
Histoire du taoïsme et des religions chinoises

Histoire du taoïsme et des religions chinoises

Vincent Goossaert



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1580>

DOI : 10.4000/asr.1580

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 25-30

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Vincent Goossaert, « Histoire du taoïsme et des religions chinoises », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 03 juillet 2017, consulté le 10 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1580> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1580>

Histoire du taoïsme et des religions chinoises

Vincent GOOSSAERT

Directeur d'études

LA conférence s'est déroulée en deux parties, occupant chacune un semestre et consacrée à l'étude et la traduction complète de deux textes importants du Canon taoïste.

Les Dix principes du taoïsme

Les « Dix principes du taoïsme » (*Daomen shigui* 道門十規, Daozang n° 1232) écrit en 1406 pour inclusion dans le Canon taoïste par le 43^e maître céleste Zhang Yuchu 張宇初 (1361-1410) est un texte fondateur du taoïsme moderne. Zhang Yuchu, qui est chargé en 1406 de compiler un nouveau Canon taoïste (qui sera achevé après sa mort, en 1445), y donne sa vision d'ensemble de la religion, de son histoire, et des principes qui ont mené son travail de compilation canonique. Comprendre ce texte donne donc les clés pour saisir la structure et les choix du Canon taoïste, dont dépend la plus grande partie de notre vision de l'histoire taoïste ; elle permet aussi d'avoir une vue d'ensemble sur la vision religieuse de l'institution héréditaire de maîtres célestes au Longhushan 龍虎山, qui en vient alors à contrôler l'ensemble des procédures d'ordination, et de nomination des dignitaires religieux partout dans l'empire. Nous avons d'abord évoqué la carrière de Zhang Yuchu, qui fut considéré comme un important lettré (ainsi que peintre) autant que comme un grand dignitaire religieux, et qui a porté l'institution du Longhushan au sommet de sa puissance et de son rayonnement¹.

Le *Daomen shigui* a déjà retenu l'attention des historiens du taoïsme mais il a trop souvent été interprété, à tort, comme un projet de « réforme » ; la rhétorique de déclin et d'appel à des standards moraux et intellectuels plus élevés qui y est déployée, est tout à fait habituelle dans ce type de texte (dont un exemple ancien est le *Lushi xiansheng daomen kelüe* 道門科略 de Lu Xiujing 陸修靜, 406-477). Plus importante est la volonté de Zhang Yuchu de montrer l'unité et la cohérence des diverses facettes du taoïsme au prisme de la carrière et de la progression de chaque individu ; les aspects individuels et communautaires sont sur chaque

1. V. GOOSSAERT, « The Four lives of Zhang Yuchu (1361-1410), 43rd Heavenly Master », dans F. VERELLEN et V. GOOSSAERT (dir.), *Daoist Lives: Lineage and Community = Cahiers d'Extrême-Asie*, n° spécial 25 (2017) (sous presse).

point mis en regard dans une dialectique systématique. Zhang retrace l'histoire du taoïsme comme une tradition unique, remontant à Laozi et sa première hypothèse en tant que Guangchengzi 廣成子, le conseiller taoïste de l'Empereur Jaune – certains textes de Zhang Yuchu suggèrent qu'il se considérait lui-même comme un nouveau Guangchengzi dans son rôle de conseiller des empereurs Ming. Cette tradition se divisa en plusieurs lignages, *zong* 宗, qui eux-mêmes en vinrent à se subdiviser toujours davantage en branches, *pai* 派, mais Zhang condamne avec insistance cette tendance à la division excessive. Selon lui, l'orthodoxie taoïste vient de deux sources : les révélations du Lingbao, qui fournissent la structure de sa cosmologie et de sa vision de l'histoire, et les révélations de l'an 142 de notre ère à Zhang Daoling 張道陵 (son ancêtre mythique, et premier maître céleste), qui ont établi le système d'ordinations permettant à la cosmologie Lingbao d'avoir un mécanisme de transmission et de mise en pratique. Pour Zhang Yuchu, toutes les écoles, textes et pratiques taoïstes légitimes sont issues de ces deux sources. Tout en traitant assez longuement et avec respect de la tradition Quanzhen 全真, il ne la considère pas comme un lignage distinct, mais la présente plutôt comme la forme la plus avancée de perfectionnement de soi accessible au sein des divers lignages existants.

