

Laozi. De la figure du maître mythique à la divinité taoïque

Kyong-Kon Kim

► **To cite this version:**

Kyong-Kon Kim. Laozi. De la figure du maître mythique à la divinité taoïque. Archimède : archéologie et histoire ancienne, UMR7044 - Archimède, 2019, pp.16-28. halshs-02894156

HAL Id: halshs-02894156

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02894156>

Submitted on 8 Jul 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.

**DOSSIER THÉMATIQUE :
HISTOIRES DE FIGURES CONSTRUITES : LES FONDATEURS DE RELIGION**

1 Guillaume DUCŒUR
Introduction

9 Philippe SWENNEN
Zarathushtra, une construction liturgique

▶ **16** Kyong-Kon KIM
Laozi. De la figure du maître mythique à la divinité taoïque

29 Guillaume DUCŒUR
Buddha et la marche sur les eaux : du prodige à la condition de l'arhant

39 Jean-Marie HUSSER
Le martyr de Jean-Baptiste, préfiguration de la Passion du Christ ?

48 Michel TARDIEU
Héraclès/Jésus dans la sophistique impériale

55 Anne-Sylvie BOISLIVEAU
Mahomet entre exégèse, hagiographie, rite et histoire

71 DOSSIER THÉMATIQUE :
JOUER DANS L'ANTIQUITÉ : IDENTITÉ ET MULTICULTURALITÉ
GAMES AND PLAY IN ANTIQUITY: IDENTITY AND MULTICULTURALITY

213 VARIA

LAOZI. DE LA FIGURE DU MAÎTRE MYTHIQUE À LA DIVINITÉ TAOÏQUE

Kyong-Kon KIM

Maître de conférences en histoire des religions
Université de Strasbourg
EA 4377 TCSR
kk.kim@unistra.fr

RÉSUMÉ

Laozi, la figure centrale du taoïsme, est décrit, dès la période des Royaumes combattants chinois (476-221 av. J.-C.), de manière différente – maître à penser, immortel ou divinité (suprême) – par

ses divers partisans selon leurs nécessités contextuelles, intra- et/ou extra-communautaires, conjointement avec leur élaboration doctrinale et pratique.

The central figure in Taoism, Laozi, has been described in different ways, since the Chinese Warring States period (476-221 BCE) – for example, as a philosopher, as an immortal master, or as a (or the supreme) divinity. Descriptions may have varied between his various followers, certainly according to their contextual community needs, together with their doctrinal and practical development.

MOTS-CLÉS

Laozi,
divinisation,
Taishang Laozun,
immortel,
tao(ïsme),
dao,
le *Lishi zhenxian tidao tongjian houji*.

KEYWORDS

Laozi,
deification,
Taishang Laozun,
immortal,
Tao(ism),
dao,
Lishi zhenxian tidao tongjian houji.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Ce qui est désigné par le néologisme occidental *taoïsme* [*] fait partie des sanjiao 三教 [1] (« trois enseignements ») traditionnels chinois, à savoir le ru(jiao) 儒(教) (« [enseignement des] lettrés »), le fo(jiao) 佛(教) (« [enseignement du] Buddha ») et le dao(jiao) 道(教) (« [enseignement de] la Voie »), qui exercèrent, de façon indépendante et par leurs concurrences réciproques « triangulaires », une influence considérable sur la civilisation du pays du Milieu. Or, contrairement au terme *ru* indiquant l'ensemble des tenants principaux du système de pensée initié et/ou systématisé par Kong (Fu)zi 孔(夫)子 (« maître Kong », 551-479 av. J.-C. [2]) et au mot *fo* renvoyant à *buddha* (skt. « éveillé » ; chin. fotuo 佛陀), un des titres honorifiques de Siddhārtha Gautama surnommé Śākyamuni (480/460-400/380 av. J.-C. [3]), le *dao* ne fait allusion ni aux acteurs principaux ni au fondateur du taoïsme mais met en évidence, par-delà une voie ou méthode directive, le principe régulateur de l'univers, la réalité suprême ou l'Urgrund de toute existence [4]. Cette dénomination semble d'ailleurs montrer indirectement le « malaise » de ne pas pouvoir aisément identifier le(s) fondateur(s) du taoïsme [5]. En effet, le consensus actuel des spécialistes reconnaît l'origine multiple et osmotique du taoïsme ayant pris forme progressivement en intégrant différents éléments – sapientiels, mystico-ontologiques, utopiques, magico-chamaniques, alchimiques, mantiques, physio-thérapeutiques, etc. – existants depuis la période des Royaumes combattants 戰國 (476-221 av. J.-C.) ou même au-delà [6]. Néanmoins, au sein

des mouvements taoïstes institutionnalisés dès le II^e siècle de notre ère, le personnage nommé Laozi 老子, « Vieux maître » ou « Vieil enfant » [7], est reconnu non seulement comme l'auteur du *Daodejing* 道德經, *Livre de la voie et de la vertu*, un des textes fondateurs du taoïsme, mais aussi comme un immortel 仙, une émanation personnifiée du dao 道顯, voire la (plus) haute divinité céleste, Taishang Laozun 太上老君 (« Très haut Seigneur Lao »), et, de ce fait, le père fondateur du taoïsme [8].

Eu égard à ce statut particulier de Laozi au sein du taoïsme chinois, la présente étude tentera, en s'appuyant sur des sources textuelles taoïques et extra-taoïques de différentes périodes, de mettre en lumière l'aspect construit quant aux diverses représentations de cette figure centrale du taoïsme.

Dans l'état actuel de la recherche, la biographie de Laozi contenue dans le chapitre LXIII « 老子韓非列傳 » [9] (Biographie de Laozi, [de Zhuangzi, de Shen Buhai] et de Hanfei) du *Shiji* 史記, *Mémoires historiques*, composé par Sima Qian [10] sous le règne de l'empereur Wu (140-87 av. J.-C.) de la dynastie des Han (206 av. J.-C.-220 apr. J.-C.), s'avère la plus ancienne :

Laozi était originaire du hameau Quren du village Lai dans la préfecture de Ku du pays de Chu. Son nom de famille était Li, son prénom Er et son nom public Dan 聃. Il était archiviste aux archives des Zhou. 周守藏室之史也 Kongzi se rendit chez les Zhou et alla

***Abréviations :** chin. = chinois ; D = *Zhonghua daoang* ; skt. = sanskrit ; T = *Taishō shinshū daizōkyō*. Cf. GERNET, p. 131 ; KALTENMARK 1970b, p. 1216, 1219, 1222 ; SEIDEL 1995, p. 10 ; CHENG, p. 114 ; ROBINET 2002, p. 65 ; CSIKSZENTMIHÁLYI, p. 88 ; LE BLANC & MATHIEU 2003, p. xx ; PREGADIO, p. 5-10 ; SHAN, p. 20. Le néologisme se veut traduire à la fois le *daojia* 道家 (« lignée taoïste », « école taoïque ») et le *dao(jiao)* 道(教) (« enseignement taoïque [plutôt religieux] »). Si le terme *dao(jiao)* fut déjà utilisé par Sima Tan (mort vers 110 av. J.-C.), Sima Qian (env. 145 - env. 87 av. J.-C.), Liu Xin (actif 46-23 av. J.-C.) et Ban Gu (32-92 apr. J.-C.) afin de désigner l'ensemble des partisans des idées centrales du *Daodejing* et du *Zhuangzi*, l'emploi du mot *dao(jiao)* date probablement du v^e s.

[1] Cf. TEISER, p. 3 ; GENTZ. Le terme apparaît au plus tard au VI^e s.

[2] Cf. YOSHIDA, p. 797-889 : 孔子世家.

[3] Cf. DUCŒUR 2011, p. 93s.

[4] Cf. SCHIPPER 1982, p. 15 ; CLART, p. 159s.

[5] Cf. GRANET, p. 410 ; SCHIPPER 1982, p. 17 ; ROBINET 2002, p. 7 ; 2012, p. 33.

[6] Cf. KALTENMARK 1970b, p. 1216-1218 ; FAIRBANK & GOLDMAN, p. 93 ; ROBINET 2002, p. 7 ; BRUYN, p. 17s.

[7] Cf. BRUYN, p. 19 ; GRAZIANI, p. 93. Le nom même de Laozi pourrait expliquer l'idéal taoïste de l'art de cultiver la vie 養生 ou le mythe du *puer senex*.

[8] Cf. KALTENMARK 1970b, p. 1222 ; SEIDEL 1995, p. 9 ; ROBINET 2012, p. 33.

[9] Cf. KALTENMARK 1965, p. 10-15 ; DESPEUX, p. 18s ; MIZUSAWA, p. 54-77. Nous proposons une traduction complète du passage.

