



**HAL**  
open science

## La religion du lettré

Alain Arrault

► **To cite this version:**

Alain Arrault. La religion du lettré. Journées d'études chinoises de l'Association française d'études chinoises, 1998, Aix-en-Provence, France. halshs-00821297

**HAL Id: halshs-00821297**

**<https://shs.hal.science/halshs-00821297>**

Submitted on 8 May 2013

**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.

## La religion du lettré Le cas de Shao Yong (1012-1077)

### Introduction

Il y a de cela une bonne vingtaine d'années, Emile Benvéniste, dans un article resté célèbre et, à ma connaissance non contesté, signalait que l'équivalent de notre notion de religion n'existait pas dans le monde gréco-romain. En revanche, une série de mots désignaient la pratique du culte. En grec, *threskeie* (θρησκητη) et *threskeia* (θρησκευια) signifient “ respecter les règles du culte ”. Chez les romains, le mot *religio*, qui a donné “ religion ”, ne provient pas, comme l'ont dit et répété les Pères de l'Eglise, du verbe *ligare* (lier, relier) mais du verbe *legere* (assembler, rassembler). De plus, dans ce contexte, il a pour signification : “ se soucier des cultes, prêter une attention particulière aux règles cultuelles ”. Partant, l'adjectif *religiosus* — et ceci explique cela — a souvent une connotation péjorative dans la bouche de certains auteurs latins : il qualifie celui qui se soucie **trop** des cultes<sup>1</sup>. Quoiqu'il en soit, être religieux dans l'antiquité équivaut à respecter les règles rituelles liées aux cultes des divinités, c'est-à-dire faire ce qu'il faut au moment voulu.

C'est un secret pour personne : la situation en Chine est identique. Le terme *zongjiao* 宗教, qui est censé traduire “ religion ”, est un néologisme récent qui, comme beaucoup d'autres, vient du Japon de l'époque Meiji (1868-1912). Les rares occurrences signalées dans certaines sources chinoises antérieures au XIX<sup>e</sup> siècle montrent à l'évidence qu'il ne s'agit pas au sens strict de “ religion ”<sup>2</sup>. De fait, comme à Athènes et Rome, il n'existe pas en Chine d'équivalent à notre terme de religion mais tout un vocabulaire lié à la pratique cultuelle. On peut, par exemple, citer *ji* 祭 (faire des sacrifices), *qi* 祈 (invoquer, implorer), *si* 祀 (faire des offrandes), sans oublier les termes se référant à des cultes particulier tels que *she* 社 (faire des offrandes au dieu du Sol), *di* 禘 (faire des offrandes à Di), etc.

Il est donc clair que la religion en Chine se définit avant tout par des pratiques cultuelles, impliquant ainsi un rapport au religieux dénué d'exclusivisme — un syncrétiste selon l'expression de Marcel Granet<sup>3</sup> —, où n'intervient pas

<sup>1</sup> Emile Benvéniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, article “ Religion ”, Paris, éd. de Minuit, 1969.

<sup>2</sup> Luo Zhufeng 羅竹風, *Ren. Shehui. Zongjiao* 人.社會.宗教, Shanghai, Shanghai shehui kexue yuan chubanshe, 1995 : 4-5.

<sup>3</sup> Marcel Granet, *La religion des Chinois*, Paris, PBP, Imago, 1980 (rééd.).

ce que nous appelons la foi mais des croyances et le respect des règles cultuelles, l'important étant d'accomplir les rites d'un "cœur sincère" (*cheng* 誠).

Bien que cette vision ne fasse pas, je pense, l'objet de critiques lorsqu'il est question de bouddhisme, de taoïsme et de religion populaire, un mouvement semble devoir échapper à la sphère du religieux : le confucianisme. En effet, les spécialistes — ou devrais-je plutôt dire les historiens de la philosophie chinoise — ont eu tendance à en faire un courant laïque, presque profane, ne se préoccupant que des choses de ce monde, mû par une morale pragmatique et indifférent aux gesticulations religieuses. D'une certaine manière, c'était la discipline — la philosophie qui, comme chacun sait, est un dépassement de la religion — qui imposait de retrouver en Chine ce que la tradition occidentale définissait comme philosophie.

Nicolas Zufferey a montré dans un article récemment paru dans *Etudes chinoises* qu'à l'origine, aux alentours des premiers siècles avant notre ère, les *ru* 儒, que l'on traduit abusivement par confucéens, sont parfois confondus avec les *fangshi* 方士, les "magiciens". Selon lui, "les premiers s'occupent volontiers des rites funéraires, d'astrologie, de divination, et les seconds endossent à l'occasion certaines des valeurs du confucianisme"<sup>4</sup>. Il n'est dès lors pas surprenant de constater le rôle prépondérant que joueront certains, comme Dong Zhongshu 董仲舒, dans la constitution de ce qu'on appelle la religion d'Etat à l'époque des Han.

Au fil du temps, ces *ru*, souvent assimilés aux fonctionnaires, seront, comme le dit Jean Levi, en compétition avec d'autres ordres pour s'accaparer le domaine du religieux<sup>5</sup>. La bureaucratie, le pendant terrestre de la structure céleste, opère au niveau supérieur par l'entremise de l'empereur (le sacrifice au Ciel, le sacrifice *fengshan*, la déambulation dans le Palais des lumières, etc.) et au niveau inférieur par ses représentants dans tout l'empire. C'est à ce niveau que le mandarin a un rôle d'exorciste (expulsion des forces sauvages de la nature, rites propitiatoires pour demander la pluie, etc.), qu'il lutte contre les cultes abusifs (*yinsi* 淫祀), non pas au nom d'une vertu "profane" mais pour que rejaillisse sur sa personne le bénéfice de son triomphe : son action civilisatrice lui permet de devenir l'objet à son tour de la dévotion populaire. De même, s'ils s'opposent aux sorciers et chamans, c'est toujours en raison d'une compétition afin de s'imposer comme agents ou comme objets de culte.

Les fonctionnaires, qui 'diffusent la civilisation, suppriment les cultes abusifs et construisent des écoles', ne sont pas de simples administrateurs laïcs. Leur activité ne

<sup>4</sup> Nicolas Zufferey, "Le premier Empereur et les lettrés. L'exécution de 212 avant J.C.", *Etudes Chinoises*, XVI no 1, 1997 : 95.

<sup>5</sup> Jean Levi, *Les fonctionnaires divins*, Paris, Seuil, La librairie du XXe siècle, 1989.

se cantonne pas aux seuls domaines profanes. Les écoles qu'ils érigent ont une fonction rituelle, sinon religieuse<sup>6</sup>.

Si nous recentrons maintenant notre propos sur l'époque des Song, au seuil de laquelle s'est arrêté Jean Levi, il me semble que les conclusions qu'il tire pour les époques antérieures ne sont en rien infirmées<sup>7</sup>. La société a seulement connu entre temps des changements profonds. Les marchands, une catégorie traditionnellement honnie, prennent une importance de plus en plus grande, aussi bien au niveau de l'économie qu'au niveau politique. Les classes aristocratiques, en particulier celles du Nord, qui occupaient jusqu'alors les plus hautes fonctions dans l'Etat se voient contrariées dans leur hégémonie, en partie à cause des examens, par un nombre croissant de fonctionnaires venus du Sud et issus de classes relativement modestes. Les lettrés, fortement marqués par la relecture des classiques, notamment les *Annales des Printemps et Automnes* et le *Livre des mutations*, repense la doctrine confucéenne, dont les vertus cardinales sont interprétées de manière cosmologique. C'est un temps d'effervescence, riche de contrastes. Le maître, qui paracheva ce renouveau intellectuel, est Zhu Xi 朱熹 (1130-1200). En dehors de ses commentaires savants, de sa vaste érudition, il est également à l'origine de la création d'une lignée orthodoxe (*daotong* 道統) qui est censée être un retour au Dao : ainsi se trouveront réunis, parfois à leur corps défendant, le Saint, Mencius, Han Yu, Liu Zongyuan, Zhou Dunyi 周敦頤, les frères Cheng 程 et Zhang Zai 張載. Mais il n'est pas difficile de trouver dans les écrits de ceux que l'on définit dorénavant comme des lettrés-fonctionnaires (*shidafu* 士大夫) des preuves de la poursuite de la compétition pour le religieux. Y compris chez les plus spéculatifs d'entre eux, y compris chez ceux qui revendiquent apparemment une position de laïcs, il est aisé de trouver dans leurs écrits, pour peu qu'on s'en donne la peine, des textes d'ordre religieux. Il peut s'agir, comme chez Ouyang Xiu 歐陽修, de textes pour le rituel de demande de pluie, et pour d'autres des stèles destinées à des institutions bouddhiques et taoïstes. On pourrait de plus se demander si l'effort de Zhu Xi pour imposer une lignée orthodoxe, au prix parfois de forfanteries et d'éliminations de textes, n'était pas une réponse à ceux qui, comme Shao Bowen 邵伯溫 et Zhu Zhen 朱震, faisaient des maîtres des Song du Nord les héritiers du taoïste Chen Tuan 陳搏. Par ailleurs, les académies dites privées (*shuyuan* 書院) qui eurent une influence de plus en plus décisive sous les Song, souvent présentées comme le lieu par excellence du lettré, le lieu de discussions intellectuelles sur le Dao, le *li* 理, le *qi* 氣, etc., se sont inspirées dans leur struc-

