation abondante de ce phénomène à l'échelle de la société chinoise dans son ensemble. Ses descriptions de certaines microstructures donnent encore plus de force à son objectif et fournissent un bon aperçu de la finesse de ses observations. De nombreux récits font ressortir les tensions qui existaient entre les deux communautés. On y distingue deux thèmes apparentés : celui de l'hostilité à l'encontre des membres du groupe rival et celui, plus précis, de l'intrusion d'une personne ou d'une minorité étrangères à la communauté, suivie le plus souvent de leur expulsion violente. En voici trois exemples tirés du *Daojiao lingyan ji*.

Le moine bouddhiste Facheng 法成 dérobe des textes taoïstes dans le temple Jianji 簡寂觀 sur le mont Lushan 廬山 dans la province du Jiangxi. Puis il se rend dans un autre temple taoïste du voisinage et demande à y être admis. La scène le présente entouré de taoïstes curieux et a priori méfiants auxquels il déclare avec duplicité : « Bien que j'appartienne au *saṅgha* 僧伽 [bouddhique], mon intention originelle était de me vouer au Tao. Je souhaite résider ici et étudier les écritures taoïstes afin de pouvoir me laisser pousser les cheveux et devenir taoïste. » Sur la foi de cette fausse déclaration, Facheng obtient la permission de demeurer au temple. Il commence à falsifier les écritures taoïstes qu'il avait précédemment volées, ainsi que d'autres qui furent mises à sa disposition, en leur donnant une tournure bouddhique. Dans la micro-analyse de cette interaction par Du, le détail du prétendu désir de Facheng de laisser pousser ses cheveux mérite d'être souligné. Lorsque nous imaginons la scène de l'accueil, au premier abord, hostile du bouddhiste, la tonsure se détache comme le principal signe extérieur de sa différence, de sa non-appartenance. Il promet alors d'effacer cette marque sociale visible. La supercherie ayant été dévoilée, il se repent et supplie en toute sincérité d'être accepté. Mais la

22. Cf. « Evidential Miracles », p. 258-260.

communauté taoïste le rejette catégoriquement et, pour faire bonne mesure, la nuit suivante Facheng tombe sous les coups portés par la divinité protectrice des écritures²³.

Le second exemple est tiré d'un récit circonstancié et soigneusement construit autour d'un incident de plagiat iconographique. Le texte comprend deux séries d'épisodes symétriques mettant en opposition les deux communautés et comprenant plusieurs scènes d'intrusion du type de celle que nous venons de décrire. La première se trouve à l'origine même de l'icône controversée : le jour anniversaire de la naissance du Buddha, fête populaire marquée par des actes de dévotion aux images du dieu, un taoïste solitaire arrive en pleine cérémonie dans une assemblée de moines bouddhistes. Il est accueilli sans ménagement et exclu du banquet végétarien qui avait été préparé pour l'occasion. Finalement, il trouve refuge dans le hall du temple où il se transforme en une image sculptée dans le bois d'une colonne. Ce prodige est un exemple d'une forme de magie protectrice d'un usage courant chez les taoïstes²⁴. La représentation forgée par le taoïste, celle d'un Vénérable céleste (*tianzun* 天尊), est riche de sous-entendus polémiques sur le plan théologique, surtout dans le contexte d'une cérémonie impliquant le culte rendu à l'image du Buddha. Quant à la sociologie des communautés, l'auteur dépeint à la perfection la scène dramatique de l'intrusion provocante du taoïste, suivie de son expulsion humiliante. Par la suite, la statue sera transportée à la capitale sur ordre de l'empereur et fera l'objet d'un culte dans un des grands temples taoïstes. Les bouddhistes, qui réclament l'image émanée de leur monastère comme représentant le saint bouddhique Vimalakīrti (Weimójie 維摩詰), sont à leur tour humiliés par le refus de l'empereur lui-même. En dernier recours, ils envoient des voleurs (laïques) pour enlever la statue. Afin de ne pas éveiller les soupçons des dévots du temple, ceux-ci feignent de participer aux cérémonies qui se déroulent devant la statue pour tromper la vigilance des gardiens. Ils passent alors à l'action, mais échouent grâce à l'intervention de pouvoirs surnaturels²⁵.

