

Prodiges ambigus

Vincent Durand-Dastès

▶ **To cite this version:**

Vincent Durand-Dastès. Prodiges ambigus : Les récits non-canoniques sur le surnaturel entre histoire religieuse, histoire littéraire et anthropologie. Revue bibliographique de sinologie, 2003, XX (2002), pp.317-344. hal-01382661

HAL Id: hal-01382661
https://hal.science/hal-01382661

Submitted on 17 Oct 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

VINCENT DURAND-DASTÈS

PRODIGES AMBIGUS

LES RÉCITS NON CANONIQUES SUR LE SURNATUREL ENTRE HISTOIRE RELIGIEUSE, HISTOIRE LITTÉRAIRE ET ANTHROPOLOGIE

Nombreux sont les récits consacrés aux êtres surnaturels [1] que les Chinois honorèrent ou redoutèrent au fil des siècles. Certains de ces personnages ont trouvé refuge dans le légendaire bouddhique, taoïste ou même confucéen. D'autres récits qui les mettent en scène figurent dans une zone plus turbulente, celle des écritures des communautés de cultes locaux, ou des "sectes". Mais, aux côtés des textes qui ont fini par reposer, non sans vicissitudes, dans une certaine paix taxinomique, demeure une nébuleuse d'ouvrages non définitivement rattachables au canon de l'un ou l'autre des "trois enseignements" ou au panthéon plus discret des religions "hérétiques". Ces récits furent, pendant longtemps, et en quelque sorte par défaut, laissés à la littérature. À l'égard de ces écrits non canoniques sur les êtres ou événements surnaturels, les bibliographes des temps anciens avaient en effet éprouvé quelque embarras, les ignorant purement et simplement ou les rangeant dans des catégories aux contours mal définis comme celle des "histoires et biographies diverses", *zashi zazhuan* 雜史雜傳, ou des "discours mineurs", *xiaoshuo* 小說, appellations qui devaient en venir à désigner en Chine le genre romanesque. Or, l'association à cette dernière catégorie a orienté l'analyse de ces textes, à l'époque contemporaine, vers une optique presque exclusivement littéraire.

Un des premiers responsables de cet état de fait est probablement l'influent Lu Xun 魯迅. En choisissant, dans son ouvrage pionnier « Brève histoire du roman chinois » (*Zhongguo xiaoshuo shilüe* 中國小說史略), de ranger sous

1. J'emploierai le terme plus vague mais aux connotations plus étendues de " surnaturel", de préférence à "merveilleux" ou "fantastique", termes auquel l'histoire littéraire occidentale a donné un sens assez précisément restreint, en tout cas en France où l'influente étude de Todorov prétendait fixer avec rigueur les contours du fantastique et du merveilleux.

la bannière du *xiaoshuo* [2] et de traiter dans une même suite chronologique, mythes et apologues de l'Antiquité, "annales de l'étrange", *zhiguai* 志怪 médiévales, nouvelles en langue classique des Tang ou romans modernes en langue vulgaire, le professeur de l'Université de Pékin proposait à ses élèves un champ de recherche aux contours sans doute exagérément étendus. Certes, Lu Xun était pour partie tributaire — dans cet ouvrage défricheur, plus descriptif qu'analytique — des classifications traditionnelles, avec leur imprécision. Certes encore, la position de Lu Xun — tout fantastique, tout écrit jugé "fantaisiste" au regard de la raison, quels que soient son époque et son contexte littéraire, est roman ou proto-roman — a son équivalent sous d'autres cieux, comme par exemple dans le point de vue adopté par le latiniste Pierre Grimal qui taxait tout ensemble de "roman" l'*Odyssée*, Hérodote et "les belles histoires de la mythologie" [3]. Mais en élargissant ainsi à l'extrême limite le champ des études romanesques, Lu Xun ne risquait-il pas d'ouvrir à ses lecteurs de nombreuses fausses pistes ? Les textes sur les êtres où les phénomènes surnaturels, notamment, qui occupaient toute la première partie du livre et des sections importantes de la seconde, et qu'il rangeait implicitement sous la bannière de l'invention littéraire, n'auraient-ils point dû être avant tout du ressort des historiens des religions et de la société ? Pourtant, même si la plupart des spécialistes de la littérature chinoise après Lu Xun ont noté à quel point la notion chinoise de *xiaoshuo* ne recouvrait qu'imparfaitement le domaine du roman ou autre *novel*, le cadre d'étude extrêmement étendu fixé par le fondateur de leur discipline ne fut pendant longtemps guère remis en question. Le spécialiste du roman chinois Robert HEGEL pouvait encore noter, dans un article bilan de 1994 [26], que les limites ainsi définies, en dépit de leur imprécision, n'avaient pas encore donné lieu à de vives controverses.

LE SÉRIEUX DES ESPRITS, OU UN DÉBAT SUR LES "ANNALES DE L'ÉTRANGE"

Le constat de Robert Hegel, sans avoir perdu toute validité, doit être quelque peu nuancé à la lumière d'un récent débat portant sur les "annales de l'étrange" des Six Dynasties et leurs continuations ultérieures. En effet, depuis plus de dix ans, un mouvement se dessine pour ne plus lire ces recueils de brèves anecdotes entièrement consacrés aux phénomènes les plus étranges du monde sensible — expérience des prodiges, rencontre des esprits et autres revenants — comme un phénomène avant tout littéraire, et surtout pas comme le premier avatar d'un esprit de fantaisie annonçant l'avènement du genre romanesque. Un célèbre article de Kenneth DEWOSKIN

2. 1930. Lu Xun ne manipulait pas sans précaution les récits médiévaux, et tentait de rendre compte de l'ambiguïté du terme *xiaoshuo*. Ce sont peut-être davantage les traductions occidentales (qui imposent d'adopter le mot "fiction" ou "roman" pour traduire *xiaoshuo*) qui ont quelque peu renforcé un possible malentendu.

3. Dans la préface de son édition de « La Pléiade » des *Romans grecs et latins* (1958).

[16] [4] s'est vu notamment vertement critiqué. Le refus de prendre au mot les préfaciers de ces récits du haut Moyen-Âge, qui affirmaient leur croyance en la véracité des anecdotes qu'ils compilaient, pour la seule raison que le surnaturel y tenait haute place, ne constituait-il pas un surprenant anachronisme ? Ne taxait-on pas de "fiction" ces écrits uniquement car il n'était pas possible de les ranger dans le surnaturel "professionnel" des bouddhistes ou des taoïstes ? N'était-ce pas dépouiller les laïcs, en vertu peut-être d'une mauvaise interprétation de la position "confucéenne", de tout point de vue sur ce qui se situait au-delà des limites de la vie ordinaire [5] ? Comme l'écrivait tout récemment Glen DUDBRIDGE [22], "Le public comme les critiques semblent mis mal à l'aise par l'idée que les anecdotes concernant des expériences surnaturelles puissent entretenir la moindre relation avec des événements du monde réel" [6]. Pour Dudbridge, ces réactions prouvent qu'on se trouve "encore enfermé dans un discours opposant fait et fiction, oubliant que tout témoignage du passé, séculier ou surnaturel, est le produit d'une perception, et qu'ils nous est précieux précisément en ce qu'il nous montre comment on pouvait, dans un monde depuis disparu, voir et traiter les phénomènes vivants de l'expérience humaine". Car les affaires de fantômes sont des affaires sérieuses, ainsi que l'affirmait joliment Robert CAMPANY [5] dans le jeu de mots qui servait de titre à un article de 1991 [7].

Tout au moins, rien ne permet de douter qu'elles n'aient été du plus grand sérieux pour ceux qui prenaient la peine de les coucher par écrit et de les réunir en anthologies. Les deux chercheurs que nous venons de citer se sont donc employés à revisiter des récits que, depuis la « Brève histoire du roman chinois », on avait tendance à considérer comme de simples prémisses de l'art romanesque. En 1996, Robert Campany donnait avec *Strange Writings* [7] un bijou d'érudition [8] ; au terme d'un inventaire minutieux et d'une lecture serrée des "annales de l'étrange" des Six Dynasties, il y proposait un essai de classement par écoles et une interprétation globale du genre, vu comme un moment autonome de l'histoire de la pensée philosophique et religieuse chinoise. Dans la traduction brillamment introduite et commentée qu'il vient de publier des "Biographies des immortels"(*Shenxian zhuan* 神仙傳) de Ge Hong 葛洪, il s'élève encore avec vigueur "contre la fiction comme catégorie d'analyse" [9] quand on l'applique à ce qu'il juge être des hagiographies au plein sens du terme, à la fois motifs de vénération et modè-

4. *In* Andrew PLAKS (ed.), *Chinese Narrative Critical and Theoretical Essays*. Princeton : Princeton University Press, 1977, p. 21-52.

5. CAMPANY écrit ainsi : " In modern Western scholarship [there is] a preference for an Enlightenment style traditional China, a China which Voltaire and Leibniz could feel at home, reassuringly secular and rational in outlook." [9] p. 100.

6. [22] p. 148.

7. "Ghosts Matter" [5].

8. Voir *RBS* 1997, n° 353.

9. [9] p. 98.

les de vie. Si la narration de ce type de texte part de l'expérience quotidienne pour aller doucement vers le registre du surnaturel, c'est, insiste-t-il, pour mieux accomplir ce but didactique, et non en raison d'une glissée progressive vers l'étrange, caractéristique de la littérature fantastique.

Glen DUDBRIDGE, qui étudie depuis bien des années les représentations religieuses chinoises à travers les récits en langue vulgaire [10], s'est récemment tourné quant à lui vers l'exploration d'anecdotes en langue classique de la dynastie des Tang, à travers ses analyses du recueil *Guangyi ji* 廣異記. Le choix de cette dynastie n'est pas sans incidence sur le débat entre les tenants et les opposants de la lecture "romanesque" des anecdotes classiques. La dynastie des Tang est en effet celle qui vit naître le *chuanqi* 傳奇 : récit apparenté à bien des égards au *zhiguai*, mais de longueur déjà assez conséquente, à la structure narrative complexe, et que beaucoup de spécialistes — même ceux qui se montrent réticents face aux interprétations littéraires des *zhiguai* des Six Dynasties — s'accordent à reconnaître comme déjà "romanesque". Dudbridge entend démontrer que leur raffinement littéraire n'empêche en rien de lire ces anecdotes Tang comme sources primaires d'informations sur la société. Un des buts qu'il s'est ainsi fixé est d'appréhender les diverses facettes de la religion de cette époque, et en particulier le point de vue des laïcs, "clients" du clergé, mais qui ne partagent pas forcément en entier sa théologie. Ainsi, sans remettre en cause les découvertes de Michel Strickmann — qui relut les textes médiévaux chinois sur la confection et la consécration des images bouddhiques à la lumière des pratiques de prêtres tantristes du Japon contemporain qu'il avait pu observer — Glen Dudbridge [21] remarque que les anecdotes recèlent des témoignages sur d'autres façons d'appréhender ces mêmes images divines : celles des laïcs qui les considéraient d'une manière "qui ne témoignait d'aucun contact avec l'univers du tantrisme, mais d'une théologie du culte sacrificiel, dans laquelle les offrandes faites d'un cœur dévot et sincère sont récompensées par la protection qu'accorde la divinité, tandis que le moindre manque de respect suscite en réponse la violence et la mort". Les textes et les rituels tantriques d'inspiration indienne, conclut-il, "existaient dans une société dotée d'un éventail plus large d'expérience et de valeurs" [11]. De la même manière, Robert CAMPANY, dans son article « The Real Presence » [6], cherchait à montrer, à travers la lecture des récits de miracles de Guanyin du IV^e^ au VI^e^ siècles, comment ce culte diffusé par le "*Sūtra* du Lotus" imprégnait et animait l'expérience religieuse des diverses couches de la société, dans les cercles bouddhistes *stricto sensu* et au-delà.