[10] Cf. FAIRBANK & GOLDMAN, p. 115 ; KIM W.-j. p. 14s. L'ouvrage aurait d'abord été nommé le *Taishigong ji* 太史公記, *Mémoires du grand astrologue*, ou le *Taishigong shu* 太史公書, puis l'auteur du *Hanji* 漢紀, Sun Yue (148-209), l'aurait intitulé le *Taishigong Sima Qian shiji* 太史公司馬遷史記.

demander à Laozi des renseignements sur les rites 禮. Laozi [lui] répondit : « Ce dont tu parles n'existe plus, décomposé comme les ossements de ceux qui en parlaient, et seuls leurs propos restent. Et lorsqu'un junzi 君子 [« homme (de qualité) noble »] rencontre le moment [favorable], il monte sur le char, et s'il ne rencontre pas le moment [favorable], alors il erre. J'ai entendu dire qu'un bon marchand ayant caché ses trésors, semblait être démuné, et qu'un junzi rempli de vertu avait l'apparence d'un sot. Enlève ton humeur orgueilleuse, tes désirs, ton attitude hautaine et ton ambition obscène. Tout cela ne t'est d'aucun profit. C'est tout ce que je puis te dire. » Kongzi se retira et dit à ses disciples : « De l'oiseau, je sais qu'il peut voler ; du poisson, je sais qu'il peut nager ; des animaux, je sais qu'ils peuvent courir. Ceux qui courent peuvent être pris au filet ; ceux qui nagent peuvent être pris à la nasse ; ceux qui volent peuvent être atteints par la flèche. Mais quant au dragon, je ne puis le connaître, car il monte sur le vent et sur les nuages et s'élève dans le ciel. Aujourd'hui, j'ai vu Laozi, qui était comme un dragon. » Laozi cultivait la voie et la vertu, et son étude consistait à s'efforcer de vivre caché et de garder l'anonymat. Il demeura longtemps chez les Zhou, mais voyant le déclin du pays des Zhou, il le quitta. Lorsqu'il arriva à une passe, le gardien de la passe, Yin Xi, lui dit : « Maître, vous allez vous retirer. Je vous supplie de m'écrire un livre ». Alors, Laozi composa un livre en deux sections, exposant la voie et la vertu, en cinq mille mots environ, puis s'en alla. Personne ne connaît le lieu où il finit [sa vie]. Certains disent que Laolaizi 老萊子 aurait également été un homme du pays de Chu ; il aurait écrit quinze livres, évoqué l'utilité du daoïa 道家 et aurait été un contemporain de Kongzi. En général, il est dit que Laozi aurait vécu environ cent soixante ans. Certains disent qu'il aurait vécu environ deux cents ans, et que, comme il cultivait la voie, il aurait nourri sa vie. Cent vingt-neuf ans après la mort de Kongzi, selon un document historique, le grand archiviste du pays des Zhou [du nom de] Dan 詹 aurait rencontré le duc Xian du pays des Qin et aurait dit : « D'abord, le pays des Qin et le pays des Zhou fusionneront, puis cinq cents ans après cette union, ils se diviseront. Soixante-dix ans après cette séparation apparaîtra un roi tyrannique. » Certains disent

que Dan n'était autre que Laozi, et d'autres le renient. Le monde ne sait pas si c'est vrai ou non. Laozi était un junzi caché. Le nom de son fils était Zong ; Zong devint général au pays de Wei et reçut en fief la région de Duangan. Le fils de Zong était Zhu ; le fils de Zhu était Gong ; l'arrière-petit-fils de Gong était Jia ; Jia devint fonctionnaire sous le règne de l'empereur Wen des Han. Comme le fils de Jia, Jie, devint taifu 太傅 [premier ministre ou chancelier] sous le règne du roi de Jiaoxi, [Liu] Ang, sa famille demeura dans le pays de Qi. Dans le monde, ceux qui étudient Laozi rejettent la science des lettrés, et [ceux qui étudient] la science des lettrés rejettent Laozi. Ce fait correspond à [l'idée que] « les voies 道 non identiques ne peuvent s'accorder mutuellement ». Li Er n'intervenait pas [en laissant les gens] se transformer par eux-mêmes ; [il resta] pur et calme [en laissant les gens] se rectifier par eux-mêmes.

De cette biographie, il est avant tout à relever la scène de rencontre entre Laozi et Kongzi, qui aurait vécu, selon Sima Qian, à la fin de la période des Printemps et Automnes 春秋 (770-476 av. J.-C.). Or, aucun texte issu de cette période ou même de l'époque des Royaumes Combattants survenu jusqu'à présent ne fournit guère d'éléments biographiques du personnage nommé Laozi, à l'exception de descriptions sur la rencontre de Kongzi avec un certain Lao Dan 老聃 portant le même prénom que Laozi du *Shiji*. Par exemple, dans le *Liji* 禮記, *Mémoires des rites*, ou *Lijing* 禮經, *Classique des rites*, un des classiques confucéens attribués à Kongzi et probablement compilé durant la période Zhou oriental (770-256 av. J.-C.) mais reconstitué durant la période des Han, Kongzi rapporte, à la demande de son disciple Zengzi, les consignes précises des éléments rituels données par Lao Dan [11], dont l'attitude ne ressemble guère à celle de Laozi du *Shiji* passant par-delà les formalités rituelles. Le *Kongzi jiaiyu* 孔子家語, *Dits familiers de Confucius*, recueil des propos de Kongzi censé être le supplément du *Lunyu* 論語, *Entretiens (de Confucius et de ses disciples)*, mais compilé tardivement au II^e siècle av. J.-C., contient également l'épisode de la rencontre entre Kongzi et Lao Dan, ce dernier tenant un discours critique par rapport à l'arrogance des lettrés [12]. Quant au *Lunyu*, paroles de Kongzi rassemblées vraisemblablement par ses disciples lointains vers le début du IV^e siècle av. J.-C., dont la version actuellement disponible se base sur le texte reconstitué durant la dynastie des Han, il n'évoque ni Laozi ni Lao Dan. Seul le chapitre XVIII « Le comte Weizi » fait allusion à l'existence d'ermite éloignés des querelles du pouvoir politique [13].

[11] Cf. COUVREUR : Ch. V « Questions de Zengzi », art. II, 22, 24, 28.

[12] Cf. IM, p. 341. Livre XI, Guanzhou 觀周.

[13] Cf. LE BLANC & MATHIEU 2009, p. 199-208.

Même le *Zhuangzi* 莊子 [14], dont l'auteur présumé fut qualifié par Sima Qian de continuateur de la pensée laoïenne, expose seulement quelques éléments biographiques de Lao Dan et non de Laozi, tels que sa mort 老聃死 (ch. III), sa critique de Kongzi par l'intermédiaire d'un certain Shu Shan ayant subi l'amputation des jambes (ch. V), son art de gouverner sans intervention politique (ch. XI), son enseignement donné à Kongzi sur le détachement des choses, du Ciel et de soi-même (ch. XII) et sur la vertu et la voie (ch. XIII ; XIV ; XXI), etc [15]. Par ailleurs, dans ce même texte, c'est Laolaizi, et non Lao Dan, qui critique l'attitude orgueilleuse de Kongzi (ch. XXVI). Quant au *Daodejing* [16], dont la paternité fut attribuée à Laozi par l'auteur du *Hanfeizi* 韓非子 et par Sima Qian, son auteur, bien qu'il s'exprime à plusieurs reprises à la première personne (wu 吾 ou wo 我) [17], ne révèle aucun élément autobiographique, son intérêt principal portant notamment sur la voie et sur la vertu du shengren 聖人 (« saint homme ») ou du junzi. Le *Hanfeizi* [18], attribué au grand légiste du nom de Hanfei (env. 280 - 234 av. J.-C.) et considéré comme l'un des ouvrages les plus anciens contenant un commentaire du *Daodejing*, en l'occurrence le chapitre XX « Interprétation du *Lao[zi]* 解老 » et le chapitre XXI « Explication métaphorique du *Lao[zi]* 喻老 », ne fournit aucun élément biographique de l'auteur présumé du *Daodejing*.