Le dernier exemple se situe dans un contexte laïque. Un marchand, adepte du saint taoïste Tao Hongjing 陶弘景 (456-536) dont il vénère quotidiennement une peinture murale dans le temple Penglai 蓬萊觀, situé à Xiangshan 象山 (Dancheng 丹城) dans la province du Zhejiang, traverse en bateau le détroit de Xiangshan en rentrant du marché de Mingzhou 明州 (Ningbo). Soudain, une puissante tempête se lève et menace de faire sombrer l'embarcation. Notre marchand se retrouve seul au milieu d'une foule de passagers bouddhistes dont les cris suppliants ne font qu'aggraver le désastre. Par contre, à l'invocation silencieuse de l'adepte taoïste, Tao Hongjing fait son apparition et calme miraculeusement les éléments. Ici aussi, le récit apporte des informations précieuses sur des sujets comme le culte taoïste des icônes ou le rôle des temples de quartier dans la vie spirituelle des laïcs. L'image la plus marquante du récit reste néanmoins celle du taoïste solitaire, entouré d'une foule de bouddhistes enfermés dans la coque d'un bateau en détresse. Pendant la crise, le marchand se démarque de la foule en adoptant un comportement socioreligieux plus modéré qui contraste favorablement avec la clameur craintive des bouddhistes et de surcroît se révèle plus efficace²⁶.

23. *Daojiao lingyan ji* 12.1a-2a ; « Evidential Miracles », p. 248-249.

24. Cf. Isabelle Robinet, « Metamorphosis and deliverance from the corpse in Taoism », *History of Religions*, 19, 1979, p. 51-57 ; F. Verellen, « Luo Gongyuan : légende et culte d'un saint taoïste », p. 328-330.

25. *Daojiao lingyan ji* 4.4a-5b ; « Evidential Miracles », p. 251-253.

26. *Daojiao lingyan ji* 9.1a-b ; « Evidential Miracles », p. 243-244.

Culte et famille

Dans le *Récit des merveilles* (*Luyi ji* 錄異記), Du Guangting raconte l'histoire du magistrat Cui 崔令, responsable du district de Bachuan 巴川 dans la préfecture de Hezhou 合州 (le Hechuan 合川 moderne dans la province du Sichuan). Lors d'une mutinerie, Cui fait exécuter un soldat qui a volé du bois. La famille de ce dernier vouait un culte au dieu local de Bishan 壁山 dans la préfecture voisine de Yuzhou 渝州 (Chongqing). Après la mort du soldat, le dieu de Bishan se met à hanter (*sui* 祟) la famille du magistrat. Aucun rite magique ou propitiatoire ne parvient à supprimer le maléfice. Le magistrat démissionne alors de son poste et s'en retourne avec toute sa maisonnée dans son lieu d'origine qui se trouve à une distance de mille *li*. Mais le spectre les poursuit toujours. Le jour comme la nuit, il mange et boit avec eux comme un être humain. La famille entière le sert sans oser se montrer négligente à son égard. Les dépenses somptuaires occasionnées par ces agapes forcées sont si importantes qu'elles entraînent de dures privations pour la famille du magistrat. Le récit se poursuit par une description du comportement de la divinité et de ses relations avec chaque membre de la malheureuse famille, jeunes et vieux. Finalement, la situation s'arrange grâce à l'intervention d'une divinité taoïste, mais les cérémonies qui s'ensuivent achèvent d'appauvrir la maisonnée²⁷. Comme dans d'autres récits similaires, Du Guangting examine ici le rôle joué par différents membres d'une famille dans le culte rendu aux dieux. Il nous permet d'entrevoir l'irruption du surnaturel dans le cercle familial ainsi que les conséquences que cela peut avoir sur la vie quotidienne de ses membres.