---

<sup>6</sup> *Idem*, p.258

<sup>7</sup> Pour démontrer cela, il suffirait, je crois, d'analyser le *Yijian zhi* 夷堅志 de Hong Mai 洪邁 (1123-1202), le pendant du *Taiping guangji* 太平廣記, la source principale de Jean Levi pour l'époque des Tang.

ture et leur fonctionnement des monastères bouddhiques : elles comportent des dortoirs, divers autels dédiés aux grands *ru*, une salle de lecture où le maître, à l’instar des abbés, est entouré de ses disciples écoutant ses “ sermons ” sur les Classiques. On y pratiquait des rites religieux à dates fixes; on y rendait hommage, bien sûr à Confucius et à ses disciples, à Mencius, mais aussi aux lettrés des Song du Nord, aux fonctionnaires loyaux, aux héros, parfois aux “ solitaires ” (*yinshi* 隱士), ces hommes à l’écart du monde<sup>8</sup>. Et est-ce un effet du hasard si ces nobles institutions se situaient le plus souvent aux pieds des montagnes sacrées de l’Empire, là même où demeuraient les plus grands sanctuaires ?

### Un lettré : Shao Yong

Né en 1012 et mort en 1077, Shao Yong (nom public Yaofu 堯夫, nom posthume Kangjie 康節) est l’auteur du *Huangji jingshi* 皇極經世 (*Traversée des âges de l’Auguste faite*) et du *Jirang ji* 擊壤集. La première oeuvre est de loin la plus connue. Disons brièvement qu’elle comprend : 1) une chronologie basée sur un cycle de 129 600 années, dans laquelle sont indiqués les grands événements cosmiques et historiques ; cosmiques par la mention des moments de naissance et de disparition des 10 000 choses (Shao Yong dit “ ouverture et fermeture des 10 000 choses ”) ; historiques puisque sont listés les grands moments de l’histoire chinoise de Yao jusqu’à la fin des Cinq dynasties ; 2) des tables des sons ; 3) les “ Chapitres sur l’observation des choses ”.

La seconde, en revanche, est moins étudiée. Le *Jirang ji* (désormais abrégé en JRJ), que l’on peut approximativement traduire par *Collection de poèmes faits en frappant le sol*, comporte une double allusion : 1) à l’âge d’or, incarné par le règne de Yao pendant lequel le peuple vivait heureux et satisfait ; 2) aux *tage* 踏歌, un genre combinant le chant et la danse où la cadence est marquée en frappant le sol du pied. Exécuté généralement le 15<sup>e</sup> jour du 1<sup>er</sup> mois, ce genre correspond à une sorte de rituel propitiatoire qui associe printemps, galanterie, fertilité et prospérité. Les 1500 poèmes qui le composent sont écrits dans un style très familier, un peu à la manière de Bai Juyi 白居易, — trop familiers au goût de certains critiques littéraires —, et ont été caractérisés comme étant des poèmes privilégiant le *li* 理 (le principe), et non le *qing* 情 (les sentiments) comme c’est le cas dans les poèmes des Tang. Mieux encore, on pourrait dire que là où les poètes des Tang avaient l’habitude de recourir à des métaphores alambiquées, la langue de Shao Yong est franche, directe et précise, causant ainsi chez le lecteur un indéniable effet de vérité.

Quant à son rapport au religieux, un court passage dans les “ Chapitres sur l’observation des choses ” porte sur le nombre de jours que doit comporter le

<sup>8</sup> Linda Walton, “ Southern Sung Academies as Sacred Places ”, *Religion and Society in T’ang and Sung China*, Patricia B. Ebrey, Peter N. Gregory (éd.), Honolulu, University of Hawaii Press, 1993 : 335-363.

rituel du sacrifice au ciel et à Di dans les faubourgs<sup>9</sup> (*jiao tian dadi* 郊天大禘), et une anecdote des Song mentionne son usage du papier monnaie (*zhiqian* 紙錢) pour les sacrifices aux ancêtres (*jixian* 祭先), un fait en soi remarquable puisque d'ordinaire réservé aux bouddhistes et condamné par les lettrés bon ton<sup>10</sup>. Cela serait bien maigre si les poèmes ne faisaient aussi des références significatives aux attitudes religieuses de leur auteur.

## Fuxi et le Souverain des figures

Figure emblématique du *Huangji jingshi*, point d'ancrage à partir duquel l'ensemble de l'histoire humaine se déroule, Fuxi joue un rôle particulier dans la poésie de Shao Yong. Le rapport que le poète entretient avec le créateur des huit trigrammes est pour le moins privilégié. En témoigne ce premier poème, “Chant en forme de rondeau” (“Shouwei yin” 首尾吟) :

Ce n'est pas que Yaofu aime la poésie,  
 [Mais il ne fait] des poèmes que lorsqu'il connaît le bonheur.  
 Avant que le soleil ne se lève, il rend hommage à Xiangdi,  
 A peine le printemps arrivé, il invoque Paoxi<sup>11</sup>.  
 Il s'exhorte à boire trois à cinq coupes de vin,  
 [Puis] joue sans acharnement une ou deux parties d'échecs.  
 Il ignore comment étaient les musiques [des premiers rois].  
 Ce n'est pas que Yaofu aime la poésie.  
 (JRJ 20.1-15, 3b-4a)

Fuxi n'est pas tant un principe abstrait ou un symbole qui traverserait l'histoire de bout en bout mais aussi et surtout un personnage divin auquel le poète Shao Yong, par le truchement de son surnom de Yaofu, rend hommage. La scène évoque irrésistiblement les salutations que l'on adresse, avec offrandes à l'appui, à une divinité dont l'image ou la tablette votive sont placées sur un autel. Si les salutations à Fuxi se font au début du printemps (au commencement de la nouvelle année), les hommages rendus à Xiangdi 象帝, sur lequel je reviendrai plus loin, sont quotidiennes. Faites au point du jour, instant privilégié qui voit revivre le monde, ou au début de l'année, le temps de la renaissance, les invocations traduisent une atmosphère de religiosité. Un instant de bonheur absolu suivit d'une absorption de vin et d'une partie d'échecs décontractée. Ce moment n'a rien à envier à l'harmonie des fabuleuses musiques ancestrales des rois Tang et Shun. *Hic et nunc*, je savoure l'harmonie, à quoi bon les modèles du passé!

<sup>9</sup> *Huangji jingshi*, “Guanwu pian”, 12, *xia*, 17a-b ;

<sup>10</sup> Hou Ching-lang, *Monnaie d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise*, Paris, IHEC, 1975 : 8-17.

<sup>11</sup> Paoxi 庖犧, une des variantes du nom de Fuxi, signifie “préparateur des animaux sacrificiels”.