10. On se rappellera ses magistrales études sur le *Xiyou ji* 西遊記 et les vies chinoises de Guanyin, et, plus récemment, ses deux articles sur le *Xingshi yinyuan zhuan* 醒世姻緣傳.

11. [22].

Les anecdotes, reflets de la modernité religieuse

En descendant plus avant dans le temps, on ne peut que remarquer l'exploitation exemplaire sur le plan de l'histoire religieuse du monumental recueil d'anecdotes "Le Livre de Yi Jian" (*Yi Jianzhi* 夷堅志) de Hong Mai 洪邁 (1123-1202). Deux ouvrages d'importance [15, 25], parus à un peu plus de dix ans d'intervalle, ont en effet pour trait commun de fonder une large part de leurs conclusions sur le recueil de Hong [12]. Tous deux, suivant une méthode assez proche de celle de Dudbridge, ont essentiellement recherché dans les anecdotes du *Yi Jian zhi* des informations sur la religion des laïcs, ou tout au moins sur des secteurs du clergé peu ou pas intégré aux églises bouddhiques et taoïstes constituées. Le livre le plus ancien, *Changing Gods in Medieval China 1127-1276*, de Valerie HANSEN [25], explorait le rapport des dieux à leurs fidèles et à l'Empire dans un contexte de rapides mutations socio-économiques [13]. Edward L. DAVIS, quant à lui, s'essaye dans son tout récent *Society and the Supernatural in Song China* [15], à retracer l'essor de mouvements religieux pratiquant la thérapie magique via l'assistance de mediums-enfants — mouvements qui devaient toucher tant la société rurale que les élites urbaines, jusqu'à la famille impériale[14].

L'exploitation méthodique du *Yi Jian zhi* par les historiens des religions semble s'être faite sans que les historiens de la littérature ne viennent leur en disputer la propriété. Est-ce en raison de l'originalité du matériau, le recueil ne reprenant presque aucun texte antérieur à sa composition ? Ou parce que, formellement, ces récits appartiennent davantage aux "anecdotes au fil du pinceau" (*biji ti* 筆記體) par opposition aux "contes classiques complexes" (*chuanqi ti* 傳奇體) ? À cause de la précision des détails donnés au fil du texte sur les informateurs de Hong Mai, et même sur ses méthodes de collecte ? Pourtant ces traits caractérisent également pour partie la littérature des *zhiguai* antérieurs, et, dans sa préface, Hong Mai n'omet pas de se situer par rapport à ce type d'écrits. Il est vrai que c'est pour prendre ses distances : énumérant quelques classiques du genre, il les taxe d'irréels et de creux, ou trop mêlés de paraboles et d'allégorie, affirmant *a contrario* la réalité de ce qu'il rapporte. Mais, par une ultime pirouette, il invite ceux qui doutent de la véracité de ses dires "à aller interroger Maître Inexistant" (*wuyou xiansheng*

12. À ces deux ouvrages, il convient d'ajouter les articles déjà anciens de TCHANG Fou-jouei, et, tout récemment, celui d'Anne GERRITSEN, comparant les données religieuses issues du *Yi Jian zhi* avec les données de l'épigraphie d'un district bien précis sous la Chine des Song. (Voir aussi : Barend J. TER HAAR, « Newly Recovered Anecdotes From Hong Mai's (1123-1202) Yi Jian zhi ». *Journal of Sung-Yuan Studies* 23, 1993, p. 19-41 ; Jacques DARS & CHAN Hingho, *Comment lire un roman chinois : anthologie de préfaces et commentaires aux anciennes œuvres de fiction*. Arles : Picquier, 2001 ; cf. *RBS* 2001, n° 362).

13. Voir *RBS* **1990, n° 515.**

14. Voir ci-dessous, n° 277.

烏有先生) [15]. Dans d'autres points du texte, Hong va même jusqu'à affirmer la futilité de son entreprise [16].

Valerie Hansen acceptait cette reconnaissance ambiguë par Hong Mai de sa dette à une littérature non "sérieuse", admettant notamment le fait que son recueil renferme un certain nombre de contes folkloriques, repérables par leurs reprises de topos bien identifiés de cette dernière littérature [17]. Davis au contraire, avec un rigorisme proche de celui que Robert Campany applique au *zhiguai* ancien, rejette la validité de cette filiation, estimant que Hong Mai pousse à un tel point son souci du récit véridique que l'on change qualitativement d'espace littéraire, et défend avec vigueur — mais dans un raisonnement à mon sens quelque peu emberlificoté [18] — l'originalité radicale du recueil. Bref, le débat entre historiens de la littérature et historiens des religions trouve un écho jusque dans les arguments échangés par des spécialistes pourtant tous deux soucieux de traiter le *Yi Jian zhi* avant tout comme une source primaire d'histoire religieuse.

V. Hansen comme E. Davis s'accordaient à placer sous les Song un changement important dans les représentations du surnaturel : le début d'une certaine modernité religieuse qui devait perdurer dans les siècles à venir. Devrait-on dans ce cas lire les *zhiguai* composés sous les dynasties suivantes avec la même grille de lecture que celle appliquée au *Yi Jian zhi* ? Cela n'a guère été le cas jusqu'à présent, et les ouvrages consacrés aux lettrés Yuan, Ming et Qing s'étant essayés à la composition d'annales de l'étrange, n'accordent en général qu'assez peu de place à la question des croyances, considérant généralement les Pu Songling 蒲松齡 et autres Yuan Mei 袁枚 avant tout comme des imitateurs esthètes. Une exception vient cependant d'être offerte par le livre de Leo Tak-hung CHAN, *The Discourse on Foxes and Ghosts* [11]. À travers une lecture des "annales de l'étranges" écrites et publiées par Ji Yun 紀昀 (1724-1805), l'auteur peint un portrait subtil de l'attitude du grand lettré à l'égard du surnaturel : le compilateur du *Siku quanshu* 四庫全書 se démarque des incrédules de son époque qui refusent d'ajouter foi à l'existence des prodiges. Mais il cherche, avec un sérieux appliqué, faisant bon usage des méthodes du *kaozheng* 考證 dont il est un des tenants, à comprendre les prodiges comme faisant partie intégrante du monde sensible, et à tirer la leçon morale de ces écarts par rapport à l'ordre quotidien. Cette discussion minutieuse du sérieux des esprits selon Ji Yun est d'autant mieux venue que la proximité temporelle avec les "Lumières"

15. Voir la traduction de cette préface par Jacques DARS, in *Comment lire un roman chinois* p. 35.

16. Dans une note liminaire à un conte, Hong Mai évoque ainsi, pour justifier sa compilation, le fait que dans son vieil âge, "il n'a plus de goût pour les lectures sérieuses et n'aime plus que les contes étranges dont il était friand dans sa jeunesse" ([25] p. 19).

17. [25] p. 21.

18. [15] p. 17-18.

occidentales a probablement eu pour effet de laisser un peu dans l'ombre la part d'irrationnel des lettrés du siècle de Qianlong [19].

Grâce aux efforts de Dudbridge, Campany, Hansen, Davis, Chan et plusieurs autres [20], en ces premières années du XXI[e] siècle, l'usage des *zhiguai* des Six Dynasties et d'après comme source d'information sur la pensée religieuse de la Chine impériale est désormais une pratique éprouvée. Est-ce à dire que la lecture "romanesque" n'a plus droit de cité ? Peu d'auteurs occidentaux se risquent aujourd'hui à jeter sur les récits antérieurs aux Song un regard "Lu Xunnien"...

Une exception à cette règle est l'ouvrage de Deborah Lynn PORTER, *From Deluge to Discourse* [44] qui, paru la même année que les *Strange Writings* de Campany, ne pourrait guère adopter un point de vue plus éloigné : bien qu'elle ait soin de préciser qu'il ne faille pas comprendre le terme "fiction" dans son sens conventionnel, elle ne décide pas moins de l'appliquer [21] à l'un des plus anciens textes inclus par Lu Xun dans le champ de son analyse, le *Mu tianzi zhuan* 穆天子傳. Elle pose dès les premières pages un objectif ambitieux : construire une théorie esthétique qui permette d'appréhender les différences génériques entre historiographie et fiction à l'intérieur de la littérature narrative chinoise [22]. Cherchant la force motrice de ce qu'elle appelle "la genèse de la fiction chinoise", elle se livre à une analyse essentiellement psychanalytique des mythes du déluge présents dans le *Mu tianzi zhuan*, recherchant "la source traumatique de la production romanesque" ayant présidé à la composition du récit de la quête du roi Mu. Inscrivant ce raisonnement dans la continuité, le dernier chapitre du livre étend l'analyse à d'autres moments de l'histoire du *xiaoshuo* : les graves crises d'identité qu'aurait connues le monde chinois à la fin des Royaumes Combattants, sous les Six Dynasties, puis à la fin des Ming expliqueraient ainsi respectivement l'apparition de textes comme le *Mu tianzi zhuan*, les *zhiguai* médiévaux et le roman long en langue vulgaire.

Si les analyses précisément ancrées dans un moment historique donné d'un Robert Campany et l'ambitieuse psychanalyse diachronique de l'imaginaire chinois à laquelle se livre une Deborah Porter témoignent de démarches fort différentes, elles ont toutefois un point commun : l'esprit de sérieux. Aucune

19. Une autre exception étant la passionnante étude de Philip KUHN, *Soulstealers : The Chinese Sorcery Scare of 1768*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1990 (*RBS* 1991, n° 473).

20. Voir notamment plusieurs des contributions aux *Cahiers d'Extrême-Asie* 10, 1998 (Franciscus VERELLEN, LIN Fu-shih, Marianne BUJARD) ou le livre récemment consacré au *zhiguai* par Rémi MATHIEU, voir *RBS* 2000, n° 362.

21. Les arguments de Porter pour justifier l'emploi du terme de "fiction" touchent parfois à mon sens à la logique circulaire : "I choose to use the term rather than discard it, for the sake of continuity with previous study of the same literary phenomenon". On voit qu'est évacuée d'emblée l'idée, sans plus argumenter, qu'il pourrait ne pas s'agir du "même phénomène littéraire".

