



HAL
open science

Le Taoïsme Shangqing et les Religiosités lettrées dans la Chine du VIII^e siècle

Olivier Boutonnet

► **To cite this version:**

Olivier Boutonnet. Le Taoïsme Shangqing et les Religiosités lettrées dans la Chine du VIII^e siècle. Religions. Université Paris sciences et lettres, 2019. Français. NNT : 2019PSLEP050 . tel-03917106

HAL Id: tel-03917106

<https://theses.hal.science/tel-03917106>

Submitted on 1 Jan 2023

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.

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

**Le Taoïsme Shangqing et les Religiosités lettrées
dans la Chine du VIII^e siècle**

Soutenue par

Olivier BOUTONNET

le 03 décembre 2019

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Histoire des religions et
anthropologie religieuse**

Composition du jury :

Catherine DESPEUX
Professeur, INALCO *Examinatrice*

Stéphane FEUILLAS
Professeur, univ. Paris Diderot *Rapporteur*

Vincent GOOSSAERT
Directeur d'études, EPHE *Directeur de thèse*

John LAGERWEY
Professeur, EPHE & CUHK *Examineur*

Christine MOLLIER
Directrice de recherche, CNRS *Examinatrice*

Fabrizio PREGADIO
Professeur, univ. Erlangen *Rapporteur*



THÈSE DE DOCTORAT
Histoire des religions & anthropologie religieuse
École Pratique des Hautes Études
CNRS – GSRL

Le Taoïsme Shangqing et les Religiosités lettrées dans la Chine du VIII^e siècle

Thèse présentée par Olivier BOUTONNET
sous la direction de Vincent GOOSSAERT

soutenue le 03 décembre 2019

Membres du jury :

Catherine	DESPEUX
Stéphane	FEUILLAS
Vincent	GOOSSAERT
John	LAGERWEY
Christine	MOLLIER
Fabrizio	PREGADIO



École Pratique
des Hautes Études

PSL 



Qu'il me soit ici permis de remercier chaleureusement :

Estelle BOIREAU, dont la patience et le soutien ont été mon phare. Plus encore, ma lumière.

Vincent GOOSSAERT, pour sa disponibilité et son enseignement aussi rigoureux que bienveillant.

Christine MOLLIER, pour sa participation généreuse au C.S.T. et ses pistes de réflexion.

Stéphane FEUILLAS et Fabrizio PREGADIO, pour avoir consacré de leur temps aux pré-rapports.

FENG Yimin 馮益民, pour m'avoir guidé sur sa terre natale vers la chambre de pierre.

James ROBSON et TAKATA Tokio 高田時雄, pour leurs aimables éclairages à Pékin en 2014.

Une pensée, enfin, pour Marie-Charlotte et Jean, mes cadets pourtant déjà docteurs !

À mes parents

*Pour
Anna et Marie-Lou*

Table des matières

INTRODUCTION	6
--------------------	---

PARTIE I

— Une esquisse historique et contextuelle —

CHAPITRE 1 : UNE GÉNÉALOGIE DU SHANGQING	16
I. Des révélations divines à la constitution du corpus	23
II. Une cohérence nouvelle <i>ex materia</i>	42
III. Une lignée influente sous les Tang	56
CHAPITRE 2 : UNE GÉNÉALOGIE DE LA POÉSIE SIDÉRALE	95
I. Les randonnées chez les immortels	97
I.1. <i>De la déploration à la liberté intérieure</i>	97
I.2. <i>Entre espérance et louange de cour</i>	100
I.3. <i>L'éloignement du monde</i>	102
I.4. <i>La réappropriation spirituelle</i>	105
II. La marche dans le Vide	107

PARTIE II

— Quatre études de cas —

CHAPITRE 3 : WU YUN 吳筠 (ca. 715-778)	116
I. Les sources biographiques	116
I.1. <i>Les sources primaires</i>	116
I.2. <i>Les sources secondaires</i>	119
I.3. <i>La postérité et l'œuvre restante</i>	120
II. Wu Yun et le cheminement spirituel	122
II.1. <i>Une éducation lettrée</i>	122
II.2. <i>L'engagement spirituel</i>	127
II.3. <i>À la cour entre académie et disputations</i>	133
II.4. <i>L'envol de l'oiseau</i>	139
II.5. <i>Les amis et les disciples</i>	145
III. Wu Yun et la Pureté supérieure	150
III.1. <i>La filiation spirituelle</i>	150
III.2. <i>La voie de l'Esprit</i>	158
III.2.1. <i>Le panthéon et son administration</i>	161
III.2.2. <i>La divine interaction</i>	166
III.2.3. <i>Les pratiques de sublimation</i>	171
III.3. <i>Les randonnées célestes de Wu Yun</i>	187
III.3.1. <i>Les idiomes du Shangqing</i>	190

III.3.2. Traductions.....	203
CHAPITRE 4 : LI BI 李泌 (722-789).....	236
I. Les sources biographiques	236
I.1. <i>Les sources primaires</i>	236
I.2. <i>Les sources secondaires</i>	242
II. Li Bi et le retrait du monde	244
II.1. <i>Entre vita activa et vita contemplativa</i>	244
II.2. <i>Le choix du retrait contemplatif</i>	257
III. Li Bi et le cheminement spirituel.....	264
III.1. <i>La vie sur le Hengshan</i>	264
III.2. <i>Le maître Zhang Taikong</i>	275
III.3. <i>Li Bi, taoïste de cour ?</i>	282
CHAPITRE 5 : GU KUANG 顧況 (ca. 726-815).....	292
I. Les sources biographiques	292
I.1. <i>Les sources primaires</i>	292
I.2. <i>Les sources secondaires</i>	294
II. Une esquisse biographique.....	295
II.1. <i>Un fonctionnaire récalcitrant</i>	295
II.2. <i>Gu Kuang et le Maoshan</i>	302
III. La place du Shangqing dans l'œuvre restante	309
III.1. <i>Un poème à son fils</i>	309
III.2. <i>Une marche dans le Vide</i>	317
III.3. <i>Une ballade sidérale</i>	320
CHAPITRE 6 : LA DAME WEI 魏夫人 ET LE SHANGQING AU FÉMININ.....	325
I. De Wei Huacun à la Dame Wei.....	328
II. L'égalité des genres dans le Shangqing.....	348
III. Les hymnes de Wang Bao.....	354