Si la période de la dynastie des Qin (221-206 av. J.-C.), dont l'idéologie principale du gouvernement fut légiste [19], ne légua guère de témoignage sur Laozi, divers documents de la dynastie des Han démontrent une évolution significative du taoïsme, au sein duquel se développèrent l'exaltation de l'immortalité et de la quête de longévité et les premières communautés taoïques institutionnalisées, ainsi que la divinisation de Laozi. Le taoïsme sous la forme du Huang-Lao dao 黃老道 [20] semble avoir connu un succès auprès des aristocrates au début des Han antérieurs (221 av. J.-C. – 8 apr. J.-C.), comme en témoigne le *Huainanzi* 淮南子 [21], ouvrage encyclopédique,

composé collectivement sous la direction de Liu An, prince de Huainan et petit-fils du fondateur de la dynastie, Liu Bang (règ. 206-196 av. J.-C.), entre 139 et 122 av. J.-C., qui englobe diverses pensées de l'époque, telles que l'ontologie du dao universel, la cosmologie du yin-yang et des cinq agents 陰陽五行說, la figure du saint souverain du *Daodejing*, la mystique anticonformiste du *Zhuangzi*, l'harmonie sociétale confucéenne, le réalisme politique légiste, etc. Toutefois, même dans cet ouvrage représentant la tendance principale du taoïsme d'alors, la description biographique du personnage de Laozi est presque absente, au profit des apophtegmes du *Daodejing* [22]. Bien que le nom de Lao Dan ou Laozi soit évoqué, aucun élément de sa vie n'y apparaît et Laozi se présente nulle part comme un immortel ou une divinité. Sous le règne de l'empereur Wu, qui, en favorisant le confucianisme [23] dans l'intention d'atténuer la portée de la politique de non-intervention, entama l'éloignement des maîtres du Huang-Lao dao de la scène politique et causa ainsi leur réorientation plus intense vers l'art de l'immortalité ou de la longévité [24], Sima Qian composa le *Shiji*, dont la biographie de Laozi, qui, tout en rapportant avec certitude le lieu de naissance de Laozi, ses noms, sa carrière, sa rencontre avec Kongzi, son émigration, sa composition d'un livre sur la voie et la vertu, sa descendance et son art politique de non-intervention ainsi que la rivalité entre les partisans de Laozi et les lettrés (confucéens), ne dissimule pas l'incertitude quant à la durée de vie de Laozi, à la fin de sa vie et à l'identité entre Laozi, Laolaizi et Dan 儋. Ainsi, il est à percevoir que, déjà à l'époque de Sima Qian, Laozi était un personnage mythique et légendaire [25], tandis que Sima Qian, présentant Laozi comme un junzi anachorète de haute vertu, contrairement à un junzi confucéen engagé pour l'harmonie sociétale, et non comme un immortel ou une divinité, manifesta sa mise à distance d'une description hagiographique. Or, l'un des premiers témoignages de la longévité exceptionnelle de Laozi et/ou de sa quasi-divinisation se trouve dans le *Liexian zhuan* 列仙傳,

[14] Cf. OH, p. 19 ; LEVI 2010 ; CLART, p. 42. Seuls les sept premiers chapitres de l'ouvrage semblent issus de Zhuangzi lui-même, et les autres ont probablement été ajoutés aux III^e et II^e s. av. J.-C. La version actuelle constituée de trente-trois chapitres est due à la compilation de Guo Xiang 郭象 (mort en 312).

[15] Cf. LEVI 2010, p. 32, 46s, 86, 99, 111s, 122-125, 172s.

[16] Cf. GRANET, p. 410 ; SCHIPPER 1982, p. 17 ; ROBINET 2012, p. 34. La version définitive du *Daodejing* remonterait au III^e s. av. J.-C.

[17] Cf. JULIEN ; LARRE : le *wu* 吾 dans les chapitres 4, 13, 14, 21, 25, 29, 49, 57, 70 et 74 ; le *wo* 我 dans les chapitres 17, 20, 42, 53, 57 et 70.

[18] Cf. LEVI 1999.

[19] Cf. CLART, p. 51 ; FAIRBANK & GOLDMAN, p. 94s.

[20] Cf. LAGERWEY, p. 1063 ; ROBINET 2002, p. 66 ; MÖLLER, p. 25s ; CHENG, p. 297.

[21] Cf. GRANET, p. 447 ; KALTENMARK 1970b, p. 1222 ; ROBINET 2002, p. 67 ; CHENG, p. 297s ; LE BLANC & MATHIEU 2003, p. XXI.

[22] Cf. LE BLANC & MATHIEU 2003, p. 31s, 528, 531, 534s, 538, 541s, 544, 928.

[23] Cf. CLART, p. 53.

[24] Cf. SEIDEL 1967, p. 254s.

[25] Cf. KALTENMARK 1965, p. 10 ; DESPEUX, p. 17s.

Biographies des immortels exemplaires [26], attribué à un lettré des Han antérieurs du nom de Liu Xiang 劉向 (77-8/6 av. J.-C.) [27] :

Le patronyme de Laozi était Li, son prénom Er et son nom public 字 Boyang ; il était un homme du pays de Chen 陳. Né au temps [de la dynastie] des Yin [1765-1122 av. J.-C.], il devint archiviste royal 柱下史 chez les Zhou. Il aimait nourrir son souffle vital 精氣 et le garda précieusement sans le dépenser. Il fut muté [au poste de] conservateur des archives royales 守藏史 et assura [cette fonction] durant quatre-vingt ans environ. Le *Shiji* dit « deux cents ans environ ». En ce temps-là, on l'appelait un junzi caché. Son nom posthume 諡 était Dan [28]. Zhongni [Kongzi] alla chez les Zhou et rencontra Laozi ; ayant reconnu que celui-ci était un saint homme, [Zhongni] le prit pour son maître. Plus tard, lorsque la vertu des Zhou déclina, [Laozi] partit en char attelé d'un buffle bleu et entra dans l'Empire romain en passant par une passe occidentale. Le gardien de la passe Yin Xi attendit et accueillit [Laozi] ; sachant qu'il était un homme véritable 真人, [Yin Xi] le supplia [de lui laisser] un ouvrage ; [Laozi] composa alors le *Daodejing* en deux sections.

Laozi n'intervint, mais rien n'était irréalisé 老子無爲 而無不爲.

[Ayant pénétré] le dao et l'unité de la vie et de la mort, il entra dans un état surnaturel et extraordinaire 道一生死 跡入靈奇.

Ayant bouclé et converti le miroir intérieur, sa profondeur divine dépassa les limites 塞兌內鏡 冥神絕涯.

Sa vertu s'unissant avec le souffle originel, sa longévité fut égale à [celle des] deux formes [yin et yang ; ciel et terre [29]] 德合元氣 壽同兩儀. (D 45, p. 2)

Ce plus ancien recueil des biographies des immortels parvenu jusqu'à nos jours plaçant la naissance de Laozi au temps de la dynastie des Yin (1765-1122 av. J.-C.), l'espérance de vie de ce dernier s'élève à plusieurs centaines d'années, notamment grâce à son art de thésauriser le souffle vital. Cette brève « hagiographie » de Laozi, issue du milieu intellectuel, affirme, dans la partie versifiée, son état mythique et sa quasi-immortalité.

Environ un siècle et demi plus tard, c'est-à-dire au II^e siècle de notre ère, une période marquée par des querelles de diverses factions politiques et d'insurrections populaires, les transformations « préliminaires »

de la figure de Laozi semblent s'être intensifiées et avoir abouti à sa divinisation définitive, comme le démontrent de nombreux documents composés vraisemblablement au même siècle, tels que le *Laozi ming* 老子銘, *Inscription à Laozi*, le *Laozi bianhua jing* 老子變化經, *Livre des transformations de Laozi*, le *Laozi Xiang'er zhu* 老子想爾注, *Commentaire du Laozi Xiang'er*, le *Laozi Heshang gong zhangju* 老子河上公章句, *Commentaire du Laozi selon le duc Heshang*, etc. D'abord, le *Laozi ming*, composé par Bian Shao en 165 et gravé sur la stèle érigée en 166 à la ville natale supposée de Laozi, Huxian, sur l'ordre de l'empereur Huan (règ. 146-168) des Han, adepte du Huang-Lao dao, qui aurait déjà fait construire un sanctuaire en honneur de Laozi à Huxian en 148 et aurait reçu en rêve la visite de Laozi divinisé en 165 et en 166 [30], rapporte que « ceux qui aiment le dao 好道者 », en l'occurrence probablement des membres de la religion populaire [31], perçurent Laozi comme une émanation du souffle du chaos primordial 混沌之氣, une personnification du dao, un coéternel avec les Trois lumineuses (soleil, lune et étoiles), une divinité préexistante à la création et maître des saints fondateurs de la civilisation chinoise, capable de se rendre immortel et de se transformer pour sauver les hommes [32]. Ainsi, Laozi apparaît comme une véritable divinité, bien qu'il ne soit pas reconnu en tant que dieu suprême [33]. Quant au *Laozi bianhua jing* (D 8, p. 181), dont la première rédaction fut probablement réalisée à la fin du II^e siècle au sein d'un groupement taoïste populaire au Sichuan mais distinct du mouvement des Maîtres célestes, Tianshi dao 天師道, il met en lumière les pouvoirs surnaturels de Laozi divinisé et préexistant avant même le chaos primordial, tels que sa capacité à se transformer pour renaître en tant que maître des empereurs et des rois dans différentes époques de la civilisation

[26] Cf. KALTENMARK 1965, p. 139-140. Nous proposons une nouvelle traduction du passage.