Pour décrire les différents lignages taoïstes qu'il connaît (et dont il a la responsabilité), Zhang Yuchu a développé deux explications distinctes : dans le *Daomen shigui*, il sépare (et met sur un même niveau) la tradition Lingbao (qu'il appelle *zhai fa* 齋法) et les *daofa* 道法 exorcistes, dont les deux plus importants lignages sont le Qingwei 清微 et le Shenxiao 神霄. Dans son long essai « Xuanwen » 玄問², il adopte une présentation différente, sans opposer *zhai fa* et *daofa*, et en énumérant quatre lignages principaux (dans un ordre de prestige décroissant) : Qingwei, Lingbao, Shenxiao, et Fengdu 酆岳. Dans un sermon donné à l'occasion d'une ordination collective, il présente le Qingwei comme incluant le Lingbao³. En dépit de leurs différences, qui montrent à quel point cette période du début des Ming est celle d'une profonde recomposition du taoïsme, ces textes concourent à affirmer, avec toute l'autorité institutionnelle du maître céleste, que toutes les traditions taoïstes sont intégrées dans un système hiérarchique dont le sommet est occupé par le lignage Qingwei, qui concentre en lui l'antique tradition Lingbao, l'alchimie intérieure, et la plus puissante des liturgies exorcistes, *daofa*. Cette position est parfaitement cohérente avec le fonctionnement des ordinations au Longhushan, dont la structure est décrite dans le manuel *Tiantan yuge* 天壇玉格, un texte que nous avons étudié précédemment en 2012-2013 (voir *Annuaire EPHE-SR* 121).

L'Hagiographie de Wen le Grand protecteur, général supérieur des esprits terrestres

Le *Diqi shangjiang Wen taibao zhuan* 地祇上將溫太保傳 (Daozang n° 780) est l'une des hagiographies les plus remarquables du Canon taoïste. Composée dans la seconde

2. *Xianquanji* 峴泉集 (Daozang n° 1311), 1.11a-22a.

3. « Shoufa pushuo » 授法普說, *Xianquanji*, 7.12a-18a.

moitié du XIII^e siècle, elle relate la carrière humaine puis divine d'une des plus éminentes divinités martiales convoquées lors des rites exorcistes, *daofa*, qui s'imposent alors comme une source essentielle de renouvellement du taoïsme : Wen Qiong 溫瓊, plus connu sous le nom de maréchal Wen 溫元帥, son titre taoïste le plus élevé.

Tout en ayant commenté au cours de notre traduction de nombreux aspects du texte qui éclairent la théologie, l'éthique et la liturgie taoïste moderne, deux questions ont particulièrement retenu notre intérêt : le rôle de l'hagiographie comme explication du rituel, et le thème de la divinisation de soi. Sur le premier point, la mise en regard du récit avec les textes liturgiques conservés par ailleurs (notamment dans le grand compendium *Daofa huiyuan* 道法會元 [Daozang n° 1220]), montrent que tous les personnages humains ou divins apparaissant dans le récit sont des protagonistes convoqués au cours du rituel, et que le récit explique pourquoi et comment ces personnages sont en relation (de filiation spirituelle, ou de subordination hiérarchique) avec maréchal Wen. En particulier, l'hagiographie met en scène la construction du lignage (*zongpai* 宗派) qui transmet les rites de maréchal Wen, et la divinisation des patriarches successifs – à commencer par le fondateur, le 30^e maître céleste Zhang Jixian 張繼先 (1092-1127). Cette structure particulière de l'hagiographie est à comprendre dans un contexte historique où les lignages deviennent le mode dominant d'organisation des institutions religieuses.