Si Du insiste sur l'aspect financier de l'événement, c'est parce que dans la religion populaire, la fortune familiale (au sens tangible de biens familiaux) est intimement liée au contexte cultuel. L'espoir d'obtenir la prospérité suscite des cultes, de même que le succès et la richesse sont considérés comme des récompenses divines²⁸. Une autre histoire tirée du même recueil, « Le fils de la famille Hu 胡氏子 », illustre ceci de façon paradigmatique. Une famille pauvre de Hongzhou 洪州 (Nanchang, dans la province du Jiangxi) a cinq garçons. Le cadet se distingue des autres par sa manière et son apparence extraordinaires. En fait, dès sa naissance, la famille, qui vit pauvrement de la culture du mûrier, commence à prospérer au grand étonnement des voisins. Un jour, on charge le jeune homme de transporter par bateau du grain jusqu'au marché de la préfecture qui se trouve en amont. Avant d'atteindre la ville, le cours d'eau traverse une gorge et le chemin de halage devient impraticable. Le jeune homme tente alors de traverser la rivière mais, ayant atteint l'autre rive, son bateau devient incontrôlable et heurte la berge qui, sous le choc, s'affaisse. Une grotte apparaît dans laquelle il trouve une masse de pièces de monnaie. Abandonnant le grain sur place, il charge l'argent sur le bateau et prend le chemin du retour. Les richesses de la famille s'accroissent de jour en jour. Serviteurs, chevaux, vêtements raffinés, tout leur est donné. Après d'autres péripéties du même genre, on découvre que le jeune homme est en effet doué de pouvoirs surnaturels²⁹.

Outre les moyens d'existence, un autre élément qui se rattache au culte familial est la maladie. Du Guangting fournit des descriptions détaillées de maux divers et de symptômes psychosomatiques. Souvent, la guérison est obtenue par des moyens surnaturels et des transes³⁰. La maladie survenant chez un individu produit des effets sur son entourage et

27. Voir *Luyi ji* 4.7b-9a ; « Shu as a hallowed land », p. 222-224.

28. Voir aussi F. Verellen, « Encounter as revelation: a Taoist hagiographic theme in medieval China », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 85, 1998, p. 376-377.

29. *Luyi ji* 2.8b-9b.

30. *Luyi ji* 3.6a-b et 3.6b-7a.

tout particulièrement sur les membres affligés de sa famille. C'est un thème récurrent chez Du Guangting, qu'il agrément de détails précis et concrets, transportant le lecteur moderne dans une société où chacun est constamment à la merci d'une maladie ou d'un accident, comme dans le récit qui évoque, en passant, la scène suivante : un taoïste errant passe la nuit dans une famille modeste. Le jour même un enfant de cette famille s'est sévèrement brûlé en tombant dans une marmite d'eau bouillante. Ne pouvant sauver l'enfant, la famille entière se trouve dans un état de profond désespoir. Le taoïste intervient alors à point nommé et, grâce à un talisman magique, l'enfant est miraculeusement guéri³¹.

Ailleurs, Du examine la nature même de la parenté familiale ainsi que la conservation des liens de sang à travers la barrière entre deux existences successives : grâce à ses mérites exceptionnels, un adepte du *Yinfu jing* 陰符經 reçoit une illumination qui lui permet de se souvenir de sa vie antérieure³². Il découvre ainsi que sa précédente famille vivait dans un quartier voisin de Chang'an. Le passage de l'adepte de son milieu familial présent à celui de sa vie précédente donne lieu à des scènes émouvantes de reconnaissance mutuelle, confirmée par des remémorations de détails intimes, comme les noms d'enfance. Des liens étroits se nouent entre les deux familles qui font serment de se traiter désormais en parents³³.

Anthropologie culturelle de la religion populaire

Dans l'histoire du magistrat Cui mentionnée ci-dessus, Du Guangting avoue ingénument ne pas connaître l'identité du « dieu de Bishan ». Tout à fait caractéristique des écrits de Du, le récit est construit dans l'esprit d'une enquête de terrain : tantôt l'auteur met en doute un phénomène, tantôt il conjecture sur le cours des événements décrits, tantôt encore il intervient dans le règlement d'une dispute. Cette approche s'explique dans une certaine mesure par la charge d'un taoïste de cour de répertorier les cultes locaux, laquelle avait surtout pour but de démarquer le taoïsme de la religion populaire et d'établir les relations entre les pratiques religieuses communes et le culte impérial³⁴. À toute occasion, il montre son intérêt pour ce que nous appellerions aujourd'hui une anthropologie culturelle de la religion populaire. L'histoire de Zhao Yannu 趙鶯奴 en est un exemple frappant.