[27] Cf. PREGADIO, p. 653s.

[28] Le texte présente le patronyme et le prénom de Laozi, identiques à ceux du *Shiji*, mais son nom public 字 est ici Boyang et Dan serait, à la différence de celui du *Shiji*, son nom posthume 諡.

[29] Cf. SCHILLING, p. 219 ; le *Yijing* 易經, le *Xici chuan* 繫辭傳 ch. XI : 是故易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大業 是故法象莫大乎天地.

[30] Cf. KALTENMARK 1965, p. 139 ; LAGERWEY, p. 1064.

[31] Cf. SEIDEL, 1992, p. 45.

[32] Cf. KALTENMARK 1965, p. 137s ; KALTENMARK 1970b, p. 1223s ; SEIDEL 1992, p. 1, 122-130.

[33] Cf. LIU.

chinoise, depuis le règne des trois Augustes jusqu'en 155 [34]. Le texte rapporte également la gestation volontaire et extraordinaire de Laozi de soixante-douze ans dans le ventre de sa mère Li, sa morphologie hors du commun, son statut du dieu primordial et protecteur des fidèles, etc. [35] Or, dans le *Laozi Xiang'er zhu* (D 9, p. 169-184), un des textes fondateurs du mouvement des Maîtres célestes ou du Wudoumi dao, initié par un fangshi du nom de Zhang Daoling suite à sa réception de la nouvelle loi, « Un orthodoxe 正一 », révélée en 142 sur le mont Heming par Laozi divinisé et désormais nommé Taishang Laojun 太上老君 (« Très haut Seigneur Lao »), Laozi est présenté comme la personnification du dao qui s'adresse directement aux hommes pour promulguer les prescriptions du dao [36]. En outre, il est intéressant de noter que le texte fondateur d'un autre mouvement taoïste, populaire et révolutionnaire, du nom de Taiping dao au II^e siècle [37], le *Taiping qingling shu* 太平清領書, *Livre de la grande paix et de la pureté* (D 7, p. 13-271), parvenu partiellement jusqu'à nos jours [38], reconnaît que l'homme atteindrait, grâce à l'étude 學 [39], l'état de divinité puis celle du Huangtian 皇天 [40] (« Auguste céleste »), c'est-à-dire l'être suprême, créateur universel et régulateur de l'ordre cosmique et moral. Cette idée de « culture du principe vital », qui se trouve également dans le *Laozi Heshang gong zhangju* [41], commentaire du *Daodejing* composé par un autre groupement taoïste probablement de la même période, pourrait être un motif rationalisant la transformation de Laozi en un immortel voire en une divinité [42].

Après le déclin de la dynastie des Han, durant les quatre siècles suivants de la période Weijin Nanbei chao 魏晉南北朝 (220-589), la Chine divisée entre

le Nord et le Sud fut dirigée de nouveau par de petits États morcelés, et les troubles politiques causèrent une crise sociétale et également le déclin de l'idéologie confucéenne, contrairement au taoïsme et au bouddhisme chinois qui se systématisèrent davantage à leur tour [43]. Le taoïsme vécut notamment l'essor du xuanxu 玄學 (« études métaphysiques », « enseignement mystérieux »), le développement de sciences alchimiques ayant pour but d'atteindre l'immortalité ou la longévité, l'émergence de deux écoles majeures, Shangqing 上清 (« Haute pureté ») et Lingbao 靈寶 (« Joyau sacré »), et la reconnaissance officielle du mouvement des Maîtres célestes, Tianshi dao, par le troisième empereur des Wei, Taiwu (règ. 424-451), en tant que religion d'État. Quant au personnage Laozi, sa divinisation s'intensifia globalement, malgré la présence d'opinions divergentes. Par exemple, Ge Hong 葛洪 (env. 280 – env. 340) [44], le plus grand alchimiste de cette époque et auteur du *Shenxian zhuan* 神仙傳, *Biographie des immortels divins* (D 45, p. 16-60) et du *Baopuzi* 抱朴子, *Maître qui embrasse la simplicité* (D 25, p. 1-189), vit en Laozi un humain ayant saisi l'essence du dao 得道 et devenu ainsi un saint immortel, et non une divinité, tout en reconnaissant sa morphologie exceptionnelle [45]. Or, le *Laozi zhongjing* 老子中經, *Livre central de Laozi*, composé au III^e siècle et considéré comme précurseur des écrits du Shangqing pa, dont la particularité est la visualisation méditative visant à la cosmicisation intérieure de l'adepte, identifie Laozi, nommé Huanglao zhongji jun 黃老中極君 (« Seigneur Huanglao du pôle central »), au dieu central de la Grande Ourse parmi les astres et au résidant du huangting 黃庭 (« cour jaune ») dans l'abdomen humain [46]. Quant au *Laozi bianhua wuji jing* 老子變化無極經, *Livre des transformations*

[34] Cf. SEIDEL 1967, p. 255 ; SEIDEL 1992, p. 59s, 73s. ; PREGADIO, p. 617s.

[35] Cf. SEIDEL 1992, p. 61s.

[36] Cf. CLART, p. 65 ; OLLES, p. 76-82 ; ROBINET 2002, p. 69 ; DESPEUX, p. 28-31 ; KLEEMAN, p. 24, 29 ; PREGADIO, p. 622s ; LEE, S.-m. 2007 ; ESPESSET 2009.

[37] Cf. LAGERWEY, p. 1065.

[38] Cf. KALTENMARK 1970b, p. 1224 ; TSUCHIYA, p. 42 ; ESPESSET 2010 ; HENDRISCHKE 2006 ; 2017, p. 11s., 43.

[39] Cf. KALTENMARK 1979, p. 31 ; ZHANG, p. 303s. ; YUN, C.-w. 2012, p. 205 : « L'esclave sage peut devenir un homme charitable ; si l'homme charitable aime les études, il devient un homme de sagesse ; si l'homme de sagesse aime les études et ne les arrête pas, il devient ensuite un homme de sainteté ; si l'homme de sainteté n'arrête pas les études, il connaîtra la porte de la voie du ciel ; s'il ne s'arrête pas [devant la porte] d'entrée de la voie, il réalisera la non-mort et deviendra un immortel ; si l'immortel ne s'y arrête pas, il entrera dans la vérité ;

s'il ne s'arrête pas de réaliser la vérité, il entrera dans la divinité ; si le dieu ne s'y arrête pas, il aura la même forme que celle du Huangtian. »

[40] Cf. YUN, C.-w. 1995.

[41] Cf. LEE, S.-m. 2005.

[42] Cf. KALTENMARK 1965, p. 140s ; PREGADIO, p. 619 ; OLLES, p. 79.

[43] Cf. ZHANG, p. 305.

[44] Cf. CHE, p. 7.

[45] Cf. KALTENMARK 1965, p. 141 ; CHE, p. 65, 80, 111, 154 ; LEE, J.-y. ; KIM, T.-y., p. 296 : « Sa taille [fut] de neuf chi [dix cun], [sa peau était de] couleur dorée, [il avait] une bouche d'oiseau, un nez proéminent, les sourcils gracieux d'une longueur de cinq cun [largeur de la phalange du pouce], les oreilles d'une longueur sept cun ; sur son front, trois rides traversaient de haut en bas ; sur ses pieds, il y avait huit trigrammes 身長九尺, 黃色, 鳥喙, 隆鼻, 秀眉長五寸, 耳長七寸, 額有三理上下徹足有八卦. »

[46] Cf. KOHN, p. 72 ; PREGADIO, p. 624.