Intégré parmi les Trois augustes (*sanhuang* 三皇), les grands civilisateurs mythiques, Fuxi y occupe invariablement la première place. Mais l'écriture de son nom a varié et apparemment cette diversification est la cause d'autant de fonctions civilisatrices différentes (inventeur des trigrammes, de la corde à noeuds, des mets sacrificiels, etc.). Mais il est aussi, associé à Nüwa, celui qui promulgua les rites du mariage. Dès les Han postérieurs, retrouvées dans des tombes du Shandong, les premières représentations de ce couple doté de têtes humaines et de queues de reptile étroitement enlacées, attribuent à Fuxi une équerre et à Nüwa un compas<sup>12</sup>. Cette figuration connut visiblement une certaine fortune puisque, quelques siècles plus tard, aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, on la retrouve sur des peintures dans des chambres funéraires au nord-ouest de la Chine, à Astana<sup>13</sup>. Ces faits prouvent à l'évidence que Fuxi n'était pas tant le créateur des trigrammes que, plus fondamentalement, la phase *yang* irréductiblement liée à la phase *yin* pour incarner la divinité du mariage.

On ne sait si Shao Yong connaissait cet aspect de Fuxi, émanant probablement d'une strate plus populaire, mais il est certain que son rapport à Fuxi est d'une nature résolument intimiste. Dans la " Note au poème de la vieille femme rencontrant le printemps " (" Jian nian lao feng chun shi " 箋年老逢春詩), Shao Yong, jarre à vin et verre à portée de main, reçoit un hôte de prestige :

Lorsque de la jarre jaillit le liquide,  
Lorsque de la coupe s'exhale un parfum de fleur,  
Un hôte vient me rendre visite :  
On l'appelle communément Fuxi.  
(JRJ 11.16-5, 4b)

Vécue dans le monde de l'ivresse, la visite de Fuxi franchit tous les obstacles dressés par l'histoire et par l'ancestralité quasi surnaturelle de l'hôte. L'accueil de l'hôte peut se renouveler dans un contexte différent, celui de la joie, un leitmotiv du poète :

Si la joie n'est pas en moi,  
En qui pourrait-elle être?  
Moi en ce jour  
J'ai revu Fuxi<sup>14</sup>.  
(JRJ 14.39, 10a)

<sup>12</sup> Edouard Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, Paris, Publications EFEO, 1905-1919, fig. 75, 123, 134, 156.

<sup>13</sup> Sir Aurel Stein, *Innermost Asia*, Oxford, The Clarendon Press, 1928, pl. CVIII, CIX et p. 669. Jacques Giés, Monique Cohen, *Sérinde, terre de Bouddha*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1995 : 50-51.

<sup>14</sup> " Penchi yin " 盆池吟.

Puisque les visites et les rencontres avec Fuxi peuvent se reproduire autant de fois que Shao Yong éprouve de la joie ou savoure l'effet du vin (les deux états ne sont pas forcément indépendants), se comparer avec son visiteur est un pas aisément franchi :

Les années passant, j'ai contracté une maladie appelée “ fièvre de poésie ” ;  
 A chaque fois qu'elle me prend, je dois me prescrire l'absorption de vin.  
 Si la joie m'envahit, j'en oublie d'être circonspect,  
 Lorsque mes paroles sont porteuses de vérité, ma faculté de jugement s'estompe.  
 Des amis chers me fréquentent depuis longtemps,  
 Les nuages et les rivières, oisifs, ont une saveur éternelle.  
 Je crois que l'état d'âme de Tao Yuanming demeure,  
 Car, en ce jour, vers la fenêtre du Nord, je me suis comparé à l'auguste Xi<sup>15</sup>.  
 (JRJ 5.1-3, 1b)

L'état d'âme de Tao Yuanming auquel fait allusion Shao Yong dans les deux derniers vers est une référence à quelques lignes d'une lettre de Tao Yuanming destinée à ses fils :

Souvent, au cinquième ou au sixième mois, je me couchais sous la fenêtre du nord, et s'il survenait un vent frais, je me disais que j'étais un homme de la haute époque de l'auguste Xi<sup>16</sup> [c.a.d. Fuxi].

Tao Yuanming, dans l'attitude du dilettante, se rêve comme un homme vivant sous le règne idéal de Fuxi. C'est sa condition bienheureuse qui lui fait éprouver et reproduire en soi l'état du bonheur supposé originel des temps ancestraux. Shao Yong comprend l'inspiration de Tao Yuanming au premier degré : il n'est pas seulement comme un homme vivant sous le règne de Fuxi mais il se perçoit comme l'égal de Fuxi. Plus qu'une comparaison, la relation avec Fuxi devient parfois une relation d'identité :

Je ne sais qu'une chose: les choses humaines sont ancestrales,  
 Et je ne crois pas être différent de Fuxi<sup>17</sup>.  
 (JRJ 20.1-69, 14b)

<sup>15</sup> “ Houyuan jishi ” 後園即事.

<sup>16</sup> Tao Yuanming, “ Lettre à mes fils, Yan et les autres ” (“ Yu zi Yan deng shu ” 與子儼等書), traduit par Paul Jacob, *Tao Yuan-ming. Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1990 : 241.

<sup>17</sup> “ Shouwei yin ” 首尾吟.

La seconde phrase, *buxin woshen fei Fuxi* 不信我身非伏羲, implique plus qu'une vague identité : il s'agit d'une complète osmose avec Fuxi. Shao Yong, de corps et d'âme (*woshen*) selon l'expression française consacrée, ne diffère en rien de l'ancêtre Fuxi. L'identité, l'osmose et l'empathie supposent comme condition *sine qua non* l'abolition du temps (disparition de la distance temporelle entre Shao Yong et Fuxi) ou la reproductibilité à l'infini des temps ancestraux dans le temps présent. L'histoire se répète non seulement temporellement mais l'homme peut la reproduire en soi. Le temps de l'histoire est un succédané du temps cosmologique, au même titre que l'histoire humaine est un produit dérivé du temps cosmologique. Aussi grands que soient Fuxi et les grands civilisateurs, ils ne sont qu'un sous-produit de la formation de l'univers; aussi le poète dans un geste de “ désancestralisation ” ne s'en tient-il pas à Fuxi :

Parfois je m'interroge sur mon identité,  
Ne serai-je pas quelqu'un de supérieur à l'auguste Xi ?  
Les jours et les mois passent sans que nous y prenions garde  
Ce n'est qu'en prenant une brassée de fleurs que nous prêtons attention  
aux saisons<sup>18</sup>.  
(JRJ 11.18, 5a)

Si aujourd'hui nous observons les temps anciens,  
Pourquoi s'arrêter à Paoxi ?<sup>19</sup>  
(JRJ 1.1, 1b)

Au dessus de Fuxi, il existe un temps, le temps cosmogonique sur lequel l'initiateur du temps-histoire n'a pas prise. Il n'est qu'un produit du temps-hors-temps, mais néanmoins le pivot, le point de jonction entre le temps cosmologique et le temps-histoire.

## Le Souverain des figures et le Vrai maître

En suivant les aléas de la relation de Shao Yong avec Fuxi, nous avons toutefois délaissé le premier alter ego de Fuxi: Xiangdi, le Souverain des figures, rencontré dans le premier poème cité. Mais qui est Xiangdi?

Ce sont les mots *xiang* 象 et *di* 帝 qui, accolés dans une phrase du chapitre 4 du *Daode jing* 道德經, mais ne formant pas dans ce contexte une expression signifiante, sont à l'origine du nom Xiangdi. Une série de gloses, dont j'essaierai

<sup>18</sup> “ Remerciement à Junshi [Sima Guang], académicien de Duanming, pour avoir utilisé la phrase : “ Ce n'est qu'en prenant une brassée de fleur que nous prêtons attention aux saisons ” (“ Xie Junshi Duanming yong zhi jiang hua hui ji dong chun ” 謝君實端明用只將花卉記冬春).