Curiosité locale décrite avec un mélange de crainte révérencielle et d'affection, Zhao est doté d'une apparence physique grotesque. Sa difformité est expliquée, sans doute à la lumière de traditions autochtones, par une naissance surnaturelle. L'histoire s'apparente il est vrai aux contes médiévaux du genre « mirabilia » (*zhiguai* 志怪) et, dans une certaine mesure aussi, aux récits de « transformations » inopinées rapportées sur le ton de l'émerveillement joyeux dans le *Zhuangzi*. Toutefois, comme c'est souvent le cas dans les écrits de Du Guangting, plus le sujet est en apparence fantastique, plus les observations ethnographiques et sociologiques sont réalistes. Ainsi, dans le cas présent, Du nous fait découvrir de manière très vivante des aspects de l'économie et des fêtes populaires locales : « [Yannu] était dans son élément dans l'eau et savait manœuvrer un bateau. Il était rusé, éloquent et avait l'esprit vif. Il savait tuer les animaux et gagnait sa vie en pêchant et en abattant des porcs. Lors des courses rituelles en bateaux organisées pendant

31. *Shenxian ganyu zhuan* 4.1a-2a ; « Encounter as a revelation », p. 367-369.

32. Cf. Paul Demiéville, « Sur la mémoire des existences antérieures », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 27, 1927, p. 283-298.

33. *Daojiao lingyan ji* 11.10a-b ; *Du Guangting*, p. 43-44.

34. Voir, par exemple, « Luo Gongyuan : légende et culte d'un saint taoïste », p. 283-332.

la grande fête [exorciste] d'expulsion (*qunuo* 驅儺) et chaque fois que des concours de chants avaient lieu, Yannu en était infailliblement le champion. Pour toutes les transactions marchandes, il agissait comme courtier. Sa tête était en général rasée et il portait un vêtement noir. On l'appelait familièrement Maître Zhao 趙師. À la fin de sa vie, il était devenu totalement chauve et avait une tunique blanche pour seul vêtement. Parfois, quand il s'agenouillait en signe de révérence, dansait, sautait ou tombait à terre, ses difformités s'épalaient aux regards des passants hilares³⁵. »

Outre les pratiques de cultes marginaux et les excentriques d'ascendance divine, Du porte un intérêt marqué aux phénomènes liés à l'histoire naturelle et à l'ethnographie. Là aussi, il replace typiquement ses observations dans le contexte social. Nous en donnerons ici trois exemples choisis dans une œuvre abondante dans ce domaine. Le récit intitulé *Xiliang jumin bu gui* 西梁居民捕龜 traite des qualités surnaturelles des tortues de Xuanzhou 宣州 (district moderne de Xuancheng 宣城縣 dans la province de l'Anhui), dont les carapaces servaient pour la divination. L'auteur décrit le comportement miraculeux de ces créatures en les situant dans le contexte du commerce effectué par les habitants de la région, qui les attrapaient et les préparaient pour gagner leur vie³⁶.

Le *changyu* 鱈魚 est un poisson de forme étrange, ressemblant au *li* 鯉 (*orhcephalus argus*) que l'on trouve dans la région de Yuzhang 豫章 dans la province du Jiangxi. Il a le pouvoir de déformer les visages, de faire plisser les yeux et tordre les mains et les pieds des gens. On peut se libérer de ses diableries par des prières d'actions de grâce. La nuit, l'animal vient à terre et laisse des traces de son passage dans la boue. Du précise que le Général qui commande les vingt-cinq divisions de l'Empereur du Nord possède un talisman pour détruire les lutins des sources. Ce talisman doit être reproduit sur une brique ou une pierre que l'on précipite dans l'eau. On peut aussi le graver sur des panneaux de bois que l'on dispose au bord des étangs³⁷.