infinies de Laozi (D 8, p. 183-185), réalisé probablement au IV^e siècle, il expose diverses transformations de Laozi et sa volonté de sauver le monde par l'intermédiaire du Taiping zhenjun 太平真君 (« Seigneur véritable de la grande paix »), ainsi que la conversion des barbares [47]. Dans le *Santian neijie jing* 三天內解經, *Livre de l'explication ésotérique des trois cieux* (D 8, p. 544-549), composé au sein du Tianshi dao au V^e siècle en réaction au développement des autres écoles taoïstes du IV^e siècle et du bouddhisme, Laozi qui serait apparu de génération en génération en tant que maître des empereurs et des rois, est assimilé au dao, créateur de l'univers et sauveur du monde [48]. Selon le premier paragraphe du *Daode zhenjing xujue* 道德真經序訣, *Préface secrète du Livre véritable de la voie et de la vertu* (D 9, p. 185-187), attribué à un être mythique du nom de Ge Xuan 葛玄, Laozi serait né avant le Grand néant 太無, serait issu du Sans-cause 無因 et continuerait à se transformer. Le texte rapporte également que Laozi serait devenu maître des rois à plusieurs reprises et serait né par le flanc gauche de sa mère Li [49]. Dans le *Zhenling weiye tu* 真靈位業圖, *Tableau des ordres et des fonctions des véritables et des surnaturels*, du daoshi du Shangqing pa Tao Hongjing 陶弘景 (453-536), Laozi nommé Taiqing Taishang Laojun 太清太上老君 (« Très pur et très haut Seigneur Lao ») est classé quatrième divinité principale [50]. Quant aux efforts particuliers des Maîtres célestes en Chine du Nord, Louguan dao 樓觀道, de vénérer Laozi en tant que divinité suprême, ils se manifestèrent dans trois textes élaborés au VI^e siècle [51]. Notamment, le *Taishang Laojun kaitian jing* 太上老君開天經, *Livre de l'ouverture du ciel par Très haut Seigneur Lao* (D 8, p. 160-162), décrit Laozi comme le créateur et maître du monde qui descend du ciel pour transmettre ses instructions et pour guider les premiers empereurs mythiques [52]. Puis, le *Laozi huahu jing* 老子化胡經, *Livre des conversions des barbares par Laozi* (D 8, p. 186-196), dont la version

plus ancienne fut composée par Wang Fu vers l'an 300, et qui reflète l'effort taoïste d'asseoir sa supériorité face à l'influence croissante du bouddhisme dès le II^e siècle, transforme le départ légendaire de Laozi vers l'Ouest, décrit également dans le *Shiji*, en un voyage missionnaire pour convertir les barbares occidentaux, dont les futurs bouddhistes indiens, en insistant que le Buddha aurait été une réincarnation du dieu universel Laozi et le bouddhisme, une doctrine taoïque adaptée aux barbares [53]. Quant au *Wenshi xiansheng wushang zhenren guanling neizhuan* 文始先生無上真人關令內傳, *Biographie ésotérique du maître du début de l'écriture, l'homme véritable sans supérieur à la passe*, la première hagiographie développée de Yin Xi, le gardien de la passe dans le *Shiji*, il met en scène, entre autres, le voyage de Yin Xi vers l'Occident qui serait devenu le Buddha, à l'initiative de Laozi, afin de convertir les barbares [54].

Durant la dynastie des Sui (581-618) et celle des Tang (618-907), l'unification territoriale fut rétablie, et le taoïsme vécut une grande période d'épanouissement, surtout sous la dynastie des Tang, dont le fondateur, Gaozu (règ. 618-627), reçut le Mandat céleste pour l'établissement d'une nouvelle dynastie par l'intermédiaire d'un patriarche du Shangqing pa du nom de Wang Yuanzhi (528-635). De plus, la famille royale portant le nom de famille Li, celui de Laozi selon le *Shiji*, vénéra Laozi comme son ancêtre [55]. Alors, la divinisation de Laozi se confirma, et Laozi divinisé obtint de nombreux titres honorifiques [56]. Ce fut également durant la dynastie des Tang qu'apparut une hagiographie plus développée de Laozi sous la plume d'un daoshi du nom de Du Guangting (850-933), le *Daode zhenjing guangsheng yi* 道德真經廣聖義, *Sens développés et sacrés du Livre véritable de la voie et de la vertu* (D 9, p. 558-833). Or, ce texte, qui décrit Laozi comme le créateur de l'univers issu du Sans-commencement 無始 et du Sans-cause 無因 [57], contient également des passages relatifs à sa naissance (D 9, p. 570) faisant aisément allusion à des

[47] Cf. KOHN, p. 13-15 ; CHOI, p. 19s.

[48] Cf. KOHN, p. 15 ; CHOI, p. 20.

[49] Cf. KOHN, p. 16 ; CHOI, p. 37.

[50] Cf. KOHN, p. 121 ; DESPEUX, p. 26 ; BOKENKAMP 2010 ; HONG ; CHOI, p. 22.

[51] Cf. KOHN, p. 19-24.

[52] Cf. PREGADIO, p. 597s.

[53] Cf. DEMIÉVILLE, p. 1252 ; KALTENMARK 1965, p. 139 ; 1970b, p. 1218, 1224 ; KOHN, p. 115-118 ; PREGADIO, p. 492-494 ; DESPEUX, p. 26s ; BRUYN, p. 19.

[54] Cf. CHOI, p. 23.

[55] Cf. ZHANG, p. 305.

[56] Cf. ROBINET 2002, p. 16 ; DESPEUX, p. 33. Notamment, il s'agit des titres tels que Taishang xuanyuan huangdi 太上玄元皇帝 (« Auguste empereur suprême de l'origine insondable », en 666), Da shengzu xuanyuan huangdi 大聖祖玄元皇帝 (« Auguste empereur de l'origine insondable, grand ancêtre des saints », en 743), Shengzu dadao xuanyuan huangdi 聖祖大道玄元皇帝 (« Auguste empereur de l'origine insondable et de la Grande voie, ancêtre des saints », en 749), Da shengzu gaoshang dadao jinque xuanyuan dahuang dadi 大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝 (« Grand Auguste empereur suprême de l'origine insondable en son palais d'or et de la grande voie supérieure, grand ancêtre des saints », en 754), etc.

[57] Cf. CHOI, p. 27.

récits de la naissance de Siddhārtha Gautama [58], dont notamment son choix des parents, sa naissance par le flanc de sa mère, ses déplacements post-natals immédiats causant l'apparition de fleurs de lotus sous ses pieds, ses marques corporelles extraordinaires, etc., qui se trouvent aussi dans le chapitre sur la Sainte mère du Seigneur originel 聖母元君 du *Yongcheng jixian lu* 壩城集仙錄, *Registre des immortels rassemblés dans une ville fortifiée* (D 45, p. 193), attribué au même auteur. Par ailleurs, pour la composition des deux hagiographies de Laozi les plus complètes réalisées plus tardivement durant la dynastie des Song (960-1279), le *Youlong zhuan* 猶龍傳, *Comme [face] à un dragon* (D 45, p. 584-624), par Jia Shanxiang en 1086 et le *Hunyuan shengji* 混元聖紀, *Chronique sacrée de l'origine du chaos* (D 46, p. 11-123), par Xie Shouhao en 1191 [59], le *Daode zhenjing guangsheng yi* semble avoir servi de modèle.

Quoi qu'il en soit, une divinisation de Laozi plus complète par l'intermédiaire d'adaptations des récits de la naissance du fondateur du bouddhisme s'opéra au sein des communautés taoïstes [60]. Le *Lishi zhenxian tidao tongjian* 歷世眞仙體道通監, *Exemples complets des véritables immortels ayant incorporé le dao à travers les générations*, recueil de biographies de plus de neuf cents immortels, compilé durant la dynastie des Yuan mongols (1271-1368) par Zhao Daoyi 趙道一 (env. 1294-1307), fournit un exemple par excellence de ce type d'hagiographie. Notamment, le livre I du *Houji* 後集, *Collections postérieures*, présente un récit de la naissance de Laozi bien établi :

Bien que Laojun dût apparaître dans le monde [à plusieurs reprises] dans différentes générations, sa naissance n'avait pas encore eu lieu ; dans le futur, il souhaita dissimuler son rayonnement en embrassant les souillures 和光同塵 [c'est-à-dire sans manifester son identité] et instruire [les hommes du] monde. Alors, il fit d'abord descendre Xuanmiao yunü 玄妙玉女 [Mystérieuse et merveilleuse fille de jade] par les eaux célestes en tant que fille de la famille Yun, dont le nom était Yishou [longévitité bénéfique] et la fit marier à un immortel [du nom de] Li Lingfei [esprit volant]. Xuanmiao yunü était en effet Wushang Yuanjun [Seigneur originel sans supérieur]. Lingfei était à l'origine un descendant de Gao Yao ; à la période des Shang, il succéda à son père ; il obtint et cultiva la voie ; son père le félicita et resta encore une centaine d'années en ayant toujours une