22. [44] p. XI.

de ces lectures récentes des récits surnaturels anciens ne laisse en effet la moindre place à la possibilité d'un caractère ludique ou distrayant des "annales de l'étrange". La compétence de Robert Campany en matière de *zhiguai* et la qualité de ses analyses forcent le respect, mais on pourrait sur ce point lui reprocher un certain extrémisme : il a fait récemment, dans des comptes rendus d'ouvrages, la chasse à l'interprétation "littéraire" avec tant de constance qu'il semble vouloir y mettre un terme définitif [23]. Si l'on ne peut que tomber d'accord avec lui en disant que les "annales de l'étrange" ne sont ni des romans au sens occidental, ni même des *xiaoshuo* au sens que prendra ce terme dans les derniers siècles de l'ère impériale, faut-il pour autant exclure radicalement ces récits du champ de l'analyse littéraire ? Bien des travaux, notamment ceux des savants chinois, ont pu faire, sans anachronisme, une large place à la lecture religieuse de ces récits sans adopter une attitude aussi radicale : que l'on songe par exemple au recueil consacré en 1986 par LI Feng-mao au *xiaoshuo* "de la voie des immortels" (*xiandao* 仙道) des Six Dynasties aux Tang [34]. Les thèses de Li, qui replaçaient soigneusement plusieurs types de ces récits anciens dans le contexte de l'évolution du taoïsme médiéval, sont-elles affaiblies parce qu'elles ne récusent pas leur dimension littéraire ?

Ce serait adopter là une vision par trop réductrice du rapport entre le sérieux et le sacré, ainsi que l'a suggéré POO Mu-chou dans deux articles publiés récemment dans *Asia Major* [45, 46]. Dans cette analyse en deux volets des histoires de fantômes médiévales, cet auteur revenait sur la question des possibles motivations (expression d'idéaux religieux, satire, distraction) des compilateurs d'anthologies de *zhiguai*, dénonçant toute interprétation trop unidimensionnelle. Comparant les *zhiguai* médiévaux avec le théâtre rituel, il note que le temps sacré est aussi bien souvent temps de fête, et que l'effet cathartique exercé par une pièce ou un récit peut trouver sa place dans un contexte aussi bien rituel que profane ; rien n'indique qu'il n'a pu en être ainsi sous les Six Dynasties. La position de Poo est en quelque sorte intermédiaire, cherchant à exposer comment ces textes ont pu être à la fois œuvres de sérieux annalistes du surnaturel et littérature de distraction.

MYTHES ET HAGIOGRAPHIES VERNACULAIRES MING

Plus d'un millénaire après la vogue des "annales de l'étrange", les récits mettant en scène les êtres surnaturels allaient revenir en nombre sur le devant de la scène littéraire avec la mode, aux XVI[e] et XVII[e] siècles, du roman en langue vulgaire (*tongsu xiaoshuo* 通俗小說). Bien rares sont en effet les œuvres de ce genre nouveau où n'apparaissent pas des personnages tels que divinités, démons ou prêtres thaumaturges. Bien plus, au moins deux groupes de récits leur sont presque exclusivement consacrés : le premier est formé par de célèbres romans longs du XVI[e] siècle, articulés autour du thème de la quête ou de

23. Voir par exemple son compte-rendu [7] de la traduction du *Soushen ji* de Gan Bao par Kenneth DEWOSKIN et J.I. CRUMP Junior [16].

la guerre fantastiques : la "Pérégrination vers l'Ouest", l'"Investiture des dieux" (*Fengshen yanyi* 封神演義), ou la "Pacification des démons par les trois Sui" (*San Sui pingyao zhuan* 三遂平妖傳) [24], avec leurs suites et imitations. Le second, moins connu, est constitué de récits hagiographiques de dimensions moyennes [25]. Ces derniers furent pour la plupart imprimés en Chine du Sud entre la seconde moitié du XVI[e] siècle et les premières décennies du XVII[e] siècle. On peut les classer en trois ensembles : ceux qui mettent en scène patriarches et saints moines du bouddhisme Chan [26] ; ceux qui retracent la destinée d'immortels figurant en bonne place dans les cultes des principaux ordres taoïstes du temps [27] ; ceux enfin qui, dépassant les panthéons particuliers de chacun des "trois enseignements", retracent la carrière humaine et divine de certaines des figures les plus honorées par la religion de l'époque [28].

---

24. Bien qu'attribué sans preuve au quasi-mythique Luo Guanzhong (fin Yuan-début Ming), la version ancienne du *Pingyao zhuan* est par son style très proche des autres œuvres du XVI[e] siècle.

25. Ils occupent en général de 50 à 80 pages d'une édition moderne in 8°.

26. Dès 1569, paraissait à Hangzhou une version romancée de l'existence du populaire bonze excentrique Ji-le-fou, mort dans cette ville au début du XIII[e] siècle. Dans ce récit, les "Propos du maître Chan Ji-le-fou, reclus au Lac de Qiantang" (*Qiantang huyin jidian chanshi yulu* 錢塘湖陰濟顛禪師語錄), le pittoresque moine ivrogne était peint sous les traits d'un saint arhat venu dispenser au monde miracles comme pitreries. D'autres personnages de la légende du bouddhisme devaient faire l'objet d'hagiographies romancées : Bodhidharma (*Damo chushen chuandeng zhuan* 達摩出身傳燈傳, publié à l'ère Wanli, 1573-1619), les patriarches du Chan et les grands moines de cet ordre (*Ershisi zun dedao luohan zhuan* 二十四尊得道羅漢傳, publié en Wanli 32, 1604).

27. Deng Zhimo publia ainsi au début des années 1600 trois petits romans hagiographiques consacrés à certains des immortels les plus révérés par divers courants du taoïsme de son époque : *Jindai Xu Jingyang dedao qinjiao tieshu ji* 晉代許旌陽得道擒蛟鐵樹記, *Wudai Sa zhenren dedao zhouzao ji* 五代薩真人得道咒棗記 publiés tous deux en 1603, ainsi que *Tangdai Lü chunyang dedao feijian ji* 唐代呂純陽得道飛劍記 publié à une date inconnue. Un roman un peu ultérieur rassemble des récits sur chacun des "huit immortels" (*Baxian chuchu dongyou ji* 八仙出處東遊記 de Wu Yuantai). Un roman plus tardif réconciliera confucéens orthodoxes et adeptes de l'immortalité en prêtant au grand Han Yu 韓愈 un immortel neveu qui n'aura de cesse d'amener son oncle à l'éveil taoïste : *Han xiangzi shier du Han Changli quanzhuan* 韓湘子十二度韓昌黎全傳 de Yang Erseng, Tianqi 3 (1623).

28. Dont le très important bodhisattva Guanyin (dans *Nanhai Guanshiyin pusa chushen xiuxing zhuan* 南海觀世音菩薩出身修性傳, publié à l'ère Wanli, 1573-1619. Le chasseur de démon Zhong Kui (*Zhong Kui zhan yao zhuan* 鍾馗斬妖傳, ère Wanli) ; l'empereur du nord Zhenwu (*Beiyou ji xuandi chushen zhuan* 北遊記玄帝出身傳, 1602), la figure divinisée sous le nom "d'Empereur Guan" de Guan Yu, le général des Trois Royaumes (*Guandi lidai xiansheng zhi zhuan* 關帝歷代顯聖志傳), la déesse protectrice des marins Mazu (*Tianfei jishi chushen zhuan* 天妃濟世出身傳, édition Wanli), le Roi céleste Huaguang, avatar des malicieux démons Wutong (*Huaguang tianwang nanyou zhi zhuan* 華光天王南遊志傳, édition de 1571), ou encore la protectrice des femmes enceintes de la Chine du Sud-Est, Chen Jinggu (*Haiyou ji* 海遊記, fin des Ming).

Ces récits comportent naturellement une dimension religieuse bien marquée. Mais ils se distinguent également des écrits canoniques en langue classique des "trois enseignements" (qui existaient par ailleurs sur les mêmes personnages) par l'adoption du format bibliographique et du langage du *tongsu xiaoshuo*, et, dans certains cas, par leur plus grande liberté de ton à l'égard de leur héros, parfois traité comme une sorte de divin picaro.

À l'instar de bien des œuvres narratives difficilement classables, le mérite de les avoir repérés et décrits revient aux auteurs des premières histoires du roman chinois, dont Lu Xun, qui avait inventé pour eux la catégorie du "roman de dieux et de démons" (*shenmo xiaoshuo* 神魔小說) [29]. Comme les "annales de l'étrange", ces textes se sont toutefois récemment vu dénier la qualité de "roman" lorsqu'ils furent redécouverts par des chercheurs en sciences sociales.

Dans son livre cité plus haut sur la religion Song, Edward L. Davis s'émerveillait de la richesse d'informations contenues dans les anecdotes du *Yijian zhi*, notant que "la lecture serrée et l'usage créatif des anecdotes littéraires qui composent le *Yijian zhi* de Hong Mai pouvaient nous amener aussi près qu'il est possible, en se fondant sur un texte de la Chine pré-moderne, d'un travail de terrain historique" ; cette démarche compensait ainsi, selon ses termes, l'impossibilité de "battre la campagne à la recherche de manuscrits ou de représentation de rituels" dans un lointain passé [30]. Or, dans les années 1970-1980, les anthropologues qui défrichaient le terrain religieux taïwanais, à cette époque encore seul accessible [31], ne manquèrent pas de remarquer la présence de ces récits en langue vulgaire mettant en scène des divinités, conservés dans les temples où les demeures de divers spécialistes religieux. Ces récits étant présentés par les fidèles comme la biographie authentique des divinités, la réaction, presque unanime, des anthropologues qui les découvraient dans ce contexte fut de chasser la littérature de ces écrits ambigus. Brigitte BERTHIER, ouvrant son étude du culte de Chen Jinggu 陳靖姑 par une analyse du *xiaoshuo* consacré à la déesse, La pacification des démons par [la dame] du bord de l'eau, *Linshui pingyao zhuan* 臨水平妖傳 [2], notait ainsi que le livre n'était pas à ses yeux un roman, du moins au sens où l'on entend par là une œuvre composée par "un auteur animé de préoccupations esthétiques, cherchant à divertir ou à édifier un public, et qui aurait

29. Lu Xun en 1930, dans son *Zhongguo xiaoshuo shilüe*, mais aussi Tan Zhengbi 譚正璧 en 1935, dans son *Zhongguo xiaoshuo fada shi*. Lu Xun avait choisi cette appellation car, à ses yeux, le ressort commun des intrigues de ces récits était l'affrontement entre les divinités orthodoxes (*shen*) et les démons (*mo*). Ces dernières années, des chercheurs comme Lin Chen (voir ci-dessous) ont préféré minimiser la thématique de l'affrontement dans le roman à thème surnaturel, préférant parler de romans "de dieux et de prodiges", *shenguai xiaoshuo* 神怪小說.

30. [15] p. 17.