Le troisième récit, intitulé « Les monts Dongnūxue et Xinūxue 東女學與西女學 », décrit une grotte-ciel taoïste, lieu secret où sont déposées des écritures saintes et par lequel on peut gagner le monde des immortels³⁸. À partir des Trois sources 三泉, qui sont de grands bassins où les immortels se baignent, l'eau bouillonne et dévale la montagne vers le monde des humains. Du s'étend sur cette région au seuil de deux mondes : il explique que la profanation de la montagne entraîne inmanquablement un châtement sous forme de pluies de grêle dévastatrices. Un aigle divin 神鵬, qui garde le portail devant le mont Dongnūxue, attaque et tue ceux qui tentent d'y pénétrer par effraction ou qui profanent les lieux d'une quelconque manière. Jadis, des taoïstes avaient sculpté cinq statues de pierre et les avaient installées à cet endroit. Quand les paysans qui travaillaient dans les champs en contrebas étaient effrayés par l'aigle, ils trouvaient abri sous ces effigies de pierre en couvrant la tête des statues de leurs grands chapeaux de pluie en bambou. Lorsque l'aigle les assaillait, les statues de pierre subissaient la violence de l'assaut. « Jusqu'à ce jour, conclut l'ethnographe, dans le village de Tongguan 通關鄉 qui se trouve en aval de la montagne, de nombreuses personnes ont pour nom de famille Gong 公, Sun 孫 ou Jia 賈, alors que ceux qui vivent en amont, dans le village de Shibao 石保村, s'appellent Yan 閻 ou Ma 麻³⁹. »

35. *Luyi ji* 2.9b-10a ; « Shu as a hallowed land », p. 233-234.

36. *Luyi ji* 5.5b.

37. *Ibid.* 5.9a-b.

38. Sur ces lieux saints, voir F. Verellen, « The Beyond within: Grotto-heavens (*dongtian* 洞天) in Taoist ritual and cosmology », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 8, 1995, p. 265-290.

39. *Luyi ji* 6.1a-2b.

Le contexte social de la pratique taoïste

Dans les *Rencontres avec les immortels* (*Shenxian ganyu zhuan* 神仙感遇傳), Du Guangting examine, de plusieurs points de vue, la frontière entre le monde surnaturel et le monde humain. L'un des thèmes récurrents est celui des effets du culte des immortels sur la solidarité entre les hommes. D'un côté, la recherche partagée de ce genre de « rencontres » constitue une aspiration commune (*tongzhi* 同志) qui se manifeste souvent sous la forme de serments fraternels⁴⁰. De l'autre, les immortels ont tendance à prendre une apparence humble lorsqu'ils viennent parmi les humains afin de mettre à l'épreuve la capacité des adeptes à reconnaître leur nature divine derrière leur pauvre apparence. C'est ainsi que la morale sociale taoïste préconise de traiter les personnes défavorisées dans un esprit fraternel, voire avec la révérence qui est due aux immortels.

Zheng Youxuan 鄭又玄 descend d'un clan noble qui jouissait au IX^e siècle d'une grande notoriété. Alors qu'il n'est qu'écolier, il raille si cruellement un de ses condisciples roturiers en le traitant de « bâtard » (*feilei* 非類) que ce dernier en meurt de honte. Plus tard, Youxuan est nommé administrateur au Sichuan et partage un logement avec le fils d'un riche marchand (*dagu* 大賈). Il accepte la générosité du jeune homme, mais le considère avec mépris car il n'appartient pas à la classe des lettrés nobles (*shizu* 士族). Ce dernier, que Zheng offense publiquement par des allusions à son statut de commerçant vulgaire et enrichi, meurt lui aussi d'humiliation. Plus tard, de retour à Chang'an, Zheng rencontre dans une auberge un jeune homme d'apparence étrange qui lui dit : « Vous et moi sommes de vieilles connaissances ». Il poursuit en lui révélant avoir été envoyé par le Ciel d'abord comme écolier puis comme fils d'un riche marchand pour mettre Zheng à l'épreuve : « Mépriser autrui parce que vous êtes issu d'une famille de courtisans (*yiying* 衣纓) va à l'encontre de la Voie ! Je suis un immortel [du ciel] de la Grande pureté (*taiqing* 太清). Le Seigneur d'En-haut, estimant que vous possédiez l'esprit de la Voie (*daoqi* 道氣), m'a ordonné de renaître en ce monde pour vous offrir mon amitié et vous transmettre l'enseignement secret des immortels. Toutefois, par votre imprudence et votre arrogance, vous avez échoué. En vérité, vous êtes à plaindre⁴¹ ! »