<sup>19</sup> “ Grand chant sur l'observation du jeu d'échecs ” (“ Guan qi changyin ” 觀棋長吟).

de dénouer l'écheveau, a rendu possible cette improbable naissance. Parlant du Dao, Laozi conclut son propos par la phrase suivante :

Je ne sais de qui il (le Dao) est le fils, il semblerait qu'il soit antérieur au(x) souverain(s).

(*Wu bu zhi qi shei zhi zi, xiang di zhi xian* 吾不知其誰之子, 象帝之先).

Cette phrase doit être mise en parallèle avec une autre phrase du même chapitre : “ Quelle profondeur, il semble être l'ancêtre des dix mille existants ” (*Yuanxi, si wanwu zhi zong* 淵兮, 似萬物之宗). *Xiang* est indéniablement un écho à *si*, “ il semble être ”. Dans ce contexte, *xiang di* n'est pas un nom : *xiang* signifie “ ressembler à... ”, d'où ma traduction : “ il semble qu'il soit... ” ; *xiang* est par conséquent indépendant de *di*<sup>20</sup>. Dans un autre chapitre (*Daode jing*, 25), la naissance du Dao est antérieure à l'univers (*xian tiandi sheng* 先天地生).

*Di* 帝 a eu différentes acceptions: il désigne tantôt une divinité supérieure aux contours imprécis, tel le fameux Shangdi 上帝, compris tantôt comme une figure singulière (le Souverain d'En-haut identifié à un dieu céleste), tantôt comme un ancêtre de sang royal, ou encore un héros civilisateur des temps pré-dynastiques. Dans les inscriptions sur os et écailles des Yin, *di*, le plus souvent employé seul, pourrait désigner un être suprême. A partir des Zhou, il cède progressivement la place, dans sa fonction et son rôle d'être suprême, à *tian* 天 (le ciel), ouvrant la voie à une cosmologisation de la pensée religieuse. Apparaissent alors des expressions où *tian* et *di* sont traités ensemble, l'un qualifiant l'autre comme dans l'expression Haotian shangdi 昊天上帝, le Souverain d'en-haut de l'auguste ciel<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> A l'exception notable d'Ogawa Tamaki 小川環樹, *Rôshi. Sôshi* 老子·莊子, Chuo koron sha, Tokyo, 1971: 73-74, qui lit la dernière phrase “ *xiang* est avant *di* ”, l'ensemble des commentateurs, chinois comme japonais, lisent comme je l'ai fait. S'appuyant sur la traduction d'Arthur Waley, *The Way and its power*, G. Allen and Unwin, London, 1956: 146, Ogawa Tamaki comprend *xiang* comme étant l'aspect ou la forme du Dao que l'on obtient par la méditation. Selon lui et A. Waley, *di* désigne ici Huangdi, le souverain à l'origine de la séparation de la terre et du ciel. Ces interprétations se fondent sur un développement postérieur du taoïsme.

<sup>21</sup> Le nom Haotian shangdi se trouve dans le *Shijing*, poème n° 258. Le *Shangshu*, 15, chap. *Shaogao* 召誥, *Shisan jing zhushu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1983 : 212, recourt à l'expression Huangtian shangdi 昊天上帝. Mais l'expression est aussi connue dans une partie datée de l'époque des Han du *Zhouli*, 18, chap. *Dazong bo* 大宗伯, *ibid.*, 1983 : 757. La phrase du chapitre *De la méthode [pour l'attribution] des noms posthumes* (*Shifa* 諡法) du *Yi Zhoushu* 逸周書, 54 : “ [Celui dont] la vertu efficiente ressemble à [celle de] l'univers est appelé souverain ” (*De xiang tiandi yue di* 德象天地曰帝) est un nouvel argument plaidant en faveur d'une qualification de *di* par *tian* à l'époque des Zhou, bien qu'il ne s'agisse pas ici du seul “ ciel ” mais de l'univers ou du cosmos dans sa totalité. Inutile de préciser que le débat autour des sens

Aux alentours du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, *di* est intimement lié au processus de systématisation de la religion antique et de formation de l'unité impériale: on parle désormais des Wudi 五帝 (les Cinq souverains) et du culte dont ils sont l'objet. Parallèlement à cette évolution, le terme *di* revêt le sens de principe souverain et est adopté, dès la fondation de l'empire en 221 avant notre ère, pour former le titre d'empereur (*huangdi*, Auguste souverain).

Dans le *Daode jing*, *di* apparaît uniquement dans le passage que j'ai cité. Fidèle en cela à l'idéologie des Zhou, Laozi emploie fréquemment *tian*, le ciel, comme par exemple dans les expressions récurrentes de *tian dao* 天道, *tian zhi dao* 天之道, etc. Il est dès lors délicat de cerner le sens que Laozi sous-entend dans le mot *di*. Il pourrait désigner soit l'être suprême, quelque chose comme le Shangdi, soit un *di* collectif apparenté aux Cinq souverains, soit encore un *di* particulier, un héros civilisateur du type de Fuxi.

Selon la lecture adoptée pour *xian* dans *di zhi xian* 帝之先, — soit dans le sens de “ précéder, être avant ”, soit dans le sens de *zuxian* 祖先, ancêtre —, le Dao est antérieur à l'être souverain (quelque chose comme le Souverain d'En-haut) ou bien il est l'ancêtre des ancêtres souverains<sup>22</sup>. Dans le premier cas, la préséance du Dao fait du principe de toutes choses une entité abstraite, détachée d'un contexte religieux; dans le second, il est l'ancêtre des ancêtres, une figure divinisée s'inscrivant dans un processus culturel.

Si l'expression *xiang di* n'était dans le *Daode jing* qu'une superposition de deux termes indépendants, avec Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), elle prend une valeur nominale à part entière

Hélas, si on observe les créatures vivantes, aucune n'est vraiment plus sacrée que l'homme. Mieux vaut ne pas suivre les traces de Xiangdi mais entrer dans la porte des prodiges et en être soi-même l'hôte<sup>23</sup>.

---

de *di* et de leur datation respective est loin d'être clos. Sur *di* et ses différentes acceptions, j'ai obtenu ces précieuses indications de Marc Kalinowski que je remercie ici.

<sup>22</sup> Le premier point de vue, défendu par Huang Zhao 黃釗 dans son *Boshu Laozi jiaozhu xi* 帛書老子校注析, Taipei, Xuesheng shuju, 1991 : 23-24, se base sur le sens de “ avant, antérieur ” qu'a *xian* dans l'ensemble du Laozi ; le second est adopté, entre autres, par Guo Moruo, Xu Kangsheng (voir Huang Zhao, *ibid.*, 1991 : 24) puis plus récemment par Saitô Shô 齊藤响 dans son *Rôshi* 老子, Tokyo, Zenshaku Kanbun taikei, 15, Shûeisha, 1979 : 246. De plus, le (*zhu*)*xian* de la proposition finale pourrait être un écho au “ fils ” (je ne sais de qui il est le *fi*ls) de la phrase précédente.

<sup>23</sup> Voir *Shuixian fu* 水仙府 dans *Huayang Tao Yinju ji* 華陽陶隱居集, DZ 726 n° 1050, shang.5a.

La portée de ces quelques phrases est obscure. Qu'il nous faille entrer et demeurer dans la porte des prodiges (*miaomen* 妙門) qui est la porte du Dao (le Dao est “ la porte de toutes les merveilles ”, *zhong miao zhi men* 眾妙之門) est compréhensible de la part d'un taoïste. Suivre les traces d'un Xiangdi est certes en retrait par rapport au mystère des mystères qu'est le Dao. Mais qui est ce Xiangdi, qui est ce Souverain des figures ? Tao Hongjing pensait-il à la phrase précédemment mentionnée du Laozi, l'interprétant à sa manière, au risque d'en déformer le sens ?

Considéré comme le grand ancêtre des Tang, Laozi, dont la divinisation est accréditée à partir des Han<sup>24</sup>, gravit les échelons de la hiérarchie céleste. Gaozong (r. 618-626) lui confère le titre de Taishang xuanyuan huangdi 太上玄元皇帝, Très-haut empereur de l'origine mystérieuse.