31. Les recherches de terrain en Chine continentale devaient redevenir possible, non sans problèmes parfois, à partir du milieu des années quatre-vingts.

brodé librement à partir d'un univers légendaire" [32]. Gary SEAMAN, étudiant "La pérégrination vers le Nord", *Beiyou ji* 北遊記 [49], qui met en scène le dieu Zhenwu 真武 arrivait, en termes assez similaires, à la conclusion "que le livre était bien plus qu'un simple roman (*novel*), au sens d'une composition écrite purement dans un but de proposer une distraction" [33]. Steven SANGREN, plus récemment [47], s'intéressant à la légende de Nezha 哪吒 dans "L'investiture des dieux", *Fengshen yanyi* 封神演義, disait quant à lui préférer parler de ce dernier livre comme d'une "épopée populaire (*popular epic*) de la dynastie Ming ayant eu un impact très significatif sur la religion populaire", notant au passage qu'il trouvait l'appellation d'épopée plus pertinente que celle, plus couramment employée, de roman (*novel*). Gary Seaman — se distinguant en cela de Berthier et Sangren — s'aventurait même à supposer que le *Beiyou ji* ait pu être directement le produit d'une révélation du dieu lui-même, effectuée via le pinceau spirite.

Il ne s'agit nullement ici de remettre en cause les analyses, souvent pionnières, de ces ethnologues, s'inspirant des théories anthropologiques du mythe, avec parfois le concours de la psychanalyse. S'interrogeant avant tout sur des textes qui connaissent un usage rituel ou symbolique contemporain, ces auteurs, comme Berthier ou Sangren, ne s'intéressaient pas de prime abord aux circonstances historiques de leur apparition, rappelant d'ailleurs parfois que ce n'était pas leur propos. Ainsi Sangren, au moment de commencer sa lecture du *Fengshen yanyi*, déclarait ainsi être conscient de s'attaquer à des matériaux — mythes et légendes — dont l'étude requiert d'ordinaire des degrés d'expertise philologique et de formation sinologique qu'il ne prétendait pas posséder [34]. S'intéressant à l'histoire de Nezha dans le *Fengshen yanyi* comme un modèle mythique de "production sociale de la personne" dans la société chinoise, il avait soin de préciser qu'il n'entendait nullement écarter les autres interprétations de ce récit bien connu.

Le cas du *Fengshen yanyi*, cependant, est particulier : il s'agit d'un livre célèbre dont l'étude historique et philologique a déjà été en grande partie accomplie par ailleurs. Lorsqu'on a affaire à un texte moins connu, l'étude anthropologique peut avoir précédé toute autre mise en perspective. Le livre de Brigitte Berthier sur la "Dame du bord de l'eau" [2] n'était ainsi pas seulement une lecture anthropologique pionnière du récit du *Linshui pingyao zhuan*, mais bel et bien une des toutes premières études à s'y intéresser tout court : le livre, il importe de le signaler, avait jusqu'alors échappé au regard des historiens de la littérature [35].

---

32. [2] p. 20.

33. [50] p. 4

34. [48] p. 2.

35. Aucune mention n'en est ainsi faite dans les ouvrages spécialisés récents, comme la bibliographie de OTSUKA Hidetaka (1987), le dictionnaire encyclopédique dirigé par LIU Shide (*Zhongguo gudai xiaoshuo baike quanshu* 中國古代小說百科全書) ou la bibliographie analytique *Zhongguo tongsu xiaoshuo zongmu tiyao* 中國通俗小說總目提要.

Cet oubli a été partiellement réparé depuis, puisque l'historien du *xiaoshuo* OUYANG Jian 歐陽健 a consacré un espace relativement important (une dizaine de pages) de son « Histoire générale du roman de dieux et de démons » [43] [36] au récit de la pacification des démons par Chen Jinggu. La comparaison des deux études est très intéressante en ce qu'elle montre la complémentarité des lectures anthropologiques et littéraires d'un tel texte : Brigitte Berthier décryptait à merveille les divers composants de la légende de Chen Jinggu en rapport aux éléments de son culte, notamment ceux liés à son rôle de déesse protectrice des grossesses et de la maternité ; mais elle refusait la comparaison avec les œuvres romanesques, considérait comme spécifique du *Linshui pingyao zhuan* des traits qui sont au contraire caractéristiques de beaucoup de *tongsu xiaoshuo* anciens [37], et ne repérait pas certains emprunts à la littérature romanesque [38]. Ouyang Jian commençait en revanche son analyse — bien dans le style des histoires littéraires — en cherchant à démêler le rapport entretenu par le récit du *Linshui pingyao zhuan* avec plusieurs autres livres Qing, notamment le *Mindu bieji* 閩都別記, un roman historique sur le Fujian vraisemblablement composé à la fin de l'ère Qianlong (1736-1796) ou au début de l'ère Jiaqing (1796-1821) des Qing — un texte qui contient en partie son argument, et dont Ouyang Jian estime qu'il a partiellement servi de source au *xiaoshuo* sur Chen Jingu. Résumant ensuite le *Linshui pingyao zhuan* tout en le commentant sur le seul plan esthétique, il manquait en revanche presque totalement la dimension religieuse du récit, ne voyant en Chen Jinggu qu'un "héros de sexe féminin" (*nüxing de yingxiong* 女性的英雄), dont l'histoire traduirait "de façon oblique la préoccupation des gens d'autrefois pour la protection de la mère et de l'enfant en bas âge" [39].

Berthier comme Chen prenaient tous deux pour sujet de leur étude un livre relativement tardif, n'ayant pu être composé avant les dernières années du XVIII[e] siècle. Or, une découverte récente montre à la fois que les *xiaoshuo* sur Chen Jinggu — plus anciens que l'on n'aurait pu le croire — sont bel et bien apparus dès la vague de composition d'hagiographies vernaculaires à la fin des Ming, tout en confirmant l'usage directement rituel qui peut être fait de ce type de littérature. Dans une longue introduction à son édition de l'"Histoire de la pérégrination marine, où l'on défait le serpent et fait montre de sa magie, nouvellement gravée et illustrée", *Xinke quanxiang xianfa jiangshe haiyouji zhuan* 新刻全像顯法降蛇海遊記傳 (ci-après *Haiyouji* 海遊記), YE Mingsheng 葉明生 relate ainsi [60] les circonstances de la découverte de ce texte, au terme d'un véritable jeu de piste [40]. Ye avait identifié

36. P. 605-615.

37. Ainsi [2] p. 21 : caractères décousu des épisodes ; forte présence des jeux de mots.

38. Par exemple au chapitre 12, le serpent blanc essaye d'employer contre Chen Jinggu le stratagème qui sert à Daji à tuer Bi Gan dans le *Fengshen yanyi*, [2] p. 62.

39. [43] p. 615.

40. Introduction de 51 pages de YE Mingsheng à sa publication du *Haiyou ji*.

depuis longtemps une version de la légende de Chen Jinggu circulant au nord et au sud-ouest du Fujian, qui différait sensiblement de celle en faveur au centre, au sud-est de la province et à Taiwan, et dont *Linshui pingyao zhuan* représente une cristallisation [41]. La version septentrionale de la légende de Chen Jinggu était notamment connue par diverses ballades ou pièces pour marionnettes ou acteurs, souvent représentées dans un contexte rituel. C'est en enquêtant sur une pièce exorciste du Hunan que Ye Mingsheng put s'y faire remettre une xylographie de 1753, elle-même reproduisant une impression ancienne d'une maison d'édition active à la fin des Ming, le Zhongzheng tang 忠正堂 de Jianyang. Le *Haiyou ji* étant semblable par son format et son style à l'hagiographie de Mazu, publiée à l'ère Wanli des Ming par le même éditeur, il y a tout lieu de penser que la première édition de cette version de la légende de Chen Jinggu fut gravée par les mêmes mains, et vers la même époque.

Tout en narrant les principaux événements de la légende de Chen Jinggu, le *Haiyou ji* se livre à une véritable défense et illustration du culte, né dans le Fujian septentrional, du Lüshan jiao 閭山教 [42], dont il reproduit fidèlement les rites comme le panthéon. Pour Ye, la religion décrite par le *Haiyou ji* — le texte va jusqu'à parler des " quatre enseignements " (*sijiao* 四教), ajoutant le Wujiao 巫教, la religion médiumnique ou chamane, aux trois religions constituées — est une fusion des cultes médiumniques locaux et d'éléments tantriques (appelés par le récit "enseignement du yoga", *yujia jiao* 瑜伽教). Le Lüshan jiao est présenté comme la forme la plus achevée, aux pouvoirs exorcistes les plus efficaces, de ce Wujiao [43]. En revanche, si les systèmes religieux dominant au plan national (taoïsme Quanzhen, bouddhisme Chan) ne sont pas mentionnés dans le récit, les divinités bouddhistes majeures (et notamment Guanyin) encadrent les héros, les créent et limitent ensuite leur action.

S'il analyse en détail les implications religieuses du *Haiyou ji*, Ye Mingsheng, notons-le, ne cherche pas à réfuter pour autant son appartenance au genre du *xiaoshuo*, proposant plutôt de parler à son sujet de "roman chamanique", *wudao xiaoshuo* 巫道小說.

Profit, piété et distraction

Les conclusions que l'on peut tirer de cette découverte et de ses circonstances sont multiples : d'une part, elle ne fait que renforcer la connexion maintes fois remarquée entre hagiographies vernaculaires et usages rituels contemporains : le *Haiyou ji* n'a-t-il pas été redécouvert chez des comédiens du théâtre exorciste qui l'employaient pour leurs représentations ? Une version manuscrite fut, au cours de la même enquête, repérée dans la demeure

41. [61] p. 18.

42. Edward L. DAVIS, dont nous avons évoqué le livre ci-dessus [15], discute justement de la naissance du Lüshan jiao sous les Song, notamment p. 150-151.

43. Le Yujia jiao et le Maoshan jiao 茅山教 en étant décrits comme des branches mineures.

d'un vieux prêtre taoïste [44]. Faut-il pourtant, à l'instar des anthropologues que nous avons évoqués, soustraire en raison même de cet usage rituel présent les hagiographies vernaculaires à la sphère trop profane du *xiaoshuo* ? L'emploi présent de ces écrits est-il d'ailleurs l'exact reflet de leur usage initial ? Car la seconde observation qui s'impose est que la grande majorité de ces textes est issue, non seulement de la même période, mais aussi de la même région : le nord Fujian des ères Jiajing et Wanli des Ming. Pour être encore plus précis, ils nous sont presque tous parvenus via des éditions confectionnées dans les ateliers des célèbres libraires-éditeurs de Jianyang 建陽, qui jouèrent un rôle majeur dans la création et la diffusion du roman en langue vulgaire.

Or, cette implication des entreprenants imprimeurs du Minbei 閩北 n'est pas sans contredire la thèse — c'était notamment celle de Seaman [45] — qui consiste à voir dans les hagiographies vernaculaires des œuvres pies dont le mode de diffusion "normal" aurait été la distribution gratuite en vue d'acquérir des mérites karmiques (*gongde* 功德) : les libraires de Jianyang sont passés à la postérité pour leur politique commerciale agressive et leur image n'est guère celle de philanthropes ou de zélotes désintéressés [46].