apparence juvénile. Il se rendit sur cinq montagnes [sacrées] et d'autres montagnes ; un jour le dragon de nuage descendit pour l'accueillir ; il monta alors dans le ciel en plein jour. Lingfei admira l'ascension de son père, cultiva vigoureusement la grande voie et resta encore une centaine de jours. En ce temps-là, Laojun n'était pas encore né pour monter dans le ciel ; à la dix-huitième génération de la dynastie des Shang, la dix-septième année du règne du roi Yang Jia, l'année gengshen, Laojun sépara le souffle divin de l'état de la grande clarté et monta sur le soleil pur attelé de neuf dragons ; il se transforma en une perle de cinq couleurs pour descendre [sur terre]. Lorsque la dame Yun s'endormit dans la journée, elle vit dans son rêve le ciel s'ouvrir grandement et une foule d'immortels soutenir le soleil levant. Pendant longtemps, elle vit le soleil diminuer progressivement puis s'assombrir et devenir une perle de cinq couleurs, dont la taille fut celle d'une balle [de pistolet] ; alors elle la tint et l'avalala puis comprit qu'elle était enceinte. C'est le lieu où se trouve aujourd'hui l'autel de l'étoile filante au palais du ciel calme à Bozhou. Alors, son visage se rajeunit ; le souffle divin fut paisible et oisif. Elle demeura dans cette pièce ; les six souffles furent en paix ; l'hiver ne connut ni le gel ni le froid ; l'été n'entraîna pas la chaleur ; la lumière propice illumina la pièce ; aucun mal n'y pénétra. [Elle ne trouva] pas longues les quatre-vingt-une années. Lors de la neuvième année du vingt-et-unième roi de la dynastie des Shang, Wuding, l'année gengchen [1242 av. J.-C.], du deuxième mois jianyin et le quinzième jour, à l'heure de lapin [de 5h à 7h], la sainte mère grimpa sur une branche d'un prunier, [Laojun] naquit soudainement de son flanc gauche. Les immortels transmirent le fait qu'il était demeuré en tout pendant quatre-vingt-un ans dans le ventre. Seule la biographie ésotérique dit : « Le maître de Shangdi était Yuanjun ; elle sentit le soleil clair entrer dans sa bouche et tomba enceinte. Après soixante-douze ans, [Laojun] naquit en ouvrant le flanc gauche [de sa mère]. » Bien que les deux exposés ne soient pas identiques, une explication est possible. [Notamment,] le *Yuxuan Chusai ji* 虞宣出塞記 décrit : « Laozi vécut durant soixante-douze ans dans le ventre et attendit neuf ans. » Cela fait alors quatre-vingt-un [61] ans. Alors, le soleil était éblouissant ; les nuages propices couvrirent la cour ; dix mille grues volaient dans le ciel ; neuf dieux célestes le louèrent et le félicitèrent. Yunü s'agenouilla et le tint ; neuf dragons soulevèrent les eaux et baignèrent le saint. Comme les dragons sortirent de la terre, neuf puits se formèrent en faisant jaillir les eaux. Le *Beizheng ji* 北征記 de Futao [de la dynastie] des Han décrit : « Dans le temple de Laojun il y avait neuf puits ; les

[58] Cf. ROBINET 2002, p. 20 ; ROBINET 2004, p. 491s.

eaux communiquaient entre elles ; c'est la raison pour laquelle l'eau des neuf puits bougeait, lorsque l'on agitait l'eau dans un des puits. » Après la naissance, [Laojun] fit immédiatement neuf pas, qui faisaient alors apparaître des fleurs de lotus ; sa main gauche indiquant le ciel et sa main droite indiquant la terre, il dit : « Au-dessus du ciel et en dessous de la terre, seule la voie est vénérable 天上地下 惟道獨尊 ; évidemment, j'ouvrirai et répandrai la loi de la voie sans supérieur 無上道 ; je ferai passer [sur l'autre rive] tous les êtres vivants, animaux et plantes ; sauverai [les êtres] de dix directions et même ceux qui sont emprisonnés en enfer ; je les ferai tous passer [sur l'autre rive]. Je ferai des ermites et des manifestés [62] des maîtres nationaux exemplaires [...] La naissance de Laojun dura neuf jours ; son corps se transforma neuf fois ; les chapeaux célestes et les vêtements célestes vêtirent son corps, qui avait soixante-douze marques et quatre-vingt-un [signes] propices. (D 47, p. 618)

Ce récit rappelle aisément des scènes de la naissance de Siddhārtha Gautama décrites dans divers textes bouddhiques canoniques chinois [63], traduits plusieurs siècles avant la rédaction des hagiographies développées de Laozi, tels que le *Foshuo taizi ruiying benqi jing* 佛說太子瑞應本起經, *Texte de sermons du Buddha sur l'apparition originelle des réponses propices du prince* (T 185, vol. 3), le *Yichu pusa benqi jing* 異出菩薩本起經, *Publication différée du Texte sur l'apparition originelle du bodhisattva* (T 188, vol. 3), le *Foshuo puyao jing* 佛說普曜經, *Texte de sermons du Buddha sur la lumière universelle* (T 186, vol. 3) et le *Fanguang da zhuangyan jing* 方廣大莊嚴經, *Texte développé de la grande ornementation* (T 187, vol. 3). En effet, dans le *Foshuo taizi ruiying benqi jing*, traduction chinoise de l'*Abhiniṣkramaṇasūtra*, *Sermon sur le départ [du palais royal]*, réalisée par un laïc d'origine tokharienne du nom de Zhi Qian 支謙 entre 223 et 253, se trouve le passage suivant :

Lorsque l'étoile du matin émergea la nuit du huitième jour du quatrième mois, il naquit par le flanc droit [de sa mère] et descendit sur terre. Il fit immédiatement sept pas, puis il s'arrêta et dit en soulevant la main droite : « Au-dessus du ciel et en dessous du ciel, je suis le seul traité vénérablement 天上天下 唯我為尊. Les trois mondes sont tous douloureux. De quoi peut-on se réjouir ? » Alors, le ciel et la terre tremblèrent grandement. Dans le palais, la lumière s'éclata. Les dieux Brahmā et Śakra descendirent de l'espace vide et

attendirent. Quatre rois célestes l'accueillirent et le mirent sur une arche d'or. Ils baignèrent le corps du prince avec du parfum divin. Son corps avait la couleur dorée et trente-deux marques. (T 185, vol. 3, p. 473c1-6)

Quant au *Yichu pusa benqi jing*, une autre traduction chinoise de l'*Abhiniṣkramaṇasūtra* réalisée par un laïc Ye Daozhen 聶道真 durant la dynastie des Jin occidentaux entre 280 et 312, il décrit la scène de façon légèrement différente :

Le prince naquit à minuit du huitième jour du quatrième mois, par le flanc droit de sa mère et descendit sur terre. Il fit sept pas et ses pieds décollèrent de quatre cun du sol. En levant la main droite, il dit : « Au-dessus du ciel et en dessous du ciel, personne n'est aussi vénérable que moi-même 天上天下 尊無過我者. » (T 188, vol. 3, p. 618a17-19)

La description de la naissance du bodhisattva selon le *Foshuo puyao jing*, traduction du *Lalitavistarasūtra* [64], *Sermon sur le développement des jeux*, de Dharmarakṣa 竺法護, moine d'origine tokharienne, achevée en 308 durant la dynastie des Jin occidentaux, est encore différente :

Alors, le bodhisattva naquit par le flanc droit et son corps se trouva soudainement dans des fleurs de lotus. Dès qu'il descendit sur terre, il fit sept pas et enseigna l'impermanence 無常 avec une voix claire : « Je sauverai [tous ceux qui se trouvent] au-dessus du ciel et en dessous du ciel 救度天上天下 ; je deviendrai le supérieur sur le ciel et dans le monde des humains ; j'abolirai la souffrance [causée par] la naissance et la mort ; je serai le sans-supérieur dans les trois mondes et je rendrai tous les êtres vivants paisibles sans limite. » Les dieux Śakra et Brahmā descendirent soudainement et baignèrent le bodhisattva avec divers parfums renommés ; neuf dragons du ciel arrosèrent du parfum et baignèrent le saint vénérable. (T 186, vol.3, p. 494a26-b2)

[59] Cf. SCHIPPER 1982, p. 159s ; DESPEUX, p. 27 ; CHOI, p. 28.

[60] Cf. KOHN, p. 239-243.

[61] Une erreur semble s'être glissée dans la phrase du texte d'origine : 入 devra être lu comme 八.

[62] 問 peut être également une erreur glissée à la place de 聞 pour le mot 人間.

[63] Cf. KOHN, p.235-253.

[64] Cf. DUCŒUR 2018.