PARTIE III

— Synthèse & coda —

CHAPITRE 7 : SYNTHÈSE - LE SHANGQING AU VIII ^e SIÈCLE	361
I. Le Shangqing dans le paysage social.....	364
II. Le Shangqing dans le paysage politique et religieux	366
III. Le Shangqing dans le paysage littéraire et spirituel	369
CHAPITRE 8 : CODA - LE RETRAIT DU MONDE.....	374
I. Réflexions générales.....	374
II. Le retrait dans la Chine classique	380
II.1. <i>De l'individualisme au retrait circonstanciel</i>	382

II.2. <i>La reconnaissance historiographique du retrait</i>	389
II.3. <i>Du retrait circonstanciel au retrait existentiel</i>	392
III. Wu Yun, Li Bi et Gu Kuang, leurs usages du retrait	398
IV. Le retrait dans la tradition Shangqing	406
CONCLUSION.....	415

PARTIE IV
— Annexes —

Répertoire des œuvres de Wu Yun.....	419
Cartes	421
Bibliographie	422

Table des illustrations

- Fig. 1 : Le Caractère du Très Haut des trois cieux pour soumettre les dragons, les tigres et les léopards ainsi que les esprits de la montagne, p. 35.
- Fig. 2 : Le diagramme de la Luo dans ses formes traditionnelle et moderne, p. 109.
- Fig. 3 : Le talisman Clochette de feu et d'or liquide, p. 195.
- Fig. 4 : L'Ensemble talismanique des sept origines tombantes de la Pureté supérieure, p. 201.

Image en couverture intérieure :

Face à la lune (Dui yue tu 對月圖) de Ma Yuan 馬遠 (fl. 1190-1230)

Musée national du Palais à Taipei

République de Chine

INTRODUCTION

Or pour ne parler ici que de la Chine, dont la langue et la civilisation nous sont mieux connues, la langue chinoise, avec sa structure inorganique et incomplète, n'est-elle pas l'image de la sécheresse d'esprit et de cœur qui caractérise la race chinoise ? Suffisante pour les besoins de la vie, pour la technique des arts manuels, pour une littérature légère de petit aloi, pour une philosophie qui n'est que l'expression souvent fine, mais jamais élevée, du bon sens pratique, la langue chinoise excluait toute philosophie, toute science, toute religion, dans le sens où nous entendons ces mots¹.

Que de chemin parcouru depuis *De l'origine du langage*, publié pour la première fois en 1848 ! Joseph Ernest Renan eût-il seulement écrit la même chose s'il avait eu accès, moins d'un siècle plus tard, aux joutes intellectuelles d'Herbert Giles et d'Arthur Waley sur la poésie Tang², ou bien encore aux *Mémoires historiques* traduites par Édouard Chavannes ? Eût-il simplement pensé pareillement s'il avait pu lire les travaux de Marcel Granet ou d'Henri Maspéro ? Et que dirait-il aujourd'hui devant l'avancée des recherches sur les interactions des trois doctrines³ et l'exploration approfondie du Canon taoïste ?

Les nombreuses études du XX^e siècle, en histoire et en anthropologie religieuses, ont précisément montré que la société traditionnelle chinoise trouvait sa structure et son

¹ RENAN Ernest, *De l'origine du langage*, Paris, Michel Lévy Frères, 1864, p. 195-196. Renan ajoute une note : « La philosophie du Lao-Tseu semble contredire notre assertion. Mais cette philosophie est une réaction contre l'esprit positif de la Chine, et ne semble pas exempte d'influences étrangères. »

² LIAO Chia-hui, « The Reception and Translation of Classical Chinese Poetry in English », *NCUE Journal of Humanities*, 2012, 6, p. 47-64. Sur les questions que pose l'évolution de la traductologie à l'endroit de la littérature classique chinoise, lire les réflexions partagées dans EOYANG Eugene & LIN Yao-fu (dir.), *Translating Chinese Literature*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University, 1995.

³ À titre d'exemples : ASSANDRI Friederike « Examples of Buddho-Daoist Interaction: Concepts of the Afterlife in Early Medieval Epigraphic Sources », *The Electronic Journal of East and Central Asian Religions*, 2013, 1, p. 1-38 ; BARRETT Timothy H., *Li Ao : Buddhist, Taoist or Neo-Confucian ?*, Oxford, New York et al., Oxford University Press, 1992 ; MOLLIER Christine *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008 ; ROBINET Isabelle, « La Notion de *hsing* dans le taoïsme et son rapport avec celle du confucianisme », *Journal of the American Oriental Society*, 1984, 106, 1, p. 183-196 ; « De quelques effets du bouddhisme sur la problématique taoïste : aspects de la confrontation du taoïsme au bouddhisme », in LAGERWEY John (dir.), *Religion and Chinese Society*, Hong Kong, Chinese University & École française d'Extrême-Orient, 2004, p. 411-516 ; ROBSON James « Signs of Power: Talismanic Writing in Chinese Buddhism », *History of Religions*, 2008, 48, 2, p. 130-169 ; SØRENSEN Henrik H., « Looting the Pantheon: On the Daoist Appropriation of Buddhist Divinities and Saints », *The Electronic Journal of East and Central Asian Religions*, 2013, 1, p. 54-79 ; ZÜRCHER Erik « Buddhist Influence on Early Taoism », *T'oung Pao*, 1980, 66, p. 84-147.

expression par le biais de formes religieuses⁴. Le présent travail pose, aussi naturellement que radicalement, la contradiction à Renan en se proposant d'étudier dans le contexte socio-politique d'une époque deux aspects d'une histoire commune : la littérature et la spiritualité. Pour cela, il convient préalablement d'explicitier le titre : « Le Taoïsme Shangqing et les Religiosités lettrées dans la Chine du VIII^e siècle ».

Il est d'abord question de « taoïsme ». On ne dissertera pas ici de l'origine du phénomène, ni même de l'acception du terme⁵. Simplement le définirons-nous, par commodité et dans le cadre strict de cette thèse, comme l'ensemble des phénomènes mystiques et religieux qui s'articulent autour du Canon taoïste des Ming (1368-1644)⁶ selon trois fonctions essentielles : rituelle, sotériologique et figurationnelle. La première se fonde sur l'existence de prescriptions formelles, le plus souvent d'ordre liturgique. La deuxième implique le souci du salut, en l'occurrence l'idéal de longévité ou d'immortalité. Quant à la troisième, sa paternité revient à Philippe Descola pour qui les distinctions opérées par Durkheim, Mauss et Dumézil ne rendent pas compte de toutes les manifestations du fait religieux. La figuration consiste ainsi en « l'instauration publique d'une qualité ontologique invisible par un énoncé, une prophétie, une image⁷ ». Par « mystique », nous entendons enfin l'ensemble des croyances et des pratiques se donnant pour objet une intimité avec le principe de l'être et toute personne prenant ses dispositions à cet effet.