Comment comprendre alors le fait qu'ils aient ainsi patronné sur une si grande échelle ces hagiographies vernaculaires ? Pour trouver des éléments d'explication globale du phénomène il faut se tourner vers des histoires générales du roman Ming. Deux des meilleures histoires de la création romanesque à cette époque récemment parues, le volumineux *Mingdai xiaoshuo shi* 明代小說史 de CHEN Dakang 陳大康 [13] ou le plus succinct *Mingdai xiaoshuo de yishu liubian* 明代小說的藝術流變 de SUN Yizhen 孫一珍 [55] reviennent assez en détail sur la question du "roman de dieux et de démons". Tous deux s'interrogent sur les raisons de son succès, qu'ils expliquent en partie par des facteurs sociaux et religieux, mais aussi économiques. Sun Yizhen date ainsi la vogue de 1586 : la fin du règne du tout puissant ministre Zhang Juzheng 張居正 aurait ouvert une période de laxisme et d'anarchie, qui aurait laissé le champ libre à l'expression de rêveries fantasques rendues d'autant plus nécessaires que la corruption croissante de l'État et la montée des luttes de factions auraient conduit les lecteurs à rechercher les consolations de la religion par la lecture de récits mytholo-

44. De même, un article récent a démontré que des ballades mythologiques du Hubei contemporain, aux fortes implications religieuses, suivent directement le récit de courts romans mythologiques sur la haute Antiquité également publiés à l'ère Wanli des Ming, tels que *Pangu zhi Tangyu zhuan* 盤古至唐虞傳 et *Kaipi yanyi* 開闢演義. Voir Liu Shouhua, 2002 [41].

45. "The original intent in publishing (and, I believe, in writing) books like *Pei-yu chi* was not primarily to entertain or to make money but rather to make merit with the gods for one's own safety and well-being" ([50] p. 21-22).

46. Le titre – éloquent – de la thèse que Lucille CHIA leur a consacrée [14], et qui est sous presse au moment de conclure cet article, était *Printing for Profit*.

giques. Si cette explication de type "opium du peuple" n'est guère satisfaisante, l'explication avancée par Chen Dakang est plus troublante : s'appuyant sur une chronologie serrée, il démontre que l'apparition des romans de dieux et de démons a suivi directement un succès de librairie, celui de la "Pérégrination vers l'Ouest" (1592), exactement comme, quelques décennies plus tôt, le triomphe du "Roman des Trois Royaumes" avait poussé les libraires-éditeurs de Jianyang et leurs concurrents à faire confectionner en hâte des romans historiques calqués sur le chef-d'œuvre attribué à Luo Guanzhong 羅貫中. Les ouvrages de Chen Dakang — que l'on pourrait définir comme témoignant d'une analyse néo-marxiste de qualité — ont, en démontrant comment le volontarisme commercial avait influé sur le contenu des romans en langue vulgaire, conduit d'autres spécialistes du roman à rejeter, sans doute un peu vite, la dimension religieuse de la composition des hagiographies vernaculaires. Citant Chen, Robert HEGEL écrivait ainsi dans son *Reading Illustrated Fiction* [27] "que tous ces romans semblaient avoir été écrits par des lettrés employés par des maisons d'éditions, suggérant que le profit plus que la piété a été le motif de leur production" [47].

De tels jugements simplifient peut-être à l'excès : ayant constaté le péché de simonie, ne risque-t-on pas de confisquer un peu trop promptement leur âme à ces marchands du temple et à leurs suppôts ? Il convient sans doute de nuancer cette image quelque peu caricaturale. Chen Dakang lui-même, après avoir exposé sa thèse, remarque qu'un temple de Huaguang, auquel Yu Xiangdou 余象斗, un des plus célèbres libraire-éditeurs de Jianyang, a consacré une des hagiographies vernaculaires, se trouve à proximité immédiate de l'emplacement du temple ancestral du clan Yu, vestige d'une possible connexion toute personnelle entre le dieu et son "biographe"...

Une histoire des hagiographies vernaculaires Ming qui rendrait globalement compte de ce phénomène dans toutes ses implications religieuses, littéraires, économiques et sociales, reste sans doute à écrire, et ne devra l'être que lorsque des études de cas beaucoup plus fouillées auront été réalisées. Il en existe fort heureusement déjà deux, assez exemplaires à cet égard. Elles ont pour point commun de soumettre les hagiographies vernaculaires de Jianyang à une analyse d'ordre essentiellement religieux, mais sans chercher à évacuer ou minimiser — comme les anthropologues — l'appartenance de ces textes au courant du roman en langue vulgaire, ni se hâter — comme les spécialistes du roman — de les désacraliser du simple fait de leur participation à une entreprise commerciale.

Deng Zhimo et Yu Xiangdou

L'étude d'Ursula-Angelika CEDZICH, parue en 1995 [10], se concentrait sur le "Voyage vers le Sud" (*Nanyou ji* 南遊記), récit consacré au Roi céleste Huaguang 華光, publié et signé par Yu Xiangdou. Au long d'une recherche quasi archéologique à travers les diverses couches légendaires identifiables

47. HEGEL [27] p. 36, citant CHEN Dakang [12], p. 85-90.

dans le "Voyage vers le Sud", Cedzich montrait comment le livre — publié par le propriétaire du Shuangfengtang et du Santaiguan de Jianyang à la fin du XVI[e] et au début du XVII[e] siècle — effectuait une sorte de synthèse de la légende de plusieurs divinités : Huaguang lui-même, mais aussi l'exorciste Maréchal Ma 馬元帥, et, au delà, les ennemis démoniaques de ce dernier, le quintette de malicieuses et inquiétantes divinités appelées Wutong 五通.

Le livre de Li Fengmao sur « Xu Xun et Sa Shoujian » (*Xu Xun yu Sa Shoujian* 許遜與薩守堅 [35], 1997) prenait quant à lui pour point de départ les *xiaoshuo* hagiographiques consacrés à deux importantes figures du taoïsme, Xu Xun et Sa Shoujian ; ils étaient l'œuvre de Deng Zhimo 鄧志謨, un lettré originaire du Jiangxi dont on sait qu'il fut, de longues années durant, une sorte d'auteur-résident au service d'importants libraires-éditeurs de Jianyang. Les deux premières parties de l'ouvrage de Li constituent de petites monographies sur chacun des immortels et son culte : Li y reconstituait en effet minutieusement les données rituelles et hagiographiques connues avant de préciser l'usage qu'en fit Deng Zhimo en composant ses romans.

Mais ni Cedzich ni Li ne faisaient pour autant des récits vernaculaires un simple point de départ ; ils s'attachaient au contraire à cerner ce qu'impliquait, pour un auteur, le fait de choisir le format du roman en langue vulgaire. La dernière partie de l'ouvrage de Li Fengmao est ainsi consacrée à préciser la formule narrative caractérisant les hagiographies vernaculaires de Deng Zhimo ; Li tente d'y redéfinir le roman religieux chinois, trois quarts de siècle après les chapitres consacrés par Lu Xun au "roman de dieux et de démons". Pour Li, les auteurs de *xiaoshuo* tels que Deng, ont fusionné la thématique taoïste de l'immortel banni sur terre (*zheshi* 謫世, afin d'y racheter une faute commise dans les sphères supérieures), avec la structure biographique (*zhuan* 傳) [48] adoptée par le roman en langue vulgaire de l'époque. Le récit suit donc le déroulement de l'incarnation humaine (*chushen* 出身) du héros, au cours de laquelle celui-ci doit mener à bien un perfectionnement de soi (*xiuxing* 修性) qui lui permettra de retrouver son identité d'immortel. Il y parviendra en triomphant d'épreuves et en pratiquant des exorcismes, ce qui lui permet de racheter sa faute personnelle tout en remédiant partiellement au désordre du monde.

Pour Li, des auteurs comme Deng Zhimo ont effectué une œuvre de synthèse, compilant expériences personnelles (ainsi leur connaissance des rites du taoïsme en Chine du Sud à l'époque), sources canoniques (hagiographies taoïstes), orales (légendes populaires) et vernaculaires (théâtre et roman) [49]. Qu'ils aient été patrons de maisons d'édition ou lettrés employés par ces dernières, ils occupaient au sein de la société chinoise une sorte de position

48. Pour une analyse assez semblable des conséquences formelles de l'adoption du thème du "bannissement sur terre", voir SUN Xun [53].

49. On pourra lire une autre analyse des romans taoïstes dans la thèse de GOU Bo [24], qui s'attache essentiellement à comparer les romans hagiographiques taoïstes (pris au sens large) avec les sources canoniques.

médiane entre couches populaires et élite, ce qui les mettait dans une situation privilégiée pour remplir un tel rôle de compilation et standardisation.

Au terme de son étude de la mythologie de Huaguang et des Wutong via la lecture du "Voyage vers le Sud", Cedzich se déclarait également frappée par le caractère synthétique de l'ouvrage. Elle notait la présence, plus ou moins discrète dans le roman, de tous les éléments antérieurs du culte de la divinité. Pourtant, remarquait-elle, les aspects les plus choquants au regard de la morale commune, notamment les rituels démoniaques du culte des Wutong, sont "expliqués de façon inoffensive ou humoristique" [50] ; il en résulte une version "expurgée, homogène et respectable" d'un culte ancré dans la religion populaire de son temps. Le roman publié par Yu Xiangdou représenterait donc un effort pour adapter au canon de la morale commune un culte aux dimensions très diverses, de la magie noire aux rites approuvés par l'État. À l'instar de Li Fengmao, Ursula-Angelika Cedzich identifiait le groupe constitué par les patrons de maisons d'édition, leurs auteurs stipendiés, et leurs lecteurs comme un groupe intermédiaire (*middling group*), adhérant aux valeurs de la morale officielle tout en étant ouverts à la culture populaire.

Ainsi, ces études d'Ursula-Angelika Cedzich, Li Fengmao ou Ye Mingsheng, ont grandement contribué à préciser le contenu du corpus des "hagiographies de Jianyang" et apporté d'intéressants éléments d'interprétation. Les pistes de recherche future qu'elles ont ouvertes sont au moins aussi nombreuses. Il serait par exemple passionnant de comparer plus systématiquement le rapport entre cultes locaux et cultes nationaux dans l'ensemble de ce corpus, où apparaissent côte à côte divinités locales et dieux d'importance pan-chinoise, les premiers souvent subordonnés aux seconds. Dans quelle mesure les éditeurs de Jianyang ont-ils voulu profiter de leur position stratégique pour colporter la religion de leur province à travers la Chine entière, au prix d'une adaptation aux valeurs éthiques communes ? L'usage du mot "pérégrination" (*youji* 遊記) dans bien des titres ne traduit-il qu'une visée commerciale (tabler sur le succès de la "Pérégrination vers l'Ouest") ou, comme le suggérait Seaman (en se fondant, il est vrai, sur les données du XX[e] siècle), est-il en lui-même revêtu d'implications religieuses [51] ? Ne pourrait-on, *via* l'étude de leurs écrits et biographies, préciser encore l'attitude religieuse et morale des éditeurs et romanciers [52], pour sortir des trop carica-

50. [10], p. 208.