Sur le second point, maréchal Wen offre un récit paradigmatique de divinisation de soi, à partir d'une position particulièrement humble. Dans la vision du monde dessinée par les codes des *daofa*, tous les défunts font face à un choix : intégrer le panthéon comme « dieu correct », *zhengshen* 正神, ou rester à l'extérieur. Dans le second cas, ils sont promis à l'annihilation ; dans le premier, ils obtiennent des droits – recevoir un culte –, en même temps que des devoirs – lutter contre les esprits pervers, *xieshen* 邪神, obéir à la hiérarchie. Les défunts devenus *zhengshen* ont désormais droit à un temple et des sacrifices sanglants⁴. De fait, le pays se couvre alors de temples, et la société s'organise désormais autour de ces temples davantage qu'autour des monastères bouddhiques et taoïstes, comme c'était le cas auparavant. Cette question du droit des défunts à un temple sert de trame à notre hagiographie : Wen refuse le culte que se proposent de lui rendre les populations qu'il a aidées par ses miracles, allant jusqu'à menacer de brûler tout temple qu'on lui érigerait. C'est que le sacrifice est une arme à double tranchant, tant, depuis l'antiquité, il sert aux humains à manipuler les esprits autant que l'inverse.

Le fait que Wen Qiong refuse et une canonisation d'État et des sacrifices populaires est à première vue surprenant : historiquement, Wen est en réalité un dieu local (qui reçoit des sacrifices) avant d'être promu dans l'administration taoïste et il continue à l'être ensuite. Plutôt que de traiter cette apparente contradiction en affirmant que les textes taoïstes ne font que revendiquer une autorité illusoire sur

4. Par exemple : « les dieux reconnus n'ont pas le droit de recevoir des sacrifices en dehors des huit jours nodaux de l'année ; ceux qui les accepteraient seront punis de neuf ans de servitude pénale » 諸正神非天地八節, 不得受民間祭享, 違者徒九年, *Taishang hundong chiwen nüqing zhaoshu tianlü*, dans *Daofa huiyuan*, 251.1a.

les dieux locaux, il me paraît plus utile d'y voir un discours reflétant les débats sur les hiérarchies des esprits. Si Wen refuse les sacrifices, dans cette hagiographie, c'est que, quand ce texte est rédigé au XIII^e siècle, le choix est réel : il pourrait accepter le culte et il prouve sa valeur morale en déclinant. Il oppose ainsi son statut de dieu honoré dans le rituel taoïste par des offrandes pures⁵, voire honoré dans un sanctuaire taoïste officiel, *guan*, à celui, acceptable mais inférieur, de dieu local recevant des sacrifices dans un temple.

Car, le récit de la mort de Wen Qiong est celui d'une divinisation commencée du vivant du pratiquant (lui-même exorciste taoïste) et transformée en apothéose au moment du décès⁶. Soldat engagé dans l'armée, puis fuyard pour échapper à son général qui, inquiet de ses pouvoirs surnaturels, veut l'exécuter, Wen finit au pied du Taishan comme boucher de bovins (un crime devant les dieux, pour qui les bovins sont sacrés⁷) : il est promis à la damnation. Les dieux interviennent pour le sauver et commence alors sa rédemption : il s'engage au service du temple du Pic de l'Est, où il remplit la fonction de « grand gardien », *taibao* 太保, un terme qui désigne à la fois un titre honorifique militaire à la cour impériale et un prêtre exorciste.

Un jour, le duc Bingling (troisième fils du dieu du Pic de l'Est) prit l'apparence d'un taoïste et vint parler à Wen Qiong : « en examinant ton apparence, on voit que le *qi* qui émane de tes os monte directement vers les dieux ; sans aucun doute un jour tu recevras un culte qui durera éternellement. Comment alors peux-tu violer la loi en abattant des bovins et enfreindre aussi gravement le code céleste ? » Qiong répondit : « S'il en est ainsi, mieux vaut alors que j'entre dans la montagne pour apprendre le Dao, en espérant que quelqu'un viendra me sauver et me permettre de devenir immortel. » Le taoïste répondit : « tu n'as pas les os pour devenir immortel ; à quoi bon te forcer à pratiquer quand même ? » Qiong voulut à nouveau l'interroger, mais le taoïste avait disparu sans laisser de trace. Qiong trouva cela étrange et, de ce moment, il cessa de tuer (pour la boucherie). Il se consacra à aller quêter des offrandes pour le temple du Pic de l'Est et se dévoua ainsi avec assiduité au culte pendant trois ans.