La tradition Shangqing 上清, ou « Pureté supérieure », désigne, quant à elle, un courant né d'une série de révélations apportées à un jeune visionnaire durant la seconde moitié du IV^e siècle sur le Maoshan 茅山, un mont de faible altitude situé dans l'actuelle province du Jiangsu. Ce mouvement se caractérise, entre autres, par l'apport d'un idéal sotériologique plus abouti qu'auparavant et par une qualité littéraire nouvelle. Il se distingue également par la préférence accordée à l'intériorisation des pratiques individuelles, en particulier les techniques visionnaires. Celles-ci consistent, pour l'essentiel, à opérer une transformation de la corporéité par la médiation de l'image intérieure. Nous proposons, dans un premier chapitre de contextualisation, une généalogie de cette tradition depuis ses origines jusqu'à la dynastie Tang 唐 (618-907).

Voilà qui nous conduit au choix de la période. Le VIII^e siècle constitue une époque charnière dans l'histoire de la Chine. Ses premières décennies, en particulier sous le règne de

⁴ GOSSAERT Vincent & PALMER David, *La Question religieuse en Chine*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 16. Lire également LAGERWEY John, *China: A Religious State*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2010.

⁵ La littérature académique est abondante sur cette question. Une synthèse est proposée dans SIVIN Nathan, « Old and New Daoisms », *Religious Studies Review*, 2010, 36, 1, p. 31-49.

⁶ Sur le Canon taoïste, lire SCHIPPER Kristofer & VERELLEN Franciscus (dir.), *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 3 tomes, 2004. Nous en adoptons le système de doubles références des textes (CT, fasc.).

⁷ DESCOLA Philippe, « L'Ombre de la croix », in ALIZART Mark (dir.), *Traces du sacré : Visitations*, Paris, Éditions du centre Pompidou, 2008, en part. p. 78-86.

l'empereur Xuanzong 玄宗 (r. 712-756), correspondent à l'apogée culturelle et politique de la dynastie Tang. Avec un million d'habitants, Chang'an 長安 était l'une des plus grandes métropoles du monde médiéval et la capitale d'un empire centralisé. Après de vastes expansions menées un siècle plus tôt, le « monde sous le ciel » allait de la Transoxiane à l'Annam en passant par la péninsule coréenne⁸. Puis en 755 éclata la révolte d'An Lushan (安祿山之亂) qui dura huit années et dont la dynastie ne se remit jamais vraiment. Selon certains historiens, l'étude des recensements de 754 et de 764 révèle que cette rébellion aurait causé la mort de trente-six millions de personnes, soit soixante-huit pour cent de la population. Elle figurerait alors parmi les guerres civiles les plus meurtrières de l'histoire. D'autres chercheurs remettent en cause ces chiffres, considérant que le second recensement n'est pas fiable car il était à la mesure de la désorganisation de l'État au sortir de la guerre. Ils préfèrent alors s'appuyer sur les données concernant les foyers fiscaux enregistrés. Ces derniers passèrent de neuf millions en 755 à deux millions en 760⁹.

Cette période se révèle particulièrement intéressante pour notre travail car elle est marquée par un patronage impérial renforcé à l'endroit du taoïsme. Sa primauté sur les deux autres doctrines, le bouddhisme et la doctrine des lettrés, avait été établie en 625 sous le règne de l'empereur Gaozu 高祖 (r. 618-626). Mais ce fut sous Xuanzong, et avant qu'An Lushan ne prît les armes, que le processus d'institutionnalisation de la religion taoïste, amorcé dès le début de la dynastie, parvint à son plus haut niveau¹⁰. Entre autres décisions, l'empereur ordonna la fondation d'un système d'études taoïstes, censé contribuer à la

⁸ Sur la Chine des Tang, lire TWITCHETT Denis & FAIRBANK John K. (dir.), *Cambridge History of China. Volume 3: Sui and T'ang China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Plus spécifiquement sur Xuanzong et son règne, lire LIN Lu-tche, *Le règne de l'Empereur Hsuan-tsong (713-756)*, traduit et complété par Robert des Rotours, Paris, Collège de France, coll. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XIII, 1981 ; XU Daoxun 許道勛 & ZHAO Keyao 趙克堯, *Tang Xuanzong zhuan 唐玄宗傳* (La Biographie de Tang Xuanzong), Beijing, Renmin chubanshe, 1995. Le rapport du souverain au taoïsme sera décrit plus loin.

⁹ Sur An Lushan et sa révolte, lire DES ROTOURS, Robert, *Histoire de Ngan Lou-chan (Ngan Lou-chan che tsi)*, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XVIII, 1962 ; PULLEYBLANK Edwin G., *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, Londres, Oxford University Press, coll. London Oriental Series, vol. 4, 1955. Sur la question des pertes humaines, on peut confronter les sources suivantes. L'argument des foyers fiscaux concerne les deux dernières : FITZGERALD Charles P., « The Consequences of the Rebellion of An-Lushan upon the Population of the T'ang Dynasty », *Philobiblon*, 1947, 2, 1, p. 4-11 ; ZHANG Jinguang 張晉光, « Lun An Shi zhi luan dui woguo beifang nongye jingji fazhan de yingxiang » 論安史之亂對我國北方農業經濟發展的影響 (Des conséquences de la révolte d'An [Lushan] et de Shi [Siming] sur le développement économique de l'agriculture dans le nord de la Chine), *Junshi jingji shi 軍事經濟史*, 2007, 7, p. 75-77 ; GRAFF David A., *Medieval Chinese Warfare, 300-900*, Londres & New York, Routledge, 2002, p. 240-241 ; TWITCHETT Denis, *Financial Administration under the T'ang Dynasty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, rééd. 1971.

¹⁰ Lire BAI Zhaojie 白照傑, *Zhenghe ji zhiduhua : Tang qianqi dao jiao yanjiu 整合及制度化：唐前期道教研究* (Intégration et institutionnalisation : étude sur le taoïsme du début des Tang), Beijing, Gezhi chubanshe, 2018 ; LIN Xilang 林西郎, *Tangdai dao jiao guanli zhidu yanjiu 唐代道教管理制度研究* (Étude sur le système de gestion du taoïsme sous les Tang), Chengdu, Bashu shushe, 2006.

formation des élites, et l'édition d'un premier véritable Canon. Il fit rattacher en 737 les dignitaires de la Voie (*daoshi* 道士) au bureau des Affaires du clan impérial (Zongzhengsi 宗正寺) et leur octroya des titres nobiliaires six ans plus tard¹¹. Xuanzong fut également le premier souverain à honorer le *Daode jing* 道德經 (Le Livre de la Voie et de la Vertu) d'une glose impériale¹². À cela s'ajoutèrent une plus grande systématisation des rituels et des ordinations, ainsi qu'un meilleur contrôle du monachisme et de la hiérarchie sacerdotale, tant pour les prêtres que pour les moniales.