51. Voir [49] p. 16-17. On ne peut que regretter que la thèse consacrée au corpus des "quatre voyages" (*Siyouji* 四遊記, nom d'une compilation tardive des romans sur Huaguang, Zhenwu, les Huit immortels et d'une version abrégée de la "Pérégrination vers l'Ouest") par Nadine PERRONT à l'Inalco (Paris) n'ait pas donné lieu à d'autres publications que celle de sa traduction du *Dongyou ji* sous le titre *La pérégrination vers l'Est*. Paris : Gallimard, 1993.

52. La vie et l'œuvre d'un Deng Zhimo, par exemple, ont fait l'objet d'un nombre non négligeable d'études : voir ONO Shiei 1988 [42], WU Shengxi 1992 [58] et 1993 [59], SUN Yizhen 1993 [54], JIN Wenjing 2002 [32].

turales dichotomies : marchands du temple *versus* propagandistes dévots, ou auteurs confucéens pleins d'ironie contre naïfs conteurs populaires [53] ? Nous avons d'autant plus de chances de pouvoir répondre à ces questions, comme à bien d'autres, que l'époque où ces textes furent composés et diffusés est relativement proche de nous : les XVI^e^ et XVII^e^ siècles ont laissé de très nombreux documents, et beaucoup de ceux qui pourraient concerner le contexte de la création des hagiographies vernaculaires Ming restent à exploiter, ou peut-être même, comme le montre le cas du *Haiyouji*, à découvrir.

NOUVEAUX ESSAIS DE SYNTHÈSE

Le léger vertige ressenti — lorsqu'on se penche un peu plus avant sur des moments aussi précis de l'histoire religieuse et intellectuelle chinoises que l'ère du *zhiguai* ou celle des hagiographies vernaculaires — doit-elle pour autant nous détourner de tout essai de synthèse diachronique ? Devrions-nous au moins nous interdire un tel exercice jusqu'au jour où nous disposerions d'un faisceau suffisant de monographies ?

Meir SHAHAR, dans sa remarquable étude de cas sur le moine Jigong 濟公 publié en 1998 [51], suivait ainsi sur une longue durée l'essor des romans et pièces de théâtre mettant en scène ce personnage, en parallèle avec celui du culte qui lui fut rendu. Ji-le-Fou (Jidian 濟顛) — à l'origine un obscur moine excentrique de la Hangzhou du XIII^e^ siècle — devait faire l'objet d'une élaboration légendaire. Celle-ci se traduisit en 1569 par la publication, dans sa ville d'origine, d'une hagiographie vernaculaire non sans ressemblance avec les hagiographies de Jianyang presque contemporaines. Celle-ci fournit à son tour la matière de nombreux romans de styles variés qui firent connaître le personnage du moine fou du Nord au Sud du pays. Selon Shahar, ce sont précisément les romans, grâce à leur pouvoir de large diffusion, qui portèrent la légende hors de son terroir d'origine ; ils donnèrent indirectement naissance au culte dont ce personnage devint l'objet, aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, dans des milieux géographiques et sociaux fort dissemblables [54].

Se fondant sur ce cas, Shahar avait, dès 1996, posé les bases de ce que pourrait être une étude globale des romans à thème religieux, du moins en ce qui concerne l'âge du roman en langue vulgaire. Dans un article publié au sein d'une anthologie qu'il co-dirigeait, *Unruly Gods*, il montrait de quelle manière plusieurs des romans de dieux et de démons de la fin des Ming avaient pu modifier et colporter le culte des divinités jusqu'à la fin de l'âge impérial et au-delà [55].

---

53. Des études récentes, que nous ne pouvons pas aborder plus en détail ici, cherchent à préciser l'attitude religieuse de romanciers dont les œuvres n'avaient dans un premier temps fait l'objet que de lectures "profanes" ; voir notamment Daria BERG [1], Patricia SIEBER [52], ou WANG Gang [57].

54. SHAHAR 1998 [52], cf *RBS* 1999, n° 317.

55. [50].

Cet article trop bref, mais qui pourrait constituer le programme de bien des études à venir sur les implications religieuses du *tongsu xiaoshuo*, ne tentait pas d'appréhender l'ensemble du registre surnaturel dans toute l'histoire de la littérature narrative chinoise. De fait, aucun sinologue occidental ne s'est récemment risqué à une interprétation globale des descriptions littéraires des autres mondes chinois. Le chapitre intitulé « The Supernatural » [32], rédigé par Rania HUTINGTON pour la récente *Columbia History of Chinese literature* [56], fait certes en une vingtaine de pages un tour assez complet des horizons étranges et fantastiques de la littérature chinoise ancienne, mais sa brièveté même le cantonne à un rôle avant tout descriptif.

En revanche, presqu'au même moment, deux auteurs de Chine populaire, peut-être moins prudents, rédigeaient des histoires générales des thèmes surnaturels dans la littérature narrative. Sous des titres très voisins, « Histoire générale des romans de dieux et de prodiges chinois » et « Histoire des romans de dieux et de prodiges », OUYANG Jian 歐揚健 et LIN Chen 林辰 ont ainsi publié, le premier en 1997 [43] et le second en 1998 [37], deux livres de plusieurs centaines de pages. L'un comme l'autre — il convient de le noter — s'inscrivent dans des collections regroupant des histoires thématiques du roman chinois.

L'ouvrage d'Ouyang Jian est à la fois le plus considérable par ses dimensions (705 pages) et l'étendue de la tranche chronologique étudiée, qui va de l'époque du "Classique des monts et des mers", le *Shanhaijing*, aux années 1980 ! Son plus grand mérite est de présenter nombre de livres peu connus, mais sa composition est toute en juxtaposition de notices descriptives. Aussi laisse-t-elle le lecteur un peu sur sa faim d'interprétation, tant en ce qui concerne le contexte socio-religieux des œuvres étudiées, que sur la signification générale des thèmes surnaturels.

Le livre de Lin Chen, près d'un tiers moins long que celui d'Ouyang Jian, offre quant à lui plus de matière à réflexion et débat. Peut-être un peu moins riche que le premier par la moins grande variété des œuvres présentées, il rouvre avec plus d'audace la question des frontières du genre. L'auteur n'hésite pas — chose encore suffisamment rare en Chine populaire pour valoir d'être signalée — à commencer par une critique des positions de Lu Xun. Dans un chapitre introductif d'une quarantaine de pages, Lin Chen tente ainsi de définir sa propre typologie, en fonction de trois axes : générique, thématique et historique. Il dégage quatre catégories où répartir selon lui les romans consacrés principalement aux "dieux et aux prodiges" :

— l'historiographie surnaturelle (*shenguai shihua* 神怪史話) : événements et personnages historiques y fournissent la matière du récit, mais le surnaturel est le moteur principal de l'action.

— la romance surnaturelle (*shenguai shiqing* 神怪世情) : l'intrigue conte des amours entre humains et êtres de l'autre monde.

---

56. HUNTINGTON [31], *in* Victor H. MAIR, 2001. Rania Huntington est l'auteur d'une thèse soutenue à Harvard en 1996 intitulée *Foxes and Ming Qing Fiction*.

— les paraboles surnaturelles (*shenguai yuyi* 神怪寓意) : récits de séjours dans des lointains prodigieux ou des contrées démoniaques, dont la peinture sert le plus souvent de vecteur à la satire.

— le surnaturel " de dieux et de bouddhas" (*shenguai xian* 神怪仙佛), constitué par les récits hagiographiques proprement dits.

Pour ne pas borner sa réflexion aux récits exclusivement consacrés au surnaturel, Lin définit ensuite cinq "systèmes" (*tixi* 體系) thématiques, qui s'étendent à des œuvres dont la dominante n'est pas le surnaturel. Constitués dès le Moyen-Âge, ces systèmes continuèrent à nourrir la création littéraire des siècles ultérieurs. Lin les décrit dans l'ordre chronologique de leur apparition :

— le système des dieux et immortels, qui met en scène la résonance entre mondes humain et céleste. Ce thème sera chronologiquement le premier à apparaître, dans les recueils de biographies d'immortels, mais connaîtra une longue évolution, donnant plus tard naissance tant à la tradition du dieu redresseur de tort, qu'à celle de l'immortelle dispensatrice d'amours divines.

— le système des démons, fantômes, et du monde des ténèbres. Apparue dès les plus anciens *zhiguai* des Six Dynasties, cette lignée thématique comprend tant les récits sur les revenantes amoureuses — dont la quête du bonheur *via* des amours humaines connaît le plus souvent un dénouement tragique — que les récits sur les fantômes vengeurs ou malfaisants. Ces derniers inspirent aussi bien les histoires d'exorcisme que les contes moraux où fantômes et revenants se font les agents de la justice divine comme de la morale humaine. Les descriptions de descentes de vivants dans le monde des enfers peuvent également lui être rattachées.

— le système des monstres et prodiges, ou des transformations insondables. C'est l'univers des génies ou *jing* 精, parmi lesquels se dégagent trois grandes figures : celle du renard, capable de toutes les tromperies et métamorphoses ; du gibbon, mi-monstre mi-immortel ; et du serpent, capable à la fois de bienfaits et de maléfices.

— le système des rêves et des illusions : récits de rêves, de voyages cataleptiques ou de résurrection après mort provisoire, récits aussi du type "la vie est un songe".

— le système, dernier par ordre d'apparition historique, de la légende des bonzes et bouddha illustrant l'infinie force du *dharma*, qui marque l'arrivée progressive du légendaire bouddhique dans le monde imaginaire chinois.

Lin s'essaie enfin à établir une périodisation ; plus classique, elle suit essentiellement le plan dynastique. Mais des idées intéressantes sont à retenir dans ce survol chronologique : d'une part la mise en garde de Lin contre des raisonnements anachroniques sur les *xiaoshuo* des Six Dynasties. L'auteur rappelle que leur transmission, *via* des anthologies tardives, devrait nous empêcher de tenir des raisonnements trop assurés sur leur contenu et surtout leur structure, perdue à tout jamais. Lin refuse aussi les explications simplistes, comme celle qui veut que la vogue du roman hagiographique à la fin des Ming soit directement liée à la faveur de tel ou tel magicien, *fangshi* 方士 à

la Cour impériale. Intéressante également est la manière dont il trace les lignes directrices de l'évolution du roman en langue vulgaire sous les Qing. Cette dernière serait caractérisée à la fois par un développement du surnaturel érotique dans le domaine du roman en langue vulgaire et par un retour à l'allégorie, avec le roman que Lin Chen dit "absurde" (*huangdan* 荒誕) mais qui serait mieux qualifié en français de roman grotesque. Le monde humain, travesti d'oripeaux démoniaques, y est l'objet d'une satire pleine d'invention. Lin conclut avec verve par une double mise en garde, destinée avant tout aux auteurs et aux censeurs de Chine populaire, mais qui peut aussi concerner les sinologues plus lointains : il ne convient pas plus de faire chausser au "roman de dieux et de démons" les bottes du romantisme qu'il ne faut lui faire porter le chapeau de la superstition ! L'anachronisme et l'incompréhension en seraient les premières conséquences...