Un poète des Tang, Qian Qi 錢起 (722-780 ?), écrivit un poème lors d'une visite du Temple ancestral de l'Origine mystérieuse (Xuanyuan miao 玄元廟), le temple consacré à Laozi divinisé sur le Fujinshan 覆金山. Le vers 10 mentionne le Temple ancestral du Souverain des figures (Xiangdi miao 象帝廟), de toute évidence identifié au Temple ancestral de l'Origine mystérieuse du titre<sup>25</sup>.

En 743, l'empereur Xuanzong (r. 713-755) octroie à Laozi le titre de Taisheng zu xuanyuan huangdi 太聖祖玄元皇帝, l'Empereur ancêtre de la sainteté suprême de l'origine mystérieuse. La même année, le Temple ancestral de l'origine mystérieuse de Chang'an devient le Palais de la pureté suprême (Taiqing gong 太清宮). Le Palais du Faîte pourpre dans le village natal de Laozi, la préfecture de Qiao (l'actuel district de Bo dans l'Anhui), voit également son appellation rehaussée en Palais de la pureté suprême. A partir de 749, l'effigie géante de Laozi est entourée de Zhuangzi, Wenzhi 文子, Liezi 列子 et Gengsangzi 庚桑子, devenus des Hommes véritables (Zhenren 真人) depuis 742<sup>26</sup>. Plusieurs dizaines d'années plus tard, le confucéen Han Yu 韓愈 (768-824) dédie un poème à un certain ministre Li en répons sur les mêmes rimes à un poème de Du Yua-

<sup>24</sup> Voir Anna Seidel, *La divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, EFEO, vol. LXXI, 1969.

<sup>25</sup> *Xi you Fujin shan daoshi guan yin deng Xuanyuan miao shi* 夕遊覆金山道士觀登玄元廟詩, *Quan Tang shi*, 238/599. L'index de l'oeuvre de Liu Yuxi 劉禹錫 signale l'occurrence Xiangdi dans le poème *Tong letian he wei zhi shenchun ershi shou* 同樂天和微之深春二十首 (*Quan Tang shi*, 11/357, 1960 : 4026/2). C'est une erreur: *xiang di* dans ce contexte doivent être lus séparément.

<sup>26</sup> Au sujet du Palais de la pureté suprême, voir Franciscus Verellen, *Du Guangting*, Paris, IHEC, 1989 : 46-49.

nying évoquant le Palais de la pureté suprême de Chang'an<sup>27</sup>. Il fait allusion aux statues des quatre Hommes véritables et aux portraits des deux empereurs Xuanzong et Suzong (r.756-762). Deux de ses vers sont les suivants :

L'aspect majestueux du Souverain des figures est grandiose,  
(*Xiangdi weirong da* 象帝威容大)  
La précieuse vie de l'Ancêtre des immortels est éternelle  
(*Xianzong baoli she* 仙宗寶歷賒).

Le poème de Qian Qi identifiait le Souverain des figures comme étant Laozi, l'Empereur de l'origine mystérieuse. Han Yu fait-il le même amalgame? L'aspect majestueux de Xiangdi ne suggère-t-il pas l'effigie géante de Laozi placée dans le Palais de la suprême pureté ? Ou faut-il interpréter Xiangdi comme étant un alter ego de Laozi ?<sup>28</sup> Quoiqu'il en soit, Xiangdi accède au statut de divinité et selon toute vraisemblance, c'est la phrase de Laozi analysée précédemment qui a permis cette identification.

Par quel miracle a pu s'opérer cette identification? Comment *xiang di* est devenu Xiangdi et Xiangdi une appellation désignant, si ce n'est le Laozi de l'Origine mystérieuse lui-même, un double du père du taoïsme?

Les commentaires successifs de la phrase du chapitre 4 du *Daode jing* sont sans ambiguïté. Heshang Gong 河上公 et Wang Bi 王弼 (226-249) admettent que le Dao est avant Tiandi 天帝, le Souverain de l'univers, séparant ainsi sémantiquement *xiang* de *di*<sup>29</sup>. Le *Commentaire Xiang Er* (*Xiang Er zhu* 想爾注) ne se prononce pas sur la qualité de *di* ; en revanche, il ne laisse planer aucun doute en ce qui concerne *xiang* qui est écrit avec la clé de l'homme, *xiang* 像, “ ressembler à... ”. “ Bien que nous ne sachions pas encore de quelle famille [il

<sup>27</sup> *Feng he Du xianggong Taiqing gong jishi chencheng shang Li xianggong shiliu yun* 奉和杜相公太清宮紀事陳誠上李相公十六韻, SBCK n° 169, 10.14b-15a. Je ne suis pas sûr de ma lecture du titre de ce poème.

<sup>28</sup> Tendance qui pourrait également se retrouver dans le récitatif de Tao Hongjing cité ci-dessus.

<sup>29</sup> Voir *Daode zhenjing guangsheng yi* 道德真經廣聖義, DZ 432-439, n° 724, 9.2b pour le commentaire de Heshang Gong et 9.3a pour celui de Wang Bi. Les dates de Heshang Gong sont incertaines ; selon les sources, il aurait vécu entre le II<sup>e</sup> siècle avant notre ère et le III<sup>e</sup> siècle après notre ère. Quant à son commentaire, les premières citations que nous ayons datent de 243. Voir à ce sujet Isabelle Robinet, *Les commentaires du Tao To King jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, IHEC, 1977 : 24-39. I. Robinet note page 27 que Heshang Gong glose *xuan* 玄, le mystère, par *tian* 天.

est issu], nous pouvons pratiquer ce dao; celui qui peut le pratiquer ressemblera alors au Dao, il sera comme s'il était antérieur au *di* ", ajoute Xiang Er<sup>30</sup>.

A ma connaissance, la première glose tendant à faire de *xiang di* le Souverain des figures est due à l'Empereur Xuanzong 玄宗 (r. 712-756). Reprenant les gloses classiques de *xiang* lu comme *si* 似, Xuanzong glisse de manière inattendue de *xiang di* à Xiangdi. S'appuyant sur un commentaire selon lequel *di* est le maître qui engendre les existants (*sheng wu zhi zhuzai* 生物之主宰), il fait intervenir une phrase de l'“ Explication des hexagrammes ” (“ Shuo gua ” 說卦) du *Yijing* : “ Le souverain sort [au moment de] l'hexagramme Zhen ” (*di chu hu Zhen* 帝出乎震)<sup>31</sup>. Cette naissance de *di* en Zhen fait de lui le maître qui engendre les existants. Xuanzong poursuit son travail d'exégète en utilisant un commentaire de Han Bo 韓伯<sup>32</sup> sur une phrase d'une des “ dix ailes ” du *Yijing*, le “ Xici ” 繫辭. Cette phrase est la suivante :

Fermer puis ouvrir se dit ‘changer’ (*bian* 變) ; le changement qui va et vient sans cesse se dit ‘étendre [son influence] partout’ (*tong* 通). De la manifestation [de ce qui étend partout son influence] s'ensuit ce qui s'appelle ‘la figure’ (*xiang* 象) ; de la formation [de la figure] s'ensuit ce qui s'appelle ‘l'objet’ (particulier, *qi* 器).<sup>33</sup>

Han Kangbo glose *xiang* par *zhao xian* 兆見, ce qui préfigure, ce qui est l'indice de l'apparition des choses et des êtres<sup>34</sup>. “ Ce qui veut dire ”, poursuit Xuanzong, “ que le souverain qui engendre les existants a la capacité d'anticiper la figure des existants ”, c'est pourquoi, ô miracle du commentaire, on l'appelle le Souverain des figures<sup>35</sup>.

Jusqu'aux Song, une série de commentateurs, dont le célèbre Du Guangting 杜光庭 (850-933), emboîteront le pas de Xuanzong<sup>36</sup>. Ajoutant exégèses sur

<sup>30</sup> Rao Zongyi 饒宗頤, *Laozi Xiang Er zhu jiaozheng* 老子想爾注校證, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1991 : 7. Selon Rao Zongyi, le *Commentaire Xiang Er*, contemporain de celui de Heshang Gong, date des Han postérieurs. *Ibid.*, 1991 : 82.