Dans un contexte politico-religieux propice au taoïsme, quelle réalité recouvrait plus précisément la tradition Shangqing à cette époque ? Nous verrons que pour bon nombre d'historiens, la Pureté supérieure formait au VIII^e siècle une école spirituelle indépendante et particulièrement influente. Celle-ci aurait constitué un lignage autour de ses « patriarches » successifs (*zongshi* 宗師), tels qu'ils sont décrits dans un recueil biographique de la fin des Tang. Cette notion s'avère cependant anachronique et l'usage de ce terme, abusif. Pour ce qui concerne le Shangqing, la première mention connue de ce vocable, dans l'énonciation avérée d'un lignage, remonte vraisemblablement à la fin du XI^e siècle¹³. Elle s'imposera notamment avec le *Maoshan zhi* 茅山誌 (Les Chroniques du Maoshan), édité par Liu Dabin 劉大彬 (fl. 1317-1328)¹⁴. Le lignage fut ainsi constitué *a posteriori* à partir d'une lignée fameuse que nous analyserons. Quant à la Pureté supérieure, dont on dit généralement qu'elle fut absorbée dans l'organisation religieuse de la voie du Maître céleste (Tianshi dao 天師道) aux alentours du XIV^e siècle¹⁵, elle n'existait vraisemblablement déjà plus sous les Tang

¹¹ *Xin Tangshu* 新唐書 (La Nouvelle Histoire des Tang), édité par Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) & Song Qi 宋祁 (998-1061), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 48.1253.

¹² *Tang Xuanzong yuzhi Daode zhenjing shu* 唐玄宗御製道德真經疏 (Le Commentaire impérial du Livre véritable de la Voie et de la Vertu par Tang Xuanzong), Tang Xuanzong 唐玄宗 (r. 712-756), CT 679, fasc. 358. Sur Xuanzong et le taoïsme, lire BENN Charles D., « Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüan-Tsung (712-755) », thèse de doctorat, Ann Arbor, University of Michigan, 1977 ; XIONG Victor Cunrui, « Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuanzong », *T'oung Pao*, 1996, 82, 4-5, p. 258-316.

¹³ SAKAI Norifumi 酒井規史, « Bei cuanduo de Maoshan zongshi zhi diwei 被篡奪的茅山宗師之地位 » (De l'usurpation du rang de patriarche du Maoshan), *Huaren zongjiao yanjiu* 華人宗教研究, 2017, 10, p. 27-47. Voir également GOOSSAERT Vincent, *Heavenly Masters: Two thousand years of the Daoist state*, University of Hawaii Press, à paraître, chap. 5.

¹⁴ *Maoshan zhi* 茅山志 (Les Chroniques du Maoshan), compilé par Liu Dabin 劉大彬 (fl. 1317-1328), CT. 304, fasc. 153-158, j. 10-12. Ces chroniques sont inspirées du *Maoshan ji* 茅山記 (Les Notes sur le Maoshan), achevé en 1150 par le lettré taoïste Fu Xiao 傅霄 (d. 1159), mais aujourd'hui disparu.

¹⁵ Par exemple DE BRUYN Pierre-Henry, *Le Taoïsme : chemin de découvertes*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 127 ; LAI Chi-tim, « Zhengyi Daoist Masters in the Pearl River Delta: Ruptures and Continuities in the Transmission of Tradition », in PALMER David A. & LIU Xun (dir.), *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*, Berkeley et al., University of California Press, 2012, p. 28.

comme une secte indépendante¹⁶. Pour autant, elle n'en recouvrait pas moins une réalité spirituelle pour ses initiés et continuait de jouer un rôle majeur sur le plan politique.

Le titre de notre travail évoque enfin « les religiosités lettrées ». La dimension des lettres s'impose d'elle-même. Outre le Canon Shangqing, constitué des textes colligés par Tao Hongjing 陶弘景 (456-536) en plus de nombreux apocryphes, et les matériaux épigraphiques, notre corpus sera essentiellement composé d'écrits de lettrés taoïstes. Ce sont eux, en effet, les principaux acteurs de ce phénomène littéraire et religieux. Nous appelons « lettrés taoïstes » les hommes et femmes de lettres qui se sont intéressés à la Voie jusqu'à recevoir des registres. C'est ce qui distinguera, par exemple, le lettré taoïste Li Bai 李白 (701-762) du lettré Du Fu 杜甫 (712-770)¹⁷. De ce point de vue, les sujets de nos études de cas étaient tous des lettrés taoïstes. Ces derniers représentaient une communauté relativement importante sous les Tang. Ils appartenaient généralement à l'aristocratie, en tous cas pour la majorité de ceux dont les œuvres nous sont parvenues. Dans son ouvrage sur la littérature taoïste des Tang, Sun Changwu 孫昌武 dessine à grands traits les thèmes récurrents de l'alchimie et de l'immortalité au fil des textes en recensant, comme autant d'illustrations, de nombreux auteurs qui en traitèrent. C'est là un indice de leur pluralité. Sun explique enfin tout au long de son ouvrage que la littérature d'immortalité se développa à mesure que se multiplièrent les abbayes et les dignitaires de la Voie¹⁸.

De cette littérature, nous nous intéresserons plus particulièrement à la poésie sidérale des randonnées célestes dans lesquelles nous tâcherons de reconstituer l'héritage du Shangqing. Mais avant d'être intimement lié aux pratiques spirituelles de la Pureté supérieure sous les Tang, ce genre poétique s'inscrivait déjà dans une longue histoire littéraire. C'est pourquoi nous en proposons également la généalogie dans un second chapitre de contextualisation. En ce qui concerne « les religiosités » à proprement parler, celles-ci se situent au niveau de l'individu (le micro) ; elles renvoient donc à l'appropriation personnelle du religieux (le macro), ce que les sociologues appellent « les dimensions expérientielles de la religion¹⁹ ». Les historiens ont d'ailleurs montré à quel point les religiosités pouvaient se situer à des distances variables du dogme prescrit par l'institution²⁰.

¹⁶ Par « secte », nous entendons tout groupe organisé de personnes se réclamant d'un même maître, ou d'une lignée de maîtres, dont ils partagent la doctrine religieuse.