En dépit d'un vocabulaire parfois déplacé, de quelques incohérences et d'un plan quelque peu emberlificoté, le texte de Lin Chen n'en reste pas moins une des premières tentatives faites depuis Lu Xun pour appréhender dans son ensemble la signification du *xiaoshuo* à thème surnaturel, ouvrant plusieurs pistes stimulantes. On n'en attendait pas moins d'un éminent bibliographe qui fut, avec Duan Wengui, le maître d'œuvre d'une collection, *Zhongguo shenguai xiaoshuo daxi* [38], qui, à partir de 1989, fédéra les efforts de plusieurs maisons d'édition pour donner, en typographie moderne, une vaste collection d'histoire de divinités et de prodiges. Entre autres qualités, la collection offrait au public des textes des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, voire des premières années du XX^e^ siècle, trop récents pour être retenus par les auteurs des récentes compilations de *shanben* 善本, éditions originales des classiques du genre. Ces romans tardifs avaient pour beaucoup échappé aux rééditions de la fin du XX^e^ siècle et étaient devenus tout à fait introuvables. Le principal grief que l'on pourrait faire à la récente étude de Lin Chen serait au fond de ne prendre qu'imparfaitement en compte la richesse du matériau qu'il a lui-même rassemblé pour sa collection : alors qu'il estime à plus de 170 les romans de dieux et de prodiges des Ming et des Qing, il borne souvent, et c'est dommage, son analyse aux plus connus d'entre eux.

Plus modeste est l'ambition du bref article d'un jeune chercheur du nom de HU Sheng sur les motivations ayant présidé à la composition des romans de "dieux et de démons" des Ming et des Qing [28]. En comparant les textes, leurs commentaires, préfaces et postfaces, et ce que l'on sait du destin de plusieurs écrivains ayant produit, sous les Ming et les Qing, des romans à thème surnaturel, l'auteur répartit les œuvres en fonction de ce qu'il croît pouvoir déduire des intentions de leurs créateurs. Un premier groupe relève de l'exutoire satirique : le romancier compense ses propres frustrations par la composition d'allégories vengeresses où le monde des démons reflète sans pitié les travers humains. Pour Hu Sheng, ces œuvres générées par la colère sont aussi celles dont la force littéraire est la plus grande. Viennent ensuite celles dont la visée édifiante n'est pas qu'une proclamation de façade, mais inspire sincèrement la rédaction de toute l'œuvre. Les auteurs de ces récits expliquent parfois, non sans naïveté, compter sur l'attrait exercé par les

histoires de prodiges pour mieux asséner une aride leçon de morale à leurs lecteurs. Leurs œuvres sont pourtant, constate Hu Sheng, d'un intérêt littéraire quasi-nul. Une troisième catégorie est celle où la motivation première est ludique : cette motivation n'est bien souvent pas avouée dans les préfaces, en raison de la valorisation très prégnante de l'esprit de sérieux dans le monde des lettres chinoises. Mais la lecture des textes montre que les visées sérieuses affichées sont constamment prises à contre pied par la fantaisie du récit. Enfin, la dernière catégorie est celle des auteurs — le plus souvent des libraires-éditeurs — qui se firent les porte-paroles de croyances populaires, compilant les hagiographies vernaculaires des divinités les plus célèbres du temps. Les préfaces insistent surtout sur les mérites religieux que l'on peut gagner en composant, ou simplement en lisant, de si pieuses biographies. Bien entendu, ces quatre ressorts créatifs ne sont pas exclusifs les uns des autres, et l'auteur rappelle, à propos du *Xiyou ji* mais aussi de plusieurs autres publications, comment satire, édification, jeu et reprise des matériaux populaires ont pu concourir à la production des œuvres les plus riches de sens.

Conclusion

Dans son article des *Cahiers d'Extrême-Asie* sur les sources pour l'étude de la culture religieuse Tang, que j'ai évoqué en première partie, Glen Dudbridge [22] dénonçait deux "habitudes répandues et puissantes" nuisant au "nouveau style de lecture" qu'il appelle de ses vœux. L'une de ces mauvaises habitudes consiste à "traiter les textes du passé comme présentant une simple surface plane d'où ne saurait dériver qu'une lecture et une seule" [57]. L'exemple des travaux récents sur les "annales de l'étrange" comme des hagiographies vernaculaires Ming montre en effet tout l'avantage qu'il y a à briser les lectures unidimensionnelles de ces textes riches d'informations de tous types, et aux usages culturels forts variés. L'autre fléau contre lequel s'élevait Dudbridge était "la tyrannie de la pensée générique", tendant à enfermer les écrits dans des catégories aux contours trop précisément et trop arbitrairement tracés. La forme littéraire, rappelait-il fort justement, n'est qu'un ingrédient parmi d'autres dans la construction de lectures possibles.

Visée au premier chef par Dudbridge : la tradition fondée par Lu Xun, qui conduisit des générations de chercheurs à ne lire les récits non canoniques sur les dieux et les esprits que comme un sous-ensemble de la littérature romanesque chinoise. Nous avons vu combien d'effets indésirables la lecture "romanesque" des récits surnaturels avait pu générer. Mais, il convient de le noter, cela fut surtout le cas lorsque la notion chinoise de *xiaoshuo* était trop vite rendue par l'anglais *novel* ou le français *roman*, et considérée comme une fiction au sens d'affabulation consciente. Le *xiaoshuo* n'est pourtant certainement pas un roman au sens balzacien du terme, ou tout au moins au sens

57. « A single flat surface from which just one reading can be derived », [22] p. 149.

qu'a revêtu ce terme dans les lettres occidentales d'après *Don Quichotte*. On n'a d'ailleurs guère besoin pour s'en rendre compte de faire appel au cas limite du récit empreint de religieux et de surnaturel...

Plus qu'un genre littéraire aux contours rigides, les "propos mineurs" font dans une certaine mesure, au sein de la tradition bibliographique chinoise, fonction de catégorie de l'inclassable, ce qui n'est ni historiographie "sérieuse", ni mode d'expression personnelle légitime comme l'essai ou la poésie. Ils sont en quelque sorte l'espace de liberté où l'on s'autorise à évoquer ce dont "le Maître ne parlait pas : prodiges, violence, désordre et esprits" [58]. Il est intéressant de remarquer que, dans une Chine où l'affaire du Falungong 法輪功 vient de relancer la chasse aux "superstitions" de tout poil, provoquant l'interdiction de bien des publications [59], les éditions Ba Shu shushe 巴蜀書社 de Chengdu n'ont pas craint de lancer une collection retraçant la carrière de grandes divinités du panthéon chinois [60]. Le volume consacré à Wenchang 文昌 comporte même, en appendice, une chronologie de son temple principal de Zitong 梓潼 [61]. Mais, pour atténuer l'audace de l'entreprise, la collection porte le titre très neutre de « Romans sur les personnages des légendes populaires chinoises » [62], et les récits adoptent la forme du roman en langue vulgaire traditionnel, avec leur imitation du style des conteurs populaires. Un peu comme jadis avec les vies de divinités de Jianyang, nous avons sans doute affaire ici à des hagiographies rendues socialement acceptables précisément par l'adoption de la forme romanesque.

Les récits non canoniques sur le surnaturel, tout rangés qu'ils furent dans la catégorie du *xiaoshuo*, offrent, sur les mythes et les représentations religieuses, des perspectives qui justifient largement les lectures non littéraires qu'en font anthropologues et historiens des religions. Mais on ne devrait pas, il me semble, rejeter pour autant les essais d'interprétation de ces textes comme sous-ensemble d'un genre aussi singulier : les récits sur les prodiges, exploration des limites de l'expérience sensible, entretiennent avec la catégorie du *xiaoshuo* — située elle-même aux marges du système littéraire chinois — des rapports dont l'exploration pourrait s'avérer, si elle est faite avec finesse, beaucoup plus libératrice que contraignante.

---

58. *Lunyu* 論語, chapitre « Shu er 述而 ».

59. Un des derniers incidents en date concerne la publication d'une collection intitulée *Zhongguo zongjiao shiliao huibian* 中國宗教史料匯編 [« Matériaux historiques sur les religions chinoises »]. Elle devait offrir aux chercheurs, en cinq volets (taoïsme, bouddhisme, christianisme, islam et religions populaires), la reproduction de maints documents et écritures, imprimés ou manuscrits, parfois rarissimes. Juste avant sa publication prévue en 2001 par Jiangsu guji chubanshe, l'ensemble de la collection s'est vue interdite par le gouvernement central.

60. Parmi les premiers personnages ainsi portraiturés on trouve : le Maître céleste Zhang 張天師, le dieu de la fortune, Dizang 地藏 et Xiwangmu 西王母.

61. HUANG Zhisheng [30].

62. [61].

BIBLIOGRAPHIE

1. BERG, Daria, « Reformer, Saint and Savior : Visions of the Great Mother in the Novel *Xingshi yinyuan zhuan* and its Seventeenth Century Chinese Context ». *Nan Nü* 1-2, 1999, p. 237-267.
2. BERTHIER, Brigitte, *La dame du bord de l'eau*. Nanterre : Société d'ethnologie, 1988.
3. BIRRELL, Anne, *Chinese Mythology : An Introduction*. Baltimore, MD : John Hopkins University Press, 1993. (Voir *RBS* 1995, n° 406).
4. CAMPANY, Robert, « Return-From-Death Narratives in Early Medieval China ». *Journal of Chinese religions* 18, 1990, p. 91-125.
5. —, « Ghosts Matter : The Culture of Ghosts in Six Dynasties *zhiguai* ». *Chinese Literature : Essays, Articles and Reviews* 13, 1991, p. 15-34.
6. —, « The Real Presence ». *History of Religions* 1993, p. 233-272.
7. —, *Strange Writing : Anomaly Accounts in Early Medieval China*. Albany, NY : State University of New-York Press, 1996. (Voir *RBS* 1997, n° 353).
8. —, « Review » de DEWOSKIN et CRUMB, *In Search ot the Supernatural. China Review International* 4, 1, Spring 1997, p. 118-121.
9. —, *To Live as Long as Heaven and Earth : Ge Hong's "Traditions of the Divine Transcendants"*. Berkeley, CA : University of California Press, 2002. (Voir ci-dessous, n° 255).
10. CEDZICH, Ursula Angelica, « The Cult of the Wu-t'ung/wu-hsien in History and Fiction : The Religious Roots of the "Journey to the South" ». *In* David JOHNSON (ed.), *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religions : Five studies*. Berkeley, CA : Institute for East Asian Studies, Publications of the Chinese Popular Culture Project, 1995, p. 137-218.
11. CHAN Leo Tak-hung, *The Discourse on Foxes and Ghosts : Ji Yun and Eighteenth Century Literati Storytelling*. Shatin (Hong-Kong) : The Chinese University Press, 1998. (Voir *RBS* 1999, n° 349).
12. CHEN Dakang 陳大康, *Tongsu xiashuo de lishi guiji* 通俗小說的歷史軌跡. Changsha : Hunan chubanshe, 1993.
13. —, *Mingdai xiaoshuo shi* 明代小說史. Shanghai : Shanghai wenyi chubanshe, 2000 (voir : *RBS* 2001, n° 396).
14. CHIA, Lucille, *Printing for Profit*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2003.
15. DAVIS, Edward L., *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu, HI : University of Hawaii Press, 2001.
16. DEWOSKIN, Kenneth, CRUMP, J.I., (ed. & trad.), *In Search of the Supernatural : The Written Record*. Stanford, CA : Stanford University Press, 1996. (Voir *RBS* 1997, n° 354).
17. DUDBRIDGE, Glen, « A Pilgrimage in Seventeenth Century Fiction : T'ai Shan and the *Hsing-shih yin yüan chuan* ». *T'oung Pao* 77, 1991.