Notons au passage les multiples termes de différenciation sociale qui sont employés dans ce récit. La morale religieuse de cette histoire est sans doute que les préjugés sociaux et les privilèges des personnes peuvent être des obstacles sur le chemin du salut. Cette même idée est à la base de nombreux récits concernant les rapports entre maîtres et serviteurs, où ces derniers s'avèrent souvent être des immortels ou des saints personnages dissimulés, tandis que le maître se trouve, dans l'ordre spirituel, confiné à un rang plus modeste⁴². Ce type de récit vise manifestement à mettre en cause des idées préconçues quant aux hiérarchies sociales et religieuses. La manière dont les écrits de Du Guangting sur ce thème reflètent des aspects significatifs des transformations de la société intervenues durant cette période est d'un intérêt considérable pour l'histoire de la Chine au début de l'époque moderne. Ainsi, dans la parabole que nous venons de citer, Zheng Youxuan représente l'aristocrate des Tang par excellence. Il entre d'abord en contact avec un roturier citadin qui symbolise l'accession croissante de cette classe à l'éducation. Avec le recul, nous savons que l'influence de la noblesse, dépeinte ici comme désespérément attachée à ses privilèges, est en effet sur le déclin dès l'époque des Tang alors que le nombre de roturiers éduqués, tout particulièrement dans la classe des marchands, va en croissant. De fait, l'histoire place ensuite le jeune noble en interaction avec un membre de

40. Cf. « Encounter as a revelation », p. 367.

41. *Shenxian ganyu zhuan* 4.2a-4a ; « Encounter as a revelation », p. 380-382.

42. Cf. « Encounter as a revelation », p. 379-380.

la classe marchande. Au premier abord, leur rencontre est rendue possible grâce à la richesse du second. Cependant, comme cause ultime de leur différend, l'auteur met en avant une opposition socioéconomique profonde : celle qui sépare la poursuite du profit et les valeurs culturelles de la classe des lettrés. Ainsi le récit résume en un mot plusieurs des grands thèmes sous-jacents à la contestation sociale de cette époque et aux transformations qui en ont résulté. De la même manière, le récit paradigmatique concernant la dispute autour de l'image sacrée dans le *Daojiao lingyan ji* résume avec précision les principaux éléments du conflit entre les communautés bouddhiste et taoïste. Un dernier point mérite d'être souligné à propos du contexte social de la pratique taoïste : bien que la motivation profonde pour présenter les immortels sous les traits de journaliers ou de marchands ambulants soit manifestement théologique et morale, la source des descriptions concrètes qui les mettent en scène se trouve bien dans l'observation des activités mercantiles réelles de l'époque. De ce fait, les écrits de Du Guangting nous offrent un précieux aperçu d'une réalité socioreligieuse qui est rarement abordée chez les auteurs chinois anciens.

Les chemins de l'immortalité

Le statut apparemment très humble des immortels et les obstacles rencontrés par les privilégiés sur la voie de l'immortalité soulèvent des interrogations de nature plus générale quant à la dimension sociale du taoïsme. L'immortalité étant le but ultime de la religion, il n'est pas étonnant que Du Guangting accorde beaucoup d'attention aux conditions requises pour y parvenir. Plusieurs éléments ressortent clairement : l'accumulation de mérites karmiques et de bonnes actions ; la dévotion aux saints, aux écritures et aux images ; la conduite selon les préceptes moraux ; le régime végétarien ; savoir lire, écrire et comprendre les textes taoïstes anciens ; diverses techniques alchimiques et paramédicales de « nourrir le principe vital » (*yangsheng* 養生). On trouve toutefois aussi l'idée d'obtention du salut par la grâce. En effet, certaines personnes obtiennent l'immortalité sans même essayer, comme par chance, alors que d'autres fidèles pourtant très assidus ne parviennent à rien. Il arrive qu'une qualification particulière soit d'abord établie comme condition nécessaire au salut, puis rejetée sans façon. De nombreuses histoires soulignent précisément le cas d'adeptes qui ont réussi en dépit de leur manque de mérite ou de talent, leur échec à mettre en pratique les préceptes de la religion, leur ignorance de la doctrine, leur illettrisme et ainsi de suite. La doctrine taoïste se donne bien entendu ici ses propres justifications : la transcendance opère par des voies insondables et le chemin le plus évident, celui que prescrivent les préceptes, n'est pas en général celui qui mène au but ultime. D'autres écrivains taoïstes ont abordé cette problématique sous divers angles. Ge Hong 葛洪 (283-343), par exemple, en traite successivement dans une perspective tantôt théologique, tantôt scientifique et tantôt encore historique. L'approche adoptée par Du Guangting est quelque peu différente. Nous ne trouvons dans ses écrits aucun argument théorique soutenant que l'immortalité est possible ou concevable, ni à quelles conditions précises elle peut être obtenue. Au lieu de cela, il relate plutôt les vies, les carrières et les expériences d'individus considérés comme ayant réussi ou au contraire échoué dans leur quête de l'immortalité. On pourrait qualifier cette méthode de démarche empirique. Elle est basée sur l'observation de pratiques religieuses dont les effets sur ceux qui s'y adonnaient étaient aussi variés que les aspirations, les succès et les échecs de la multitude d'individus constituant la société.