¹⁷ ZHONG Laiyin 鍾來茵, « Zai lun Du Fu yu dao jiao » 再論杜甫與道教 (À nouveau sur Du Fu et le taoïsme), *Sboudu Shifan daxue xuebao (shehui kexue ban)* 首都師範大學學報(社會科學版), 1995, 3, p. 46-80.

¹⁸ SUN Changwu 孫昌武, *Daojiao yu Tangdai wenxue* 道教與唐代文學 (Le Taoïsme et la Littérature sous les Tang), Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 2001. L'auteur ne propose pas, quant à lui, de définition du « lettré taoïste ».

¹⁹ GAUTHIER François, « Religieux, religion, religiosité », *La Revue du Mauss*, 2017, 1, 49, p. 181.

²⁰ Un excellent exemple est le livre de LE GOFF Jacques & TRUONG Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen-âge*, Paris, Liana Lévi, 2003. On y voit comment les individus se situaient et évoluaient entre les deux bornes symboliques du carême et du carnaval.

Tout en s'inscrivant dans le cadre d'une religion, les religiosités sont donc plurielles par nature. Nous l'avons constaté au fil de nos études de cas. Celles-ci occupent les chapitres trois à six. Les trois premières sont consacrées à des lettrés taoïstes de renom, engagés dans la tradition Shangqing. Le premier d'entre eux est l'éminent poète Wu Yun 吳筠 (ca. 715-778), dont l'œuvre restante constituera notre principal support d'analyse pour reconstituer la *praxis* de la Pureté supérieure telle qu'elle était en vogue sous les Tang. Wu Yun est en effet le seul auteur de la Chine médiévale dont on peut mettre en regard la poésie sidérale et les traités qui en fournissent les clefs de lecture. Nous comprendrons alors que ces poèmes ne procèdent pas tant d'un simple jeu littéraire qu'ils sous-tendent en fait de véritables « exercices spirituels », caractéristiques de l'art visionnaire du Shangqing.

Une précision terminologique s'impose ici. Outre les *Exercitia spiritualia* publiés en 1548 par Ignace de Loyola (1491-1556), l'expression sera surtout systématisée par Pierre Hadot, lui-même inspiré par Jean Wahl qui l'utilisa au sujet de la poésie. Le grand historien de la philosophie antique, qui enthousiasma Michel Foucault, définissait les exercices spirituels comme autant de « pratiques destinées à opérer un changement radical de l'être », en particulier sur le plan du psychisme²¹. Nous reprenons, quant à nous, cette expression avec une acception plus large, étendue au domaine du corps et à sa sublimation.

La deuxième étude de cas concerne Li Bi 李泌 (722-789), dont l'engagement dans le taoïsme a été effacé par les historiographes au profit des responsabilités de l'homme d'État. Li reçut en effet les plus hautes distinctions et occupa des postes à responsabilité dont celui de Premier ministre. Il contribua également à la répression de la révolte d'An Lushan. Pour autant, lui-même était engagé dans la spiritualité Shangqing et compta parmi les taoïstes de cour les plus influents, ce qui semble aujourd'hui méconnu. Ses écrits ayant quasiment tous disparu, nous redessinerons ce lien avec la Pureté supérieure par sa seule étude prosopographique. Celle-ci nous permettra également de cerner la place de cette tradition dans la hiérarchie de l'organisation politico-religieuse, telle qu'elle fut mise en place et contrôlée par la maison impériale.

Puis nous nous intéresserons à Gu Kuang 顧況 (ca. 726-815) qui fut initié par Li Bi aux méthodes d'absorption des souffles. Gu termina sa carrière de fonctionnaire comme simple préposé préfectoral aux affaires financières, dans l'actuelle Jiangxi, avant de se retirer avec sa famille sur le Maoshan. Cette troisième étude de cas est intéressante en cela qu'elle pose la question de la circulation des Écritures et de l'accès à celles-ci. Elle viendra également renforcer les passerelles jetées vers la Pureté supérieure depuis les écrits de Wu Yun. Les recoupements des idiomes du Shangqing dans la poésie sidérale des deux auteurs

²¹ HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1987, rééd. Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 2002, en part. p. 19-98, *Qu'est-ce la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 271. Lire également LECLERCQ Jean, « Exercices spirituels », *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, édité par VILLER Marcel S. J. et al., Paris, Beauchesne, t. 4, col. 1902-1908 ; PAVIE Xavier, *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

confirmeront que leur récurrence ne relève pas d'une singularité de l'un ou de l'autre des deux poètes taoïstes, mais bien d'une pratique spirituelle, systématisée et répandue.

Un mot sur les raisons qui ont motivé le choix de ces personnages. Nous aurions pu, en effet, nous intéresser à d'autres lettrés taoïstes de l'époque Tang, à commencer par Li Bai, Li He 李賀 (790-816) ou Li Shangyin 李商隱 (813-858). Mais ceux-là, outre que certains n'appartenaient déjà plus véritablement au VIII^e siècle, ont fait l'objet de nombreuses études²². Ces dernières n'abordent cependant pas la question des exercices spirituels et traitent le plus souvent de la tonalité taoïsante des écrits poétiques. Le choix de Wu Yun s'est imposé naturellement en raison de la richesse de son œuvre. Ses poésies et ses traités nous ont permis de construire une analyse facilement transposable aux textes des auteurs précités, tandis que l'inverse eût été moins pertinent.

Gu Kuang apparaissait, quant à lui, comme un cas d'école tant son lien avec le Maoshan s'avérait évident. Pourtant, son étude biographique s'est révélée étonnante à certains égards, notamment pour ce qui concerne son accès aux Écritures. Elle nous a ensuite rapidement conduit à Li Bi qui portait un autre défi : derrière le haut fonctionnaire semblait se cacher un taoïste de cour et probablement un dignitaire de rang Shangqing. Mais était-il seulement possible de le démontrer alors que ses écrits avaient quasiment tous disparu ? Les modèles établis à partir de ces trois figures nous paraissent désormais suffisamment significatifs pour servir d'éventuels travaux ultérieurs.

La quatrième étude de cas s'avère un peu particulière car elle s'articule autour d'un modèle, un « personnage conceptuel²³ », eût dit Deleuze. Il s'agit de Wei Huacun 魏華存 (251-334), et de sa figure déifiée, la Dame Wei (Wei furen 魏夫人). Traditionnellement présentée comme la matriarche fondatrice du courant Shangqing, la Dame Wei est souvent décrite tel un lien entre la voie du Maître céleste et la Pureté supérieure. Nous verrons toutefois qu'elle était principalement associée au second mouvement dès le début des révélations. Nous tâcherons ensuite d'analyser le culte d'État qui lui était rendu au VIII^e siècle et questionnerons *de facto* la place du genre dans la tradition Shangqing sous les Tang. Il deviendra alors évident que les moniales recevaient des enseignements identiques à ceux des apprentis masculins et s'adonnaient aux mêmes pratiques spirituelles.