18. —, *The Legend of Miao-shan*. London : Ithaca, 1978.
19. —, « Women Pilgrims to T'ai Shan : Some Pages from a Seventeenth century Novel ». *In* Suzan NAQUIN, YÜ Chün-fang, *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley, CA : University of California Press,1992, p. 39-64. (Voir *RBS* 1992, n° 373).
20. —, *Religious Experience and Lay Society in T'ang China : A Reading of Tai Fu's* Kuang-i chi. Cambridge, MA : Cambridge University Press, 1995.
21. —, « Buddhist Images in Action : Five Stories From the Tang ». *Cahiers d'Extrême-Asie* 10, 1998, p. 377-392.
22. —, « Tang Sources For the Study of Religious Culture : Problems and Procedures ». *Cahiers d'Extrême-Asie* 12, 2001, p. 141-154. (*Religions chinoises : nouvelles méthodes, nouveaux enjeux*, John LAGERWEY, ed.)
23. GERRITSEN, Anne, « Visions of Local Culture : Tale of the Strange and Temple Inscriptions From Song-Yuan Jizhou ». *Jounal of Chinese religions* 28, 2000, p. 69-92.
24. GOU Bo 苟波, *Daojiao yu shenmo xiaoshuo* 道教與神魔小說. Chengdu : Ba Shu shushe, 1999.
25. HANSEN, Valerie, *Changing Gods in Medieval China*, 1127-1276, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1990. (Voir *RBS* 1990, n° 515).
26. HEGEL, Robert E., « Traditional Chinese Fiction : The State of the Field ». *The Journal of Asian Studies* 53, 2, May 1994, p. 394-426.
27. —, *Reading Illustrated Fiction in Late Imperial China*. Stanford, CA : Stanford University Press, 1998. (Voir *RBS* 1999, n° 341).
28. HU Sheng 胡勝, « Ming Qing shenmo xiaoshuo chuangzuo sixiang shilun 明清神魔小說創作思想試論 ». *Liaoning daxue xuebao* 2000, 5, p. 55-59.
29. —, « Jindai shenmo xiaoshuo shilun 近代神魔小說試論 ». *Ming Qing xiaoshuo yanjiu* 2001, 3, p. 139-148.
30. HUANG Zhisheng 黃枝生, *Wenchang dijun* 文昌帝君. Chengdu : Ba Shu shushe, 2000. (*Zhongguo minjian chuanshuo renwu chuanqi congshu*)
31. HUNTINGTON, Rania, « The Supernatural ». *In* Victor H. MAIR (ed.), *The Columbia history of Chinese literature*. New York : Columbia University Press, 2001, p. 111-131.
32. JIN Wenjing 金文京, « Wan Ming xiaoshuo, leishu Deng Zhimo shengping chukao 晚明小說,類書作家鄧志謨生平初考 ». *In* GU Meigao 辜美高, HUANG Lin 黃霖 (eds.), *Mingdai xiaoshuo mianmian guan* 明代小說面面觀. Shanghai : Xuelin shuju, 2002, p. 318-329.
33. KAO, Karl S., « Preface ». *In* KAO, Karl S. (ed.), *Classical Chinese Tales of the Supernatural and the Fantastic : Selections From the 3rd to the 10th Century*. Bloomington, IN : Indiana University Press, 1986.
34. LI Fengmao 李豐楙, *Liuchao Sui Tang xiandaolei xiaoshuo yanjiu* 六朝隋唐仙道類小說研究. Taibei : Xuesheng shuju, 1986.

35. —, *Xu Xun yu Sa Shoujian : Deng Zhimo daojiao xiaoshuo yanjiu* 許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究. Taibei : Xuesheng shuju, 1997.
36. —, « Yansu yu youxi : cong laji dao yingwangji de feichang guancha 嚴肅與遊戲：從蠟祭到迎王祭的"非常"觀察 ». *Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan* 88, 1999, p. 135-172.
37. LIN Chen 林辰, *Shenguai xiaoshuo shi* 神怪小說史. Hangzhou : Zhejiang renmin chubanshe, 1998.
38. —, DUAN Wengui 段文桂 (eds.), *Zhongguo shenguai xiaoshuo daxi* 中國神怪小說大系. Chengdu : Ba Shu shushe/Ji'nan : Qi Lu shushe/Shenyang : Liao Shen shushe/Changchun : Jilin wenshi chubanshe, 1987-sq.
39. LIN Fu-shih, « The Cult of Jiang Ziwen in Medieval China ». *Cahiers d'Extrême-Asie* 10, 1998, p. 357-375.
40. LIU Shouhua 劉守華, « Heian zhuan yu Mingdai tongsu xiaoshuo 黑暗傳與明代通俗小說 ». *Zhongguo gudai jindai wenxue yanjiu* 2002, 2, p. 111-115.
41. MATHIEU, Rémy, *Démons et merveilles dans la littérature chinoise des Six dynasties. Le fantastique et l'anecdotique dans le* Soushen ji *de Gan Bao*. Paris : You Feng, 2000. (Voir : *RBS* 2000, n° 364)
42. ONO Shihei 小野四平, « Guanyu Deng Zhimo de daojiao xiaoshuo 關於鄧志謨的道教小說 ». *Ming Qing xiaoshuo yanjiu* 明清小說研究 7, 1988, 1, p. 135-148. (Traduction partielle de l'original japonais)
43. OUYANG Jian 歐陽健, *Zhongguo shenguai xiaoshuo tongshi* 中國神怪小說通史. Nanjing : Jiangsu jiaoyu chubanshe, 1997.
44. PORTER, Deborah Lynn, *From Deluge to Discourse : Myth, History and the Generation of Chinese Fiction*. New York : State University of New-York Press, 1996. (*SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture*)
45. POO Mu-chou, « The Completion of an Ideal World : The Human Ghost in Early Medieval China ». *Asia Major third series* 10, 1-2, 1997, p. 69-94.
46. —, « Ghost Literature : Exorcistic Ritual Texts or Daily Entertainment ». *Asia Major, third series* 13, 1, 2000, p. 43-64.
47. SANGREN, Steven, *Myth, Gender and Subjectivity*. Hsinchu : Program for Research of Intellectual-cultural History, College of Humanities and Social Sciences, National Tsing Hua University, 1997. (Voir *RBS* 1999, n° 90).
48. —, « Myths, Gods, and Family Relations ». *In* Meir SHAHAR, Robert P. WELLER, *Unruly Gods : Divinity and Society in China*. Honolulu, HI : University of Hawaii Press, 1996, p. 150-183.
49. SEAMAN, Gary, *Journey to the North : An Ethnohistorical Analysis and Annotated Translation of the Chinese Novel* Pei-yu-chi. Berkeley : University of California press, 1987.
50. SHAHAR, Meir, « Vernacular Fiction and the Transmission of Gods' Cults in Late Imperial China ». *In* Meir SHAHAR, Robert P. WELLER,

Unruly Gods : Divinity and Society in China. Honolulu, HI : University of Hawaii Press, 1996, p. 184-211. (Voir *RBS* 1997, n° 417).

51. SHAHAR, Meir, *Crazy Ji : Chinese Religion and Popular Literature*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1998. (*Harvard-Yenchingg Monograph Series* 48). (Voir *RBS* 1999, n° 317).
52. SIEBER, Patricia, « Religion and Canon Formation : Buddhism, Vernacular Literature and the Case of Jin Shengtan (1608-1661) ». *Journal of Chinese religions* 28, 2000, p. 51-68.
53. SUN Xun 孫遜, « Shi dao zhuanshi zheshi, guannian yu Zhongguo gudai xiaoshuo jiegou 釋道轉世謫世,觀念與中國古代小說結構 ». *Wenxue yichan* 1997, 4, p. 69-77.
54. SUN Yizhen 孫一珍, « Deng Zhimo 鄧志謀 ». *In* ZHOU Juntao 周鈞韜 (ed.), *Zhongguo tongsu xiaoshuojia pingzhuan* 中國通俗小說家評傳 ». Zhengzhou : Zhongzhou guji chubanshe, 1993.
55. —, *Mingdai xiaoshuo de yishu liubian* 明代小說的藝術流變. Chengdu : Sichuan wenyi chubanshe, 1996.
56. VERELLEN, Franciscus, « Shu as a Hallowed Land : Du Guangting's Record of Marvels ». *Cahiers d'Extrême-Asie* 10, 1998, p. 213-254. (Voir *RBS* 1999, n° 465).
57. WANG Gang 王崗, *Langman qinggan yu zongjiao jingshen : wan Ming wenxue yu wenhua sichao* 浪漫情感與宗教精神：晚明文學與文化思潮. Xianggang : Tiandi tushu, 1999. (*Wenxue Zhongguo congshu*)
58. WU Shengxi 吳聖昔, « Deng Zhimo xiangli, zihao, shengnian tankao 鄧志謨鄉里,字號,生年探考 ». *Ming Qing xiaoshuo yanjiu* 1992, 2, p. 143-156.
59. —, « Deng Zhimo jingli, jiajing, zunian tankao 鄧志謨經歷,家境,卒年探考 ». *Ming Qing xiaoshuo yanjiu* 明清小說研究 1993, 3, p. 89-103.
60. YE Mingsheng 葉明生, « Guben Chen Jinggu xiaoshuo zhi faxian ji yanjiu 古本陳靖姑小說之發現及研究 ». *In* Wugen zi 無根子, *Haiyou ji* 海遊記. Taibei : Shi Hezheng jijinhui, 2000.
61. *Zhongguo minjian chuanshuo renwu chuanqi congshu* 中國民間傳說人物傳奇叢書. Chengdu : Ba Shu shushe, 1997.