Conclusion : littérature religieuse et histoire sociale

Dans ce qui précède, nous avons insisté à plusieurs reprises sur le contraste existant entre l'évidente portée religieuse des textes cités et les observations occasionnelles de la société qu'ils véhiculent. La combinaison de ces deux éléments n'est pas propre aux écrits de Du Guangting. On en trouve beaucoup d'autres exemples dans l'historiographie et les *mirabilia* de la Chine médiévale : dans les hagiographies et les biographies, dans les inscriptions de temples et les récits de miracles. Vers la fin des Tang, ces traditions religieuses et littéraires donnent naissance à un nouveau genre de fiction narrative, le « conte merveilleux » (*chuanqi*), qui est à l'origine de diverses formes scripturaires telles que les « notes au fil du pinceau » (*biji* 筆記). Hong Mai 洪邁 (1123-1202) est un représentant éminent de cette forme de littérature et son recueil « Récits merveilleux de Yijian » (*Yijian zhi* 夷堅志) a été étudié de près par de nombreux spécialistes de la société et de la religion des Song. Dans le présent article, qui se veut une introduction à la dimension sociale des écrits de Du Guangting, nous avons tenté de montrer que les observations qui y sont notées présentent un intérêt semblable. L'ensemble de ses écrits constitue probablement le fonds le plus riche de documents de première main pour l'histoire religieuse et sociale de la période de transition entre les Tang et les Song.

Ainsi, au travers des exemples cités, on a pu aborder des domaines aussi divers que la pratique liturgique comme inhérente à la fonction de prêtre taoïste dans la société, le patronage public et privé des institutions religieuses et de leurs rituels, l'allégeance des dieux (et de leurs fidèles) au pouvoir politique en échange d'une reconnaissance officielle, l'allègement des souffrances personnelles et collectives par la compassion, le rôle des saints sauveurs et l'efficacité de leurs cultes, les fonctions et les responsabilités du clergé dans les communautés religieuses et le conflit entre les aspirations spirituelles et le service public.

L'attitude complexe, à la fois de rejet et d'assimilation, du taoïsme face au bouddhisme, ce dernier étant perçu comme l'intrusion d'une religion étrangère dans la sphère culturelle indigène, fait ressortir l'interaction entre les groupes qui les représentent dans la société chinoise. Dans la mesure où, à l'époque de Du Guangting, la fusion effective entre les deux religions était déjà un fait largement accompli au plan de la pensée, des rituels et de l'iconographie, le conflit qui oppose les deux communautés est de nature essentiellement sociale. Il en va ainsi des personnages qui s'introduisent dans le groupe rival dans le but d'en plagier les écritures et de « copier » son iconographie, montrant des relations entre communautés marquées par des substitutions d'objets sacrés et des tentatives de vol. Dans le dernier exemple à ce sujet, l'attitude atypique du taoïste solitaire au milieu d'une foule de bouddhistes fervents dans une situation de crise donne lieu à une comparaison entre les comportements socioreligieux dans chaque communauté de fidèles.