Ces différents profils constituent autant de religiosités au sein du mouvement de la Pureté supérieure. Li Bi fut investi des plus hautes responsabilités gouvernementales, œuvrant ainsi pour la destinée collective de l'empire. Gu Kuang quitta, lui, la fonction publique par la petite porte ; Wu Yun ne fut jamais fonctionnaire et les femmes taoïstes, rencontrées dans notre travail, s'appliquèrent à marcher dans les pas de Wei Huacun. Outre l'idéal sotériologique et les exercices spirituels, tous ces personnages partagèrent une autre

²² Voir les références *infra*, chap. 2, I.4, p. 106 et n. 52.

²³ DELEUZE Gilles & GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, rééd. 2005, p. 60-81.

expérience qui était au cœur de l'ascèse Shangqing : le retrait du monde. Ce sera notre coda et l'occasion de réinscrire cet usage dans la riche histoire de l'érémisme en Chine, car l'éloignement répond à bien d'autres motivations qu'au seul appel du monachisme.

Notre travail profite enfin du précieux héritage des études précédentes sur la Pureté supérieure. Ce sont notamment celles de Michel Strickmann, portant sur l'histoire sociale de cette tradition, et celles d'Isabelle Robinet sur l'identification des textes du corpus et des éléments constitutifs de la doctrine. Datés d'une quarantaine d'années, ces travaux de recherche sont pourtant restés de référence et ne sont guère dépassés par les études plus récentes, comme celles publiées en Chine en ce début de XXI^e siècle²⁴. Au-delà de la seule problématique du Shangqing, se pose bien sûr la question plus générale du taoïsme dans la Chine des Tang. Aux ouvrages fondateurs de Timothy H. Barrett, Charles D. Benn ou Russel Kirkland²⁵, se sont ajoutés récemment des études devenues incontournables. Ce sont celles de Lin Xilang 林西郎 et de Bai Zhaojie 白照杰 sur l'institutionnalisation du taoïsme, de Jia Jinhua sur le taoïsme au féminin dans l'aristocratie, ou encore de Kobayashi Masayoshi 小林正美, consacrés à l'église du Maître céleste sous les Tang²⁶. Sur l'apport des connaissances et l'apprentissage méthodologique, notamment en ce qui concerne l'analyse critique des sources biographiques, nous devons également beaucoup aux travaux de Franciscus Verellen et de Jan de Meyer²⁷.

À ce jour, deux positions s'opposent : certains parmi les historiens du taoïsme, depuis Miyakawa Hisayuki 宮川尚志 au milieu du XX^e siècle, considèrent que la Pureté supérieure formait au VIII^e siècle une école indépendante et capable d'influencer le pouvoir politique. D'autres, à l'instar du professeur Kobayashi, réfutent catégoriquement cette hypothèse et affirment, au contraire, que la Pureté supérieure n'avait déjà plus d'existence propre sous les Tang. De ce point de vue, le taoïsme de l'époque était donc celui de l'église du Maître céleste qui contrôlait les investitures et le rituel. Est-ce à dire que la tradition Shangqing ne

²⁴ Une présentation de l'historiographie sur le Shangqing est proposée en fin d'introduction du premier chapitre.

²⁵ BARRETT Timothy H., *Taoism under the Tang. Religion and Empire during the Golden Age of Chinese History*, Londres, Wellsweep, 1996 ; BENN Charles D., « Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüan-Tsung (712-755) », thèse de doctorat, Ann Arbor, University of Michigan, 1977 ; KIRKLAND Russel, *Taoists of the High Tang: An Inquiry into Perceived Significance of Eminent Taoists in Medieval Chinese Society*, Thèse de doctorat, Ann Arbor, Université de l'Indiana, 1986.

²⁶ LIN, *Tangdai daojiang guanli zhidu yanjiu* ; BAI, *Zhenghe ji zhidubua* ; JIA Jinhua, *Gender, Power, and Talent: The Journey of Daoist Priestesses in Tang China*, New York, Columbia University Press, 2018 ; KOBAYASHI Masayoshi 小林正美, *Todai no dokyo to tenshido* 唐代の道教と天師道 (Le Taoïsme et la Voie des maîtres célestes sous la dynastie Tang), Tokyo, Chisenshokan, 2003. Une traduction en chinois de cet ouvrage a paru en 2013 avec un agencement légèrement différent : *Tangdai de daojiang yu tianshidao* 唐代的道教與天師道 (*idem*), Jinan, Jilu shushe, 2013.

²⁷ VERELLEN Franciscus, *Du Guangting (850-933) : Taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*, Paris, Collège de France, coll. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XXX, 1989 ; DE MEYER Jan, *Wu Yun's Way. Life and Works of an Eight-Century Daoist Master*, Leyde, Brill, 2006.

représentait plus rien pour les religieux de l'époque, ni même pour la maison impériale qui avait en partie fondé sa légitimité politique sur la figure de Laozi 老子 ? Telle est la question à laquelle nous allons tenter de répondre ici. Notre principale hypothèse est que la Pureté supérieure, bien que n'existant plus comme une secte indépendante, recouvrait bien une réalité politique, mais surtout spirituelle, vivante et partagée par les lettrés taoïstes du VIII^e siècle. Il s'agira donc de la reconstituer par les textes pour tenter de mieux cerner le vécu religieux qui était le leur.

PARTIE I

— UNE ESQUISSE HISTORIQUE ET CONTEXTUELLE —

CHAPITRE 1

Une généalogie du Shangqing

CHAPITRE 2

Une généalogie de la poésie sidérale

Une généalogie du Shangqing

Le Shangqing, qui constitue la première des Trois Grottes (*sandong* 三洞) du Canon taoïste, n'émerge pas au IV^e siècle *ex nihilo*. Il s'inscrit dans un monde à la religiosité déjà féconde en regard duquel il se définit. C'est pourquoi il nous semble opportun d'esquisser, en propos liminaire, le contexte religieux de l'époque. La première manifestation organisée de ce qui constituera la religion taoïste apparut aux deuxième et troisième siècles de notre ère dans la province actuelle du Sichuan. Il s'agit de la secte de « la voie du Maître céleste¹ » (Tianshi dao 天師道), parfois appelée de l'extérieur la « voie des cinq boisseaux de riz » (*wudoumi dao* 五斗米道) en raison du montant de la contribution à verser par les néophytes².