Le *Fanguang da zhuangyan jing* (T 187, vol. 3), une autre traduction du *Lalitavistarasūtra* réalisée plus tardivement par le moine indien Divākara 地婆訶羅 en 683 ou 685 durant la dynastie des Tang, propose un récit plus ample :

Bhikṣu, vous devez savoir que le bodhisattva a réalisé dans le ventre divers actes méritoires et transformations merveilleuses, et qu'au terme de dix mois, il est sorti par le flanc droit de sa mère de façon paisible et silencieuse tout en ayant la pensée juste et la compréhension juste sans attachement souillé. [...] Alors, sans aide, le bodhisattva a fait tout seul sept pas vers l'Est, et sous ses pieds, des fleurs de lotus ont surgi. Le bodhisattva a dit sans peur ni bégaiement : « J'obtiendrai toutes les bonnes lois et les expliquerai aux êtres vivants. » Et, ayant fait sept pas vers le Sud, il a dit : « Je suis digne de recevoir le respect des dieux et des humains. » Et ayant fait sept pas vers l'Ouest, [...] : « Je suis le plus vénérable et le suprême dans le monde. Cela veut dire que mon dernier corps épuisera la naissance, la vieillesse, les maladies et la mort. » Et ayant fait sept pas vers le Nord, [...] : « Je deviendrai le supérieur insurpassable parmi tous les êtres vivants. » Et ayant fait sept pas vers le bas, [...] : « Je dresserai toute une armée de démons, anéantirai le feu féroce et les moyens de torture dans l'enfer ; j'offrirai les nuages de la loi et les pluies de la loi pour rendre paisibles les êtres vivants. » Et ayant fait sept pas vers le haut, [...] : « Je recevrai le respect et l'hommage de tous les êtres vivants. » (T 187, vol. 3, p. 553a2-b3)

En effet, l'auteur du passage du *Lishi zhenxian tidao tongjian* semble avoir « recomposé » de différents éléments narratifs constituant l'hagiographie du Buddha en les adaptant à la doctrine taoïque [65]. Par exemple, la naissance de Laozi se serait faite par le flanc gauche et non droit, puisque le côté gauche représente, selon la théorie de yin-yang [66], le yang. Dans la même logique, le ciel faisant partie des éléments yang est indiqué par la main gauche, tandis que sa main droite se serait dirigée vers la terre, un aspect yin. Quant au chiffre neuf, il représente le yang extrême. D'où les neuf pas du nouveau-né, et non sept, le nombre important dans la tradition védique indienne [67]. Également, le nombre de soixante-douze et quatre-vingt-un, qu'il soit pour la durée de sa gestation exceptionnelle ou pour les marques ou les signes de son corps, ne sont autres que les chiffres obtenus respectivement par la multiplication de huit fois neuf ou de neuf fois neuf. Les dieux indiens Śakra

et Brahmā sont remplacés par les dragons, animal divin chinois, dont le nombre s'élève à neuf. Quant à la déclaration du bodhisattva de « tianshang tianxia weiwo weizun 天上天下 唯我爲尊 » (« Au-dessus du ciel et en dessous du ciel, je suis le seul traité vénérablement » ; T 185, vol. 3, p. 473c2-3), la notion centrale du taoïsme de *dao* a été mise à la place de la personne du bodhisattva, le futur Buddha (天上天下 惟道獨尊 : « Au-dessus du ciel et en dessous du ciel, seul le dao est vénérable » ; D 47, p. 618), bien que dans les textes plus anciens, tels que le *Daode zhenjing guangsheng yi* (« 天上天下 唯吾獨尊 » ; D 9, p. 571) et le *Yongcheng jixian lu* (« 天上天下 唯我獨尊 » ; D 45, p. 193) se trouvent encore les termes *wu* 吾 et *wo* 我 désignant tous les deux Laozi, la personnification du dao. Ainsi, il n'est guère ardu de reconnaître non seulement l'influence non négligeable venant du bouddhisme sur la construction hagiographique de la figure de Laozi, mais aussi l'effort fourni par des hagiographes taoïstes pour adapter des éléments narratifs bouddhiques mis à leur disposition, dans le but de rendre plus complète la biographie de la figure centrale de leur mouvement religieux et d'intégrer ainsi la figure du fondateur du bouddhisme à la cosmologie taoïque, tout en perpétuant l'idée de transformations de Laozi.

De cette brève observation textuelle et historique concernant la figure de Laozi, il semblerait possible de relever, au moins, trois typologies représentatives du personnage [68] si cher au sein du taoïsme chinois. Premièrement, dans des documents issus initialement de la période des Chunqiu Zhanguo 春秋戰國 et de celle des Han antérieurs, tels que le *Liji*, le *Kongzi jiyu*, le *Zhuangzi* et le *Shiji*, Lao Dan ou Laozi apparaît en tant que maître à penser et non immortel ou divinité. Dans le même temps, il est à identifier une concurrence entre le daoïa et le rujia, ainsi que l'effort de subordination réciproque en justifiant la supériorité sapientielle, spirituelle, du fondateur d'un courant de pensée par rapport à son homologue concurrent, dans ces documents qui ont majoritairement été reconstitués ou compilés durant la dynastie des Han, où le taoïsme, après avoir connu un certain succès auprès des aristocrates sous la forme du Huang-Lao dao,

[65] Il s'agit d'un effort d'assimilation similaire à celui des bouddhistes des premiers siècles après l'introduction du bouddhisme en Chine, qui tentèrent de décrire l'image du Buddha à l'instar de celle de Laozi divinisé. KOHN, p. 115-118.

[66] Cf. KUBO, p. 75 ; ROBINET 2012, p. 14-20.

[67] Cf. DUCŒUR 2011, p. 299s.

[68] Cf. KOHN, p. 33-36, 163s.

fut progressivement évincé de la scène politique, contrairement au confucianisme devenu la doctrine étatique officielle par l'initiative de l'empereur Wu. Ces documents pourraient alors refléter la perception des partisans de Laozi, qui voyaient, dans un contexte concurrentiel entre une « centaine d'écoles » 諸子百家, la supériorité de leur maître ayant joui d'une longévité grâce à sa capacité de nourrir la vie et ayant surpassé tous les autres, dont le fondateur du confucianisme, Kongzi. Deuxièmement, suivant le *Liexian zhuan*, le *Shenxian zhuan* et le *Baopuzi*, documents plus tardifs par rapport aux précédents, Laozi clairement identifié se montre comme celui qui se serait transformé en un immortel grâce à sa vertu et sa faculté spirituelle de saisir l'essence du dao 得道. Reconnaissant que l'auteur du premier texte était un lettré vraisemblablement daoïsant et que Ge Hong appartenait au cercle de fangshi recherchant l'immortalité, il ne serait pas impossible de supposer que du point de vue de certains fangshi ou chercheurs d'immortalité, un Laozi immortel représenterait un modèle d'idéaltype à suivre, qui garantirait la possible immortalisation d'un être humain à certaines conditions. Troisièmement et dernièrement, la divinisation de Laozi, qui est à constater au plus tard au II^e siècle de notre ère, surtout dans les milieux populaires et dans des mouvements taoïstes s'institutionnalisant à partir du même siècle, représente une autre typologie laoizienne. Or, les modalités d'un

Laozi déifié sont variées et semblent s'être même complétées au fur et à mesure. Ainsi, Laozi apparaît, dans des textes issus de ces divers milieux, dont la composition ne remonterait pas avant le I^{er} siècle de notre ère, comme une personnification du dao, un dieu primordial et préexistant, le créateur et sauveur du monde, qui se serait (ré)incarné en tant que maître des empereurs et des rois ou même en tant que fondateur du bouddhisme indien, et dont la naissance aurait été hors du commun, comme le décrit, entre autres, le passage présenté ci-dessus du *Lishi zhenxian tidao tongjian*.

Ainsi, il serait permis d'avancer que ces différentes typologies représentatives du personnage Laozi – « daologie d'en bas » et « daologie d'en haut » –, dont les prototypes semblent s'être déjà formés au plus tard à la période de Weijin Nanbei chao (220-581), ont été construites, conjointement avec l'élaboration sotériologique, doctrinale et cérémonielle, par divers partisans de Laozi, qu'ils aient été institutionnellement organisés ou non, selon leurs nécessités contextuelles, intra- et/ou extra-communautaires, tout au long de l'histoire du pays du Milieu [69]. ■

[69] L'élaboration hagiographique continue même aujourd'hui dans des communautés taoïstes chinoises, comme en témoigne le rapport de K. SCHIPPER (1982, p. 162 et 302, note n° 26).

BIBLIOGRAPHIE

Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經, 1924-1934, 100 vol., Tokyō.
Zhonghua daoang 中華道藏, 2004, 49 vol., Beijing.

BOKENKAMP, Stephen R., 1997, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley-Los Angeles-London.

BOKENKAMP, Stephen R., 2010, « Daoist pantheons », dans John Lagerwey & Marc Kalinowski (éd.), *Early Chinese Religions. Part Two: The Period of Division (220 - 589 AD)*, Leiden-Boston, p. 1169-1203.

BRUYN, Pierre-Henry de, 2009, *Le taoïsme. Chemins de découverte*, Paris.

CHE, Philippe (trad.), 1999, *La voie des divins immortels. Les chapitres discursifs du Baopuzi neipian, traduit du chinois*, Paris.

CHENG, Anne, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris.

CHOI, Su-bin, 2017, « 老子 神格化와 神話化에 대한 一考察 », *道教文化研究* 46, p. 9-59.