<sup>31</sup> Zhou Yi zhushu, 13, *Shuogua*, SKQS 7.573. Ce *di* est parfois interprété comme *di* 蒂, le pédoncule, et par analogie le bourgeonnement et la croissance des plantes au printemps.

<sup>32</sup> Han Bo (actif 371-372) a pour nom public Kangbo 康伯, voir sa biographie dans le *Jinshu* 晉書, 75, Beijing, Zhonghua shuju, 1974 : 1993-1995.

<sup>33</sup> Zhou Yi zhu, 7, *Xici, shang*, SKQS 7.261.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Daode zhenjing guangsheng yi*, DZ 432-439, n° 724, 9.3b-5a. Xuanzong ne dit pas que Xiangdi est Laozi. Voyait-il dans ce commentaire la légitimation du titre d'empereur accordé à Laozi par Gaozong 高宗 (r. 650-683)?

<sup>36</sup> *Ibid.*, 9.5a-46b. Voir également Yan Lingfeng 嚴靈峰, *Laozi Song zhu congcan* 老子宋注叢殘, Taipei, Xuesheng shuju, 1979 : 5, 75, 223.

exégèses, multipliant les références, apportant des variations sur un même thème, les glossateurs ont petit à petit occulté le texte original.

Bien que le processus de nominalisation de *xiang-di* à partir des Tang ait été mis à jour, l'identification de Xiangdi avec Laozi demeure une énigme. Laozi dans ses différentes apparitions a été le maître des créateurs et des civilisateurs, le maître des rois et des empereurs. Il enseigna à Fuxi tout ce que ce dernier a transmis à l'humanité, y compris les trigrammes, par excellence figures des figures<sup>37</sup>. Serait-ce l'hagiographie de l'auteur du *Daode jing*, déjà très élaborée sous les Tang, qui a rendu possible l'identification du Souverain des figures avec Laozi ? Si oui, qui est le Xiangdi dont parle Tao Hongjing quelques centaines d'années auparavant ? Quant à Shao Yong, connaissait-il cette “ folle ” exégèse du *Daode jing* ? Identifiait-il le Souverain des figures au Laozi divinisé ?

Indubitablement, Shao Yong voit dans Xiangdi un pendant ou un alter ego de Fuxi. Tous deux sont objets de vénération car ils sont les divinités des origines. Mieux encore, ils sont *la* divinité des origines sous deux noms différents. Quel autre nom que celui de Souverain des figures pouvait le mieux convenir à Fuxi, le créateur des Trigrammes, figures en qui se résument l'ensemble de l'univers ? En tout cas, le Souverain des figures a lui aussi d'autres visages :

Me voici dans ma soixante-sixième année,  
Et il y a deux choses auxquelles je n'ai pas renoncé :  
Dédier des poèmes au Vrai maître  
Et offrir à boire au Souverain des figures.  
Avant que mon visage ne prenne les couleurs de l'ivresse,  
Mon coeur est déjà en harmonie.  
Levant et abaissant le regard entre terre et ciel,  
Je sais que je n'ai à rougir de rien<sup>38</sup>.  
(JRJ 17.44, 10b-11a)

Le Souverain des figures est cette fois convié à boire du vin, comme on exhorte un ami à prendre de l'alcool. Son pendant n'est plus Fuxi, mais le Vrai

<sup>37</sup> Une première stèle, datée de l'ère Yanxi (238-257), bien que défectueuse, dit : “ Depuis Fuxi et Shennong, [manque] (Laozi) a été le maître des saints ” (*Zi Xi Nong yilai*, [ ] *wei sheng zhe zuo shi* 自羲農以來,[缺] (老子)為聖者作師). Pour la datation et la traduction complète de cette stèle, voir Anna Seidel, *op. cit.*, 1969 : 121-128. Une seconde stèle datée de 884 narre par le menu toutes les réapparitions de Laozi au cours de l'histoire chinoise ; Fuxi est naturellement un de ceux qui ont profité de son enseignement; voir Chen Zhichao 陳智超, *Daojia jinshi lue* 道家金石略, *Sichuan Qingyang gong beiming* 四川青羊宮碑銘, Beijing, Wenwu chubanshe, 1988 : 187. Le passage concernant Fuxi est reproduit dans le *Taishang Laojun nianpu yaolie* 太上老君年譜要略, DZ 554 n° 771, 2a-b.

<sup>38</sup> “ Chant [des choses auxquelles] je n'ai pas renoncé ” (*Buqu yin* 不去吟).

maître, Zhenzai 真宰. Zhenzai est une référence explicite à un passage du chapitre “ De l'équivalence des choses et des discours ” (“ Qi wu lun ” 齊物論) de Zhuangzi :

Si cette chose-là (la chose qui donne naissance à l'alternance des jours et des nuits) n'existait pas, il n'y aurait pas de moi; s'il n'y avait pas de moi, rien ne pourrait l'appréhender. Ce qui est ici est proche de moi et cependant je ne sais ce qui le fait agir. Si le Vrai maître existe, nous ne décelons pourtant pas ses traces. Qu'il soit agissant, nous le croyons. Néanmoins, nous ne voyons pas sa forme. Nous avons de mutuelles attaches et pourtant il n'a pas de forme. Dans les os, les orifices, les viscères, il demeure.

Confusément, nous sentons qu'il existe une puissance agissante, non pas réfugiée dans un Olympe, exilée dans une transcendance, mais proche de nous. Proche mais pourtant inaccessible, vraisemblablement lovée quelque part en nous, dans notre corps. Cette puissance, Zhuangzi la nomme le Vrai maître; quelques lignes plus loin, il parle du Vrai seigneur (Zhenjun 真君). Le Vrai maître est également, selon Shao Yong, l'alter ego de Fuxi :

Lorsque les deux saveurs s'unissent dans la jarre [à vin],  
 Dans la bouche, ce goût unique procure [une sensation] particulièrement agréable.  
 On ne boit en compagnie que par inactivité,  
 Pourquoi trinquer seul serait-il attristant?  
 Ce n'est qu'imprégné de vin que je puis suivre le Vrai maître [dans ses excursions] créatrices<sup>39</sup>,  
 En état de demi ébriété, je puis alors inviter Fuxi à voyager.  
 Les hommes chérissent profondément les bons moments d'ivresse,  
 Qui oserait s'arrêter de boire avant d'avoir atteint l'ivresse?<sup>40</sup>

<sup>39</sup> *Cai wo bian cong Zhenzai pi* 纔沃便從真宰辟. Lisant le caractère *pi* 辟 *meshi* 召し (convoquer), Ueno Hideto, *Isen gekijô shû* 伊川擊壤集, Tokyo, Meitoku shuppansha, 1979 : 189, adopte la lecture *bi* à la place de *pi*. Il faudrait alors traduire par: “ Ce n'est qu'imprégné de vin que je puis répondre à la convocation du Vrai maître ”. Pour des raisons de parallélisme, la lecture *pi* : “ ouvrir ”, une allusion au *kaitian pidi* 開天闢地, “ ouvrir le ciel et la terre ”, me semble plus adéquate. De plus, d'un point de vue grammatical, lire *cong* comme se rapportant à *pi* me paraît hasardeux. Dans le poème “ Anle wo zhong yi bu shu ” 安樂窩中一部書 (JRJ 9.58, 13b, vers 5), Shao Yong place Fuxi et Huangdi après l’“ ouverture ” (*kaipi* 開闢). L'oeuvre de Fuxi (après) est dans un rapport de symétrie avec “ l'ouverture ” pratiquée par le Vrai maître (avant).

<sup>40</sup> “ Chant du breuvage de l'union suprême ” (“ Taihe tang yin ” 太和湯吟). *Taihe tang*, le breuvage de l'Union suprême, désigne chez Shao Yong un vin particulier. Voir à ce sujet les poèmes “ Chant de la flânerie ” (“ Xiaoyao yin ” 逍遙吟; JRJ 7.29-3, 9a) et “ Cinq chants sous les bosquets ” (“ Linxia wuyin ” 林下五吟, JRJ 8.46-1 et 46-3, 12a-b). L'Union suprême (*Taihe*) désigne le souffle qui emplit l'univers ou encore le Souffle originel (*Yuanqi* 元氣).