Celle-ci plantait ses racines dans un terreau aussi fertile que divers, composé notamment d'enseignements quiétistes fondés sur le *Laozi* 老子 et le *Zhuangzi* 莊子, de pratiques de contemplation et d'extase³, d'exercices de longévité et d'immortalité, des voies ascétiques transmises par des « maîtres de recettes » (*fangshi* 方士), ces « autres⁴ » versés dans les sciences occultes, ainsi que des traditions d'exorcisme⁵. Les deux événements fondateurs de

¹ Le terme de « maître céleste » (*tianshi* 天師) apparaît dans le *Zhuangzi*. C'est ainsi que l'empereur Jaune nomma un enfant qui l'avait instruit. *Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (Édition commentée des Écrits de maître Zhuang), attribué à Zhuang Zhou 莊周 (IV^e s. av. J.-C.), commenté par Guo Qingfan 郭慶藩 (1844-1896), éd. *Zhuangzi jicheng* 諸子集成 (Recueil des œuvres des maîtres), édité par Cai Shangsi 蔡尚思, Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 1996, vol. 3, chap. 24, p. 361.

² ŌFUCHI Ninji 大淵忍爾, *Shoki no dōkyō* 初期の道教 (Le Taoïsme à ses débuts), Tokyo, Sōbunsha, 1991, p. 389-396.

³ Ces éléments se retrouvent, par exemple, dans le *Zhuangzi*, mais aussi dans le *Guanzi* 管子 (Les Écrits de maître Guan) ou encore le *Chuci* 楚辭 (Les Élégiés de Chu), mais avec des sens parfois différents. Lire PUETT Michael J., *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge & Londres, Harvard University Press, 2002. Sur le *Guanzi*, lire notamment GRAZIANI Romain, *Écrits de Maître Guan. Les Quatre traités de l'Art de l'esprit*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Bibliothèque chinoise, 2011. Les *Élégiés de Chu* seront, quant à elles, présentées dans la partie consacrée aux randonnées célestes.

⁴ L'expression est empruntée à DE WOSKIN Kenneth J., *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, New York, Columbia University Press, 1983, p. 6.

⁵ Que certains qualifient de chamaniques. Lire LIN Fu-shih « The Image and Status of Shamans in Ancient China », in LAGERWEY John & KALINOWSKI Marc (dir.), *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, Leyde, Brill, 2009, p. 397-458 ; MATHIEU Rémi, « Les Wu : fonctions, rites et pouvoirs au début des Han (env. V-env. 1^{er} siècle). Approche d'un chamanisme chinois », in LAGERWEY John (dir.), *Religion et Société en Chine ancienne et médiévale*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 277-304. D'autres historiens réfutent l'hypothèse d'un fond chamanique, notamment dans PUETT, *To Become a God*.

cette organisation furent la parousie de Laozi déifié à Zhang Daoling 張道陵 (ca. 30-156) en l'an 142, puis la reconnaissance officielle du clergé en 215 par Cao Cao 曹操 (155-220), devenu maître de la Chine septentrionale. Le mouvement était alors dirigé par Zhang Lu 張魯 (fl. 190-220), le petit fils de Zhang Daoling à qui Laozi avait conféré, selon les textes, le titre de « Maître céleste ». Il semble désormais avéré que la secte se nommait elle-même « Voie du Maître céleste » au temps de Zhang Lu⁶.

L'institution bénéficia rapidement d'une légitimité officielle, échappant ainsi à la répression des mouvements plus insurrectionnels d'inspiration messianique. En plus de ne pas s'ériger face à l'État, cette tradition naissante organisa sa titulature religieuse et le fonctionnement de sa bureaucratie céleste selon le modèle administratif de la dynastie régnante⁷. De nombreux actes administratifs ponctuent sa relation avec le divin, à l'image des requêtes, des registres de vie et de mort, des certificats d'immortalité, etc. Cette attitude, plutôt respectueuse de l'ordre établi, marqua le sceau d'une relation nouvelle, aux intérêts réciproques, entre l'institution taoïste et la maison impériale. Ce lien privilégié prendra toute son importance au V^e siècle, puis sous les Tang.

L'église du Maître céleste se développa parmi les couches paysannes et l'aristocratie ; elle constituait un mouvement à vocation essentiellement collective, à la différence des traditions des maîtres de recettes. Elle s'assimilait enfin à une structure étatique et autonome, soucieuse d'imposer à l'hétérodoxie populaire « l'unité » d'un dogme « orthodoxe » (*zhengyi* 正一). Autrement dit, il s'agissait de « régulariser les relations du peuple avec le sacré » et ce, par deux moyens principaux : une relation administrative des plus strictes avec son propre panthéon et une campagne d'exorcisme à l'encontre des divinités populaires. L'objectif était de rendre la communauté du « peuple taoïste » (*daomin* 道民) plus forte face aux maladies et autres calamités en s'appuyant sur un code moral strict et des pratiques physio-psychologiques rigoureuses⁸. Une nouvelle impulsion lui fut donnée au V^e siècle sur l'initiative de Kou Qianzhi 寇謙之 (ca. 365-448) qui fit du taoïsme, pour la première fois, une religion d'État. Celui-ci profita de l'intérêt que portait la cour des Wei du Nord (386-534),

⁶ SEIWERT Hubert (en collaboration avec MA Xisha), *Popular religious movements and heterodox sects in Chinese history*, Leyde, Brill, 2003, p. 46-47. Sur ce mouvement, lire notamment KLEEMAN Terry F., *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*, Harvard University Press, Cambridge & London, 2016.

⁷ BUCKLEY Patricia EBREY & Peter N. GREGORY « The Religious and Historical Landscape », in BUCKLEY Patricia EBREY & Peter N. GREGORY (dir.), *Religion and Society in Sung China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993, p. 24. Lire également ESPESET Grégoire, « Latter Han Religious Mass Movements and the Early Daoist Church », in LAGERWEY & KALINOWSKI (dir.), *Early Chinese Religion*, p. 1061-1102 ; STEIN Rolf A. « Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle ap. J.-C. », *T'oung Pao*, 1963, 1, 3, p. 1-78.

⁸ ROBINET Isabelle, *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 69-72.

issue du peuple Tabghatch, aux pratiques spirituelles⁹. En plus d'inaugurer une relation forte entre le pouvoir politique et une institution religieuse, l'église du Maître céleste fonda le socle liturgique de la religion taoïste pour les siècles à venir.