Un jour, sur l'un des pics de la montagne, il rencontra un taoïste en habit jaune et les cheveux ébouriffés, qui salua Qiong très bas, lui disant : « aujourd'hui, l'empereur du Pic de l'Est a écrit ton nom ; quand ton destin sera arrivé à son terme, alors tu deviendras le grand gardien du palais de l'empereur. Tu peux ériger une statue dans la partie avant de la salle (du temple de l'Empereur du Pic de l'Est), puisqu'après ta mort tu occuperas cette fonction. » Qiong fit comme le taoïste lui avait dit et fit ériger une statue dans le palais de l'Empereur. De ce jour, tous les *taibao* se mirent à venir régulièrement consulter Qiong. Un jour, le *taibao* en service dans la salle, un certain Guan Qiuxiu, dit à Qiong : « si ta statue se transforme, c'est que tu es appelé à ton poste ». Aussi, Qiong venait chaque jour regarder sa statue. Un jeune

5. À l'époque des Song, on voit augmenter de façon exponentielle les listes des dieux invités à recevoir ces offrandes pures, notamment lors des rituels d'offrande, *jiao* 醮.

6. Sur ce thème, voir V. GOSSAERT, *Bureaucratie et salut. Devenir un dieu en Chine*, Genève 2017 (collection « Histoire des religions »).

7. V. GOSSAERT, *L'interdit du bœuf en Chine. Agriculture, éthique et sacrifice*, Paris 2005.

homme, Meng Yun, se moqua de lui, disant : « tu viens tous les jours regarder cette statue, as-tu peur que quelqu'un la vole ? » Qiong répondit : « Général Guan m'a averti que quand ma statue se transformera, je deviendrai un dieu. Si je deviens un dieu, alors tu seras un soldat à mon service ».

Peu après, Meng Yun, aidé d'un certain Wei Yan, enduit la statue de bleu et lui ajouta deux défenses de sanglier dans la bouche. Un jour, Wen Qiong, venant brûler de l'encens au temple, vit que sa statue s'était transformée ; alors il se changea pour revêtir un vêtement bleu, un bonnet bleu, des sandales de chanvre ; il n'apporta au temple que son gourdin de fer qu'il utilisait jadis pour assommer les bœufs. Arrivé là, il mourut immédiatement, en position debout. Meng et Wei vinrent regarder ; (voyant ce qui s'était passé), ils voulurent se prosterner devant lui, mais moururent aussi immédiatement tous deux, debout⁸.

Le 9^e jour du 5^e mois, un édit (de l'Empereur du Pic de l'Est) fut promulgué ; en attendant, leurs corps n'étaient pas tombés et ne s'étaient pas non plus altérés. L'édit canonisait (Wen Qiong) au titre de Grand général qui manifeste la vertu⁹.

Ce récit d'une divinisation programmée et mise en scène sert de modèle pour de nombreuses pratiques bien documentées par ailleurs.

Par ailleurs, la conférence a accueilli quatre chercheurs étrangers de passage à Paris : le 4 janvier, nous avons reçu le Prof. Liu Xun (Rutgers University) qui a présenté ses travaux sur les milieux taoïstes et la sociabilité lettrée et poétique dans le Jiangnan du XIX^e siècle ; le 1^{er} février, le Prof. Li Tiangang (Université Fudan) a présenté une synthèse de ses recherches sur l'impact jésuite sur le paysage religieux chinois ; le 21 mars, Wang Xiaoxuan (postdoctorant, Londres) nous a parlé de ses travaux sur les origines, lors de la Révolution culturelle, de l'essor protestant contemporain dans la région de Wenzhou ; enfin le 23 mai, le Prof. Zhang Xuesong nous a retracé l'histoire de la formation des lignages comme mode d'organisation du clergé bouddhique chinois.

8. Cette mort (litt. « transformation ») debout est à contraster avec la mort/transformation assise 坐化 (en méditation) donnée comme modèle de la mort idéale dans le bouddhisme.

9. *Diqi shangjiang Wen taibao zhuan*, 1b-2b.