- CLART, Philip, 2009**, *Die Religionen Chinas*, Göttingen.
- COUVREUR, Séraphin (trad.), 2015 (éd. orig. 1899)**, *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, Paris.
- CSIKSZENTMIHÁLYI, Mark, 2002**, « Traditional Taxinomies and Revealed Texts in the Han », dans Livia Kohn and Harold D. Roth (éd.), *Daoist Identity. History, Lineage, and Rituel*, Honolulu, p. 81-101.
- DEMIÉVILLE, Paul, 1970**, « Le bouddhisme chinois », dans *Histoire des religions*, vol. I, Henri-Charles Puech (dir.), Paris, p. 1249-1319.
- DESPEUX, Catherine, 2010**, *Lao-tseu*, Paris.
- DUCŒUR, Guillaume, 2011**, *Initiation au bouddhisme*, Paris.
- DUCŒUR, Guillaume, 2018**, *La vie du Buddha. Lalitavistara sūtra ou Sūtra du développement des jeux [du Bodhisattva], II^e-VII^e siècle après J.-C.*, Strasbourg.
- ESPESSET, Grégoire, 2009**, « Latter Han religious mass movements and the early Daoist church », dans John Lagerwey & Marc Kalinowski (éd.), *Early Chinese Religions. Part One: Shang through Han (1250 BD – 220 AD)*, Leiden-Boston, p. 1061-1102.
- ESPESSET, Grégoire, 2010**, « Le Livre de la Grande paix et son corpus : Histoire et structure littéraires, idéologie », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 117, p. 39-47.
- FAIRBANK, John K. & GOLDMAN, Merle, 2010**, *Histoire de la Chine. Des origines à nos jours*, traduit par Simon Duran, Paris.
- GENTZ, Johachim, 2006**, « Die Drei Lehren (sanjiao) Chinas in Konflikt und Harmonie », dans Edith Franke & Michael Pye (éd.), *Religionen nebeneinander. Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*, Berlin, p. 17-40.
- GERNET, Jacques, 2005 (éd. orig. 1972)**, *Le monde chinois*, tome I, Paris.
- GRANET, Marcel, 1999 (éd. orig. 1934)**, *La pensée chinoise*, Paris.
- GOOSSAERT, Vincent, 2017**, *Bureaucratie et salut. Devenir un dieu en Chine*, Genève.
- GRAZIANI, Romain, 2011**, *Les corps dans le taoïsme ancien. L'infirme, l'informe, l'infâme*, Paris.
- HENDRISCHKE, Barbara, 2006**, *The Scripture on Great Peace. The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*, Berkeley.
- HENDRISCHKE, Barbara, 2017**, *Daoist perspective on knowing the future. Selections from the Scripture on Great Peace (Taiping jing)*, Wiesbaden.
- HONG, Xiuping, 2012**, « Lao-tzu, the Tao of Lao-tzu, and the Evolution of Taoism – The Cultural Significance of the "Legend of Lao-tzu Converting the Barbarians 老子化胡說" », dans Zhongjian Mou (éd.), *Taoism*, Leiden-Boston, p. 87-100.
- IM, Dong-sög (trad.), 2014³**, *孔子家語*, Seoul.
- JULIEN, Stanislas (trad.), 1997**, *Lao-Tseu, Tao Te King ou Livre de la voie et de la vertu*, Turin.
- KALTENMARK, Max, 1965**, *Lao-tseu et le Taoïsme*, Paris.
- KALTENMARK, Max, 1970a**, « Religion de la Chine antique », dans Henri-Charles Puech (dir.), *Histoire des religions*, vol. I, Paris, p. 927-957.
- KALTENMARK, Max, 1970b**, « Le taoïsme religieux », dans Henri-Charles Puech (dir.), *Histoire des religions*, vol. I, Paris, p. 1216-1248.
- KALTENMARK, Max, 1979**, « The Ideology of the T'ai-p'ing ching », dans Holmes & Anna Seidel (éd.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven - London, p. 19-52.
- KIM, Tae-yong, 2014**, « 갈홍의 노자신선론 연구 », *동아시아문화연구* 58, p. 293-319.
- KIM, Wön-jung (trad.), 2007**, *史記列傳*, Seoul.
- KLEEMAN, Terry F., 2002**, « Ethnic Identity and Daoist Identity in Traditional China », dans Livia Kohn & Harold D. Roth (éd.), *Daoist Identity. History, Lineage, and Ritual*, Honolulu, p. 23-38.
- KOHN, Livia, 1998**, *God of the Dao. Lord Lao in History and Myth*, Ann Arbor.
- KUBO, Noritada, 1990 (éd. orig. 1977)**, *道教史*, traduit par Jun-sik Choi, Waekwan.
- LAGERWEY, John, 2000**, « Le taoïsme », dans Frédéric Lenoir et Ysé Tadan-Masquelier (éd.), *Encyclopédie des religions*, vol. 1, Paris, p. 1059-1085.
- LARRE, Claude (trad.), 1977**, *Tao Te King : le Livre de la Voie et de la Vertu*, Paris.
- LE BLANC, Charles & MATHIEU, Rémi (dir.), 2003**, *Philosophes taoïstes*, tome II : *Huainan zi*, Paris.
- LE BLANC, Charles & MATHIEU, Rémi (trad.), 2009**, *Philosophes confucianistes*, Paris.
- LEE, Jin-yong, 2008**, « 도교학자의 老子 이해. 葛洪의 『抱朴子內篇』과 『神仙傳』을 중심으로 », *道教文化研究* 28, p. 219-241.
- LEE, Seok-myeong (trad.), 2005**, *노자도덕경 하상공장구 老子道德經河上公章句*, Seoul.
- LEE, Seok-myeong, 2007**, « 『老子想爾注』를 통해 본 노자사상의 종교화 작업 », *東洋哲學* 27, p. 201-227.
- LEVI, Jean (trad.), 1999**, *Han-Fei-tse ou Le Tao du Prince*, Paris.
- LEVI, Jean (trad.), 2010**, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Paris.
- LIU, Yi, 2003**, « 論〈老子銘〉中的老子與太一 », *漢學研究* 21-1, p. 77-103.
- MIZUSAWA, Toshitada (trad.), 1990**, *史記 八*, Tokyō.
- MÖLLER, Hans-Georg, 2010**, *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken*, Berlin.
- OH, Kang-nam, 2011²⁴**, *莊子*, Seoul.
- OLLES, Volker, 1998**, *Spuren des Himmelsmeisters. Zur Rolle von Zhang Daoling in der frühen daoistischen Religion*, Münster.
- PREGADIO, Fabrizio (éd.), 2008**, *The Encyclopedia of Taoism*, Routledge.
- ROBINET, Isabelle, 2002 (éd. orig. 1996)**, *Comprendre le tao*, Paris.
- ROBINET, Isabelle, 2004**, « De quelques effets du bouddhisme sur la problématique taoïste : aspects de la confrontation du taoïsme au bouddhisme », dans John Lagerwey (éd.), *Religion and Chinese Society. Vol. I: Ancient and Medieval China*, Hong Kong, p. 411-516.

- ROBINET, Isabelle, 2012 (éd. orig. 1991)**, *Histoire du taoïsme. Des origines au XIV^e siècle*, Paris.
- SCHILLING, Dennis (trad.), 2009**, *Yijing. Das Buch der Wandlungen*, Frankfurt a. M.-Leipzig.
- SCHIPPER, Kristopher, 1982**, *Le corps taoïste. Corps physique – corps social*, Paris.
- SCHIPPER, Kristopher, 1993**, « Le taoïsme », dans Jean Delumeau (dir.), *Le fait religieux*, Paris, p. 531-577.
- SHAN, Chun, 2012**, *Major Aspects of Chinese Religion and Philosophy. Dao of Inner Saint and Outer King*, Heidelberg-New York-Dordrecht-London.
- SEIDEL, Anna K., 1967**, « La divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (1968-1969)* 76, p. 254-256.
- SEIDEL, Anna K., 1992** (éd. orig. 1969), *La divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han*, Paris.
- SEIDEL, Anna K., 1995**, « Taoïsme : Religion non-officielle de la Chine », *Cahiers d'Extrême-Asie* 8, p. 1-39.
- TEISER, Stephen F., 1996**, « The Spirits of Chinese Religion », dans Donald S. Lopez, Jr. (éd.), *Religions of China in Practice*, Princeton, p. 3-37.
- TSUCHIYA, Masaaki, 2002**, « Confession on Sins and Awareness of Self in the *Taiping jing* », dans Livia Kohn & Harold D. Roth (éd.), *Daoist Identity. History, Lineage, and Ritual*, Honolulu, p. 39-57.
- YOSHIDA, Kentō (trad.), 1982**, 史記 七, Tokyo.
- YUN, Chan-wön, 1995**, « 太平經의 絶對者 觀念 '皇天'에 관한 고찰 », *道敎文化研究* 11, p. 179-210.
- YUN, Chan-wön (trad.), 2012**, *태평경 역주 太平經譯註*, Seoul.
- ZHANG, Qizhi, 2015**, *An Introduction to Chinese History and Culture*, Heidelberg-New York-Dordrecht-London.