(JRJ 10.9, 5a-b)

Glosé par Ueno Hideto et Miura Kunio, le Vrai maître serait le maître de l'univers ou la plus haute divinité de l'univers<sup>41</sup>. Grâce à l'éclairage apporté par ce dernier poème, le maître est perçu dans sa dimension créatrice, au moment où il “ ouvre la terre et le ciel ” (*kai tian pi di*). Pour Shao Yong, il est aussi l'artisan du changement (*hua gong* 化工). Son art touche toute chose, jusqu'aux fleurs de pivoines :

Une couleur et un parfum,  
 Mais ce parfum est un parfum céleste<sup>42</sup> et cette couleur, extraordinaire.  
 L'art du Vrai maître a atteint un tel degré de magnificence  
 Que les hommes ne sauraient le jauger<sup>43</sup>.  
 (JRJ 19.38, 9a)

Pour apprécier la qualité de son art, certaines conditions sont indispensables, en particulier celle d'être en état de quiétude :

Ce n'est pas que Yaofu aime la poésie,  
 [Mais il ne fait] des poèmes que lorsqu'il est satisfait.  
 Cet état d'âme, quels mots pourraient l'exprimer ?  
 Ce sentiment, seule [l'expression] de la joie peut parvenir à l'atteindre.  
 Les paysages des immortels sont perceptibles dans la retraite,  
 L'art du Vrai maître s'appréhende dans la quiétude.  
 A quoi bon chercher les hautes montagnes dans des endroits encore plus élevés?  
 Ce n'est pas que Yaofu aime la poésie<sup>44</sup>.  
 (JRJ 20.1-128, 26b)

Il serait vain de multiplier les difficultés pour voir les paysages idylliques des immortels, comme il serait dérisoire de chercher l'empreinte du Vrai maître en dehors de la quiétude. Ces choses merveilleuses, secrètes, mystérieuses, sont

Selon le *Huangting waijing jing* 黃庭外景經, III, vers 14-16, “ Tous les hommes mangent des céréales accommodées aux cinq saveurs/Si [quelqu'un] n'absorbe que les souffles *yin* et *yang* de l'Union suprême/Alors il ne mourra pas et sera l'égal du ciel ”. Le matin, Shao Yong boit de “ l'Union suprême ” dans son nid de la Joie sereine. L'effet attendu est une demi ivresse, laquelle lui fait rencontrer Fuxi pour qu'ensemble ils partent en pérégrination... Ce vin de Souffle originel est un puissant médium pour une osmose avec l'univers.

<sup>41</sup> Ueno Hideto, *op. cit.*, 1979 : 167; Miura Kunio, “ Isen gekijô shû no seikai ” 伊川擊壤集の世界, *Tôhō gakuhō*, 47, 1974 : 129.

<sup>42</sup> Le parfum céleste (*tianxiang* 天香) évoque le parfum que dégage l'encens lors des sacrifices aux divinités.

<sup>43</sup> “ Chant de la fleur de pivoine ” (“ Mudan yin ” 牡丹吟).

<sup>44</sup> “ Chant en forme de rondeau ” (“ Shouwei yin ” 首尾吟).

à notre portée, proche de nous dirait Zhuangzi. A défaut de connaître le Vrai maître, sachons goûter son art (*gongfu* 功夫) dans la sérénité et la quiétude.

## Conclusion

Nous avons vu évoluer la relation de Shao Yong à Fuxi d'une quasi dévotion à une osmose jusqu'à la recherche d'un dépassement de cette divinité des origines. Des modes de relations qui pourraient se résumer par une distance sacrée, puis une identification et enfin la quête d'autre chose. Le Souverain des figures, d'abord mis en parallèle avec Fuxi dans le cadre dévotionnel, semble, avec le Vrai maître, être la réponse adéquate à cette quête.

Si nous tenons compte du fait que le Souverain des figures émerge progressivement des commentaires à un passage du *Daode jing*, que le Vrai maître est un des thèmes centraux dans le *Zhuangzi* et que, par ailleurs, Shao Yong fait fréquemment référence dans ses poèmes à des thèmes et des pratiques issues du taoïsme — le double oubli (*liangwang* 兩忘), l'oubli assis (*zuowang* 坐忘), l'assis en quiétude (*jingzuo* 靜坐), la “vie à l'écart” (*xianju* 閑居), etc. —, nous sommes en droit de nous poser la question de la nature de ses pratiques religieuses, soit à savoir : sont-elles d'obédience taoïste ?

Curieusement, c'est le vêtement que portait quotidiennement Shao Yong qui nous fournira des éléments de réponse.

Shao Bowen indique que lorsque son père Yong commença à se retirer du monde (*yin* 隱), il portait un chapeau noir (*wumao* 烏帽) et des vêtements d'étoffe grossière en chanvre (*taohe* 縹褐). Il n'en changeait point, même s'il recevait des personnages éminents<sup>45</sup>. Trois poèmes regroupés sous le titre “Chant des vêtements du Dao” (“*Daozhuang yin*” 道裝吟) sont précisément consacrés à ces vêtements :

1. Selon leur protocole quotidien, les taoïstes portent ces vêtements et ce bonnet,  
Ils ne vénèrent que les étoiles mais pas les hommes.  
Pourquoi Yaofu serait-il tenu de faire des salutations?  
[Mais] est-on bien sûr que les hommes ne sont pas des étoiles?
2. Selon leur protocole quotidien, les taoïstes portent ces vêtements et ce bonnet,  
En dehors de leur maître, a-t-on entendu dire qu'ils vénéraient d'autres personnes?  
Pourquoi Yaofu serait-il tenu de faire des salutations?  
[Mais] est-on bien sûr que tous les hommes ne sont pas mes maîtres?

<sup>45</sup> *Shaoshi wenjian lu* 邵氏問見錄, 19, Beijing, Zhonghua shuju, 1983 : 210.

3. Installé dans ma voiture [avec dans les mains] un émochoir et [sur le dos] les vêtements du Dao,  
Par la porte de mon village, je passe et repasse souvent.  
J'ai entendu dire que les grottes célestes ressemblaient beaucoup à cet endroit,  
Ma contrée ne diffère en rien de celle des immortels.
4. Si l'on comprend que le Dao est dans le coeur des hommes,  
Alors l'élaboration du processus de transformation est à chercher en soi.  
Si l'on prétend que ces vêtements font le taoïste,  
Alors comment Yaofu oserait-il les porter [avec désinvolture]<sup>46</sup>?  
(JRJ 13.71-1 à 4,17a-b)

Shao Yong enfile donc les vêtements quotidiennement portés, selon le protocole (*yi* 儀), par les taoïstes en dehors de leurs cérémonies rituelles (*ke* 科). Un bonnet noir, un vêtement grossier de chanvre avec un collet, ainsi est représenté Shao Yong dans une des généalogies du clan des Shao<sup>47</sup>.

Le vêtement de toile grossière, *he* 褐, évoqué ci-dessus par Shao Bowen, jouit effectivement de la faveur des sages qui, selon Laozi, bien qu'affublés de modestes atours, recèlent en eux de précieux trésors<sup>48</sup>. Confucius, à une question de son disciple Zilu sur le pourquoi de ce contraste entre aspect extérieur et réalité intérieure, précise que lorsque le royaume n'a pas le Dao, il convient de se retirer, donc d'être comme le sage selon Laozi. Alors que, si le royaume a le Dao, il faut porter vêtements brodés et tenir le jade, des attributs normalement concédés aux grands dignitaires de l'Etat<sup>49</sup>.