Ensuite, nous avons examiné un cas de confrontation avec le monde surnaturel dans le cadre d'une famille et le rôle de ses membres dans la conduite de cultes propitiatoires. En dehors de fonctions curatives, exorcistiques et de protection, les rituels domestiques apparaissent fortement orientés vers la recherche de la prospérité et du bien-être économique. Toujours dans le domaine des cultes familiaux, un autre exemple qui met en scène le retour d'une personne à son existence antérieure montre que la puissance des liens de parenté est telle qu'elle transcende les limites de la mort et de la réincarnation.

La plupart des cas présentés traduisent l'intérêt que Du Guangting porte à la religion populaire. Nous avons suggéré que cela tient à ses préoccupations professionnelles concrètes. Il faut cependant noter que ses observations sont dépendantes des mêmes conventions littéraires que celles qui régissent la compilation des « contes merveilleux ». Par exemple, la description des difformités de Zhao Yannu donne de précieuses informations

sur l'anthropologie culturelle de la vie villageoise dans le Sichuan de la fin de l'époque médiévale, tout en insistant de manière très représentative sur les interactions entre un individu perçu comme étranger et son environnement socioéconomique. Dans la même veine, les nombreuses incursions de Du Guangting dans le domaine de l'histoire naturelle et ethnique tendent à situer les sujets traités, aussi invraisemblables soient-ils, dans un décor ancré dans la réalité sociale.

Enfin, nous avons examiné ses observations sur la société en tant que milieu propice à la propagation du taoïsme. Particulièrement révélatrices à cet égard sont les références qui sont faites au contexte dans lequel s'inscrivent ces pratiques fondatrices de la religion que sont la quête de l'immortalité et le culte des immortels. Dans le récit paradigmatique du jeune noble Zheng Youxuan, celui-ci, n'ayant pu reconnaître en les personnes venues se lier d'amitié avec lui et lui porter secours la figure d'un immortel, devient la victime de ses propres préjugés tandis que le visiteur divin revêt des apparences invariablement très en deçà de son rang. Du Guangting renvoie ici à des situations que nous sommes en mesure aujourd'hui de considérer comme d'importants facteurs des transformations en cours dans la société d'alors : le déclin des aristocraties traditionnelles, la mobilité sociale accrue en raison du développement de l'éducation et du système des examens pour le recrutement des fonctionnaires ainsi que la montée en puissance d'une classe marchande stimulée par l'accroissement des richesses et la multiplication des échanges commerciaux.

De manière générale, on peut estimer que les opinions de Du Guangting sur les conditions requises pour atteindre à l'état d'immortel sont largement empiriques. Pour lui, les chemins d'accès à l'immortalité varient en proportion du nombre de ceux qui y aspirent. De plus, on voit certains fidèles parmi les plus assidus et les plus méritants échouer de manière spectaculaire dans leurs aspirations spirituelles tandis que d'autres, décrits comme ignorants, paresseux et de basse extraction, deviennent célèbres pour être parvenus à la vie éternelle sans effort. Cette attitude anti-dogmatique à l'égard de l'idéal religieux du taoïsme n'est pas pour étonner et on pourrait la justifier par des arguments d'ordre purement philosophique. Toutefois, pour l'historien de la société, les exemples avancés par Du Guangting peuvent très bien être compris dans le sens d'une casuistique destinée à montrer la diversité des expériences religieuses et leur signification pour la vie de tous les jours.

Les écrits de Du Guangting appartiennent à une tradition littéraire qui implique une compréhension de la religion comme phénomène intimement lié à la réalité sociale. La pensée religieuse cherche dans ce contexte à expliquer l'irruption du surnaturel dans le monde et à proposer des solutions adéquates pour y faire face. Elle apparaît dès lors comme un facteur d'organisation sociale et politique à caractère liturgique et s'appuyant sur des cultes publics vécus collectivement. De même, les expériences religieuses des individus, des familles et des communautés sont le plus souvent présentées comme des éléments d'un ensemble plus vaste. Les thèmes abordés et les conventions suivies par ce genre de littérature sont à cet égard révélateurs d'une approche de la religion comme phénomène parfaitement intégré au tissu social, même dans ses manifestations les plus transcendantes telles que le culte de l'immortalité.