Au delà du thème pauvreté de l'apparence mais richesse intérieure, repris maintes fois dans la poésie et les textes en prose, les taoïstes ont, semble-t-il, respecté à la lettre les propos du *Daodejing*. Yan Shigu 顏師古 (581-645), au sujet de la description du vieillard portant un vêtement grossier (*yihe* 衣褐) et rendant visite au célèbre Zhang Liang 張良 (? - 189 av. J.C.) pour l'initier, commente en disant: “ Les *he* sont taillés comme les *qiu* 裘 [tunique ou robe garnie de fourrure]; actuellement, ce sont les prêtres taoïstes qui les portent ”<sup>50</sup>. A ce témoignage, il ne serait pas difficile d'y ajouter les descriptions, anté-

<sup>46</sup> Les deux derniers caractères de ce vers sont *pijin* 披襟. Ils ont le sens d'ouvrir le collet de sa tunique, d'où le sens implicite de porter des vêtements d'une manière désinvolte.

<sup>47</sup> Voir *Gu Gong Shaoshi zongpu* 古共邵氏宗譜, 2.7a, (sans lieu d'édition), 1924.

<sup>48</sup> *Daode jing*, 70: “ Shengren beihe huaiyu ” 聖人被褐懷玉.

<sup>49</sup> *Kongzi jiyu* 孔子家語, 2, Zhuzi jicheng, vol. 4, p. 21.

<sup>50</sup> *Hanshu* 漢書, 40, Beijing, Zhonghua shuju, 1975 : 2024.

rieures à l'époque Tang, des immortels qui sont revêtus d'un *he* de plume (*yuhe* 羽褐), un équivalent des vêtements de plume (*yuyi* 羽衣)<sup>51</sup>.

Si le *he* et le bonnet font bien partie de la panoplie du prêtre taoïste, bien que Shao Yong remette en question les pratiques formelles du taoïsme (les rituels, les rapports maîtres-disciples, l'alchimie), sa conception d'un taoïsme selon l'esprit (les grottes des immortels sont partout, le Dao est à chercher en soi) pouvait l'autoriser à revendiquer le port d'une telle tenue.

Néanmoins, l'affaire se corse et prend une autre tournure si l'on se souvient qu'une telle pratique fut interdite dès le début de l'époque Song. Une distinction fut faite entre ceux qui ont reçu l'enseignement taoïste et psalmodient les textes — c'est-à-dire les prêtres taoïstes, *daoshi* 道士 — et ceux qui, bien que n'ayant pas été initiés aux arcanes du taoïsme, en portent le costume. Ces derniers, appelés *jihe* 寄褐 (“ dépendants de la robe [taoïste] ”), sont souvent des vagabonds sans travail qui, lorsqu'ils ne parviennent pas à être pris en charge par quelqu'un (*jishi* 寄食), profitent de ce déguisement pour s'installer dans les belvédères taoïstes (*guan* 觀). Ils ont souvent des liens de parenté avec les chefs taoïstes des temples. En 972, l'empereur Taizu 太祖 interdit à ces profanes de s'installer dans les lieux saints du taoïsme. Si les prêtres du Dao ont femme et enfants, ces derniers doivent résider à l'extérieur de temple. De plus, interdiction fut faite à quiconque de se revendiquer *daoshi* sans avoir reçu l'autorisation d'un responsable d'un temple et un certificat délivré par les autorités locales. Bien que cet arrêté permit de vider les temples des femmes, des enfants et des “ parasites ”, il se révéla apparemment insuffisant puisque l'empereur Zhenzong 真宗 étendit l'interdiction en 1009 à toute la parentèle (*qinshu* 親屬; ici, il semble s'agir de la parentèle masculine) du *daoshi*<sup>52</sup>.

Il va de soi que des arrêtés et l'interprétation qu'en donne ci-dessus Wang Yong 王泳 (dénoncer les profiteurs et les usurpateurs) ne font pas le réel mais sont, d'une certaine manière, le symptôme d'une pratique quotidienne. Parallèlement à ces mesures impériales, le *Shishi yaolan* 釋氏要覽 écrit entre 1017 et

<sup>51</sup> Au sujet des immortels assimilés aux hommes à plume (*yuren* 羽人), voir M. Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, Paris, Collège de France, IHEC, 1987 : 12-18. Les bouddhistes quant à eux s'approprient un vêtement frustre, fait de poil ou de laine (*cuihe* 毳褐), souvent rapiécé (*nayi* 衲衣) et dégageant une mauvaise odeur, ce qui n'empêche pas leur possesseur d'être en “ odeur de sainteté ”, dépassant de très loin ceux qui s'affublent de pourpre et de vermillon. Voir Zhao Lin 趙璘 (époque Tang), *Yinhua lu* 因話錄, 5, Shanghai, Shanghai guji chuban she, 1983 : 109.

<sup>52</sup> Sur tout ce passage, voir Wang Yong (? - après 1227), *Yanyi yimou lu* 燕翼詒謀錄, 2, SKQS 407.728. Wang conclut qu'après ces interventions impériales, les interdits dans les belvédères devinrent similaires à ceux des monastères bouddhistes. Le *Xu Zizhi tongjian changbian*, 13.3b, Beijing, Zhonghua shuju, 1986 : 108, mentionne de manière liminaire l'interdiction édictée par Taizhu du *jihe* et l'octroi de manière privée du titre de prêtre taoïste.

1021 par Shi Daocheng 釋道誠, témoigne d'une étrange coutume: on avait l'habitude à cette époque de revêtir les enfants de vêtements bouddhistes<sup>53</sup>. Cette coutume, également appelée *jihe* 寄褐, a pour but, selon l'interprétation commune qui en est donnée, de conférer à la progéniture une longue vie<sup>54</sup>.

Evidemment, Shao Yong n'ayant apparemment ni lien de parenté avec un quelconque *daoshi*, ni a priori de droit de résidence dans un belvédère, les arrêtés au sujet de la pratique du *jihe* ne peuvent le concerner que de très loin. Cependant, la double connotation du port d'un vêtement frustré, — à l'écart de la société (une sagesse cachée) et prise en charge par des tiers, *jishi* —, qu'elle implique mécénat, situation de maîtrise ou, à l'extrême, parasitisme, correspond assez bien au mode de vie de Shao Yong<sup>55</sup>.

Quoiqu'il en soit, et le poème ci-dessus le prouve, ce personnage aux vêtements du Dao ne fait pas sienne les pratiques dévotionnelles et les pratiques d'initiation. S'agit-il pour autant d'un rejet du taoïsme ou en fait d'une convergence avec un courant au sein du taoïsme qui tendait, en ce début du XI<sup>e</sup> siècle, à une recherche poussée davantage vers l'intériorisation (l'alchimie intérieure) que vers l'extériorisation (les rituels). Je ne sais.

Une seconde hypothèse pourrait être envisagée : ne s'agirait-il pas, dans le cas de Shao Yong, de l'élaboration d'un panthéon personnel et partant d'une pratique religieuse individuelle où le fait communautaire est écarté ?

Difficile encore de se prononcer définitivement mais il me semble qu'à la lumière de l'exemple que je viens de soumettre, il est urgent de reconsidérer le monde lettré, non pas seulement du point de vue des idées, mais aussi selon celui des croyances. On pourrait rêver au fond d'une histoire qui mettrait en regard les grands textes spéculatifs avec les pratiques religieuses. Ce serait, je crois, donner une image plus exacte du lettré en Chine.

Alain Arrault

Ecole française d'Extrême-Orient

[Hualan\\_2005@yahoo.com.cn](mailto:Hualan_2005@yahoo.com.cn)

---

<sup>53</sup> *Shishi yaolan*, 3, T. 2127, p. 304.

<sup>54</sup> Un arrêté du règne de Renzong 仁宗 (r. 1023-1063) signale l'engouement général pour le bouddhisme et expose certains interdits vestimentaires (formes, couleurs, motifs) destinés aux hommes et aux femmes vivant à la capitale. Voir *Wenxian tongkao* 文獻通考, 113, Beijing, Zhonghua shuju, 1986 : 1021.

<sup>55</sup> Pour plus de détails au sujet d'un Shao Yong entretenu, voir Alain Arrault, *Shao Yong (1012-1077), poète et cosmologue*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2002 : 160-168.