La constitution du taoïsme médiéval connut une autre avancée majeure sous les Six Dynasties (220-589), notamment dans le domaine sotériologique. Celle-ci nous est connue grâce à l'œuvre de Ge Hong 葛洪 (*ca.* 283-343), le Maître-qui-embrasse-la-simplicité (Baopuzi 抱朴子)¹⁰. Ce dernier appartenait au milieu aristocratique du sud de la Chine, région où prédominaient les traditions individuelles des maîtres de recettes. Il contribua, de manière notable, à la théorisation du concept d'« immortalité » (*xian* 仙) amorcée plusieurs siècles auparavant. Il convient ici d'en dire un mot afin de mieux cerner les enjeux du salut selon la Pureté supérieure, tels que nous les décrirons plus loin.

L'aspiration à la « longévité » (*shou* 壽) remonte en Chine à des temps immémoriaux ; on en trouve, par exemple, mention sur les bronzes des Zhou de l'Ouest (XI^e-VIII^e s. av. J.-C.). Il faut ensuite attendre le VIII^e siècle avant notre ère pour découvrir les premières évocations, non plus d'une simple longévité, mais d'une immortalité physique sans bornes. Aux alentours du IV^e siècle avant notre ère, parallèlement à un développement des voies ascétiques¹¹, apparaissent les descriptions d'une nouvelle forme d'immortalité qui conduit l'individu hors de la communauté des hommes ici-bas, le plus souvent sur des terres de félicité aux confins du monde. Zhuangzi, par exemple, décrit ces êtres accomplis, au corps sublimé que plus rien ne menace, qui se nourrissent du vent et s'abreuvent de la rosée, franchissent les quatre mers sur des chars de nuages tirés par des dragons¹². Ce nouvel idéal d'immortalité n'éclipsera cependant pas l'aspiration plus naturelle à la non-mort, simplement cette immortalité *extra mundum* constituera une nouvelle étape à laquelle l'immortalité terrestre pourra éventuellement conduire ; elle nourrira également, à partir des Han, le genre littéraire des randonnées célestes, à mi-chemin entre la poésie et les pratiques visionnaires dans lequel l'adepte accompli, voyageant à travers l'espace, contemple la terre depuis les astres.

À cette époque, la variété terminologique désignant les êtres réalisés, qu'ils soient cachés dans les montagnes ou en dehors du monde, ne s'articulait pas encore autour d'une

⁹ MATHER Richard B., « K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451 », in WELCH Holmes & SEIDEL Anna (dir.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1979, p. 103-122.

¹⁰ Sur Ge Hong, son œuvre et son influence, les études sont nombreuses. Lire par ex. SAILEY James, *The Master who Embraces Simplicity: A Study of the Philosopher Ko Hung, A. D. 283-343*, San Francisco, Chinese Material Center, 1978 ; ZHENG Quan 鄭全, *Ge Hong yanjiu* 葛洪研究 (Études sur Ge Hong), Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe, 2010.

¹¹ SEIDEL Anna, « Post-mortem Immortality or: The Taoist Resurrection of the Body », in SHAKED S., SHULMAN D.-D., STROUMSA G.-A.-G. (dir.), *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions, dedicated to R. J. Zwi Werblowsky*, Leyde, Brill, 1987, p. 225.

¹² *Zhuangzi jishi*, chap. 1, p. 14-15.

hiérarchie particulière. Les textes évoquent indifféremment les hommes « immortels¹³ » (*xianren* 仙人) ou « authentiques » (*zhenren* 真人), les « divins » (*shenren* 神人) et les « ultimes » (*zhi ren* 至人) ou encore les hommes « célestes » (*tianren* 天人). C'est précisément le cas du *Zhuangzi*. Or, à partir des Han et depuis les Six Dynasties de manière systématique, une hiérarchisation des êtres spirituels se fait jour. Le *Taiping jing* 太平經 (Le Livre de la grande paix) présente, par exemple, une classification en neuf catégories¹⁴. Dans son dictionnaire étymologique, Xu Shen 許慎 (fl. 100-147) propose, quant à lui, sous l'entrée du mot « immortel » la définition suivante : « Qui jouit de longue vie et disparaît en s'envolant. » (長生僊去) Et voici comment le lexicographe définit ensuite « l'authentique » : « [Ce dernier] est un "immortel" qui change sa forme corporelle et s'élève au ciel¹⁵. » (僊人變形而登天也) Il apparaît clairement ici que l'état d'authentique survient après celui d'immortel, ouvrant de fait des horizons plus vastes.

La classification tripartite des immortels établie par Ge Hong figure probablement parmi les plus répandues : les premiers d'entre eux sont les « immortels célestes » (*tianxian* 天仙) qui avec leur corps se sont envolés dans le Vide, puis viennent les « immortels terrestres » (*dixian* 地仙) qui hantent les montagnes et, enfin, ceux qui ont dû procéder à la « délivrance du cadavre » (*shijie* 尸解) via une mort apparente pour continuer le travail de purification¹⁶. Celui-ci accompli, leur cercueil est retrouvé vide ou renfermant parfois une canne de bambou ou une simple sandale. Souvent, les textes ont recours à la métaphore de l'exuvie de la cigale ou du criquet.

Il faut noter l'importance donnée au corps. L'immortel céleste est parvenu à le sublimer totalement et l'emporte avec lui sur les hauteurs de l'empyrée. L'immortel terrestre réussit seulement à le préserver, ce qui lui vaut néanmoins d'échapper à la mort et lui permet de vagabonder dans les paradis sur terre. Le second doit poursuivre son œuvre de raffinage

¹³ Robert F. Campney préfère traduire le terme *xian* par « ascendant ». CAMPNEY, Robert F., *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2009, p. 33-34.

¹⁴ Resp. *Taiping jing hejiao* 太平經合校 (Édition commentée du Livre de la grande paix), commenté par Wang Ming 王明, Beijing, Zhonghua shuju, 1960, rééd. 1997, 42.88-89 ; KALTENMARK Max, « The Ideology of the T'ai-p'ing ching », in WELCH & SEIDEL (dir.), *Facets of Taoism*, p. 31. Plus généralement sur le *Taiping jing*, lire HENDRISCHKE Barbara, *The Scripture on Great Peace. The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*, Berkeley, London, Los Angeles, University of California Press, 2006 ; 1979.

¹⁵ *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注 (Édition annotée du Dictionnaire étymologique des caractères), de Xu Shen 許慎 (30-124), annoté par Duan Yucai 段玉裁 (1735-1815), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1981, rééd. 1988, resp. p. 383.2b, p. 384.2a. Les commentateurs s'accordent pour lire *qianxu* 僊去 (disparaître en s'envolant au ciel) au lieu de *xianqu* 僊去, d'où le choix de traduction.

¹⁶ *Baopuzi neipian jiaoshi* 抱朴子內篇校釋 (Édition annotée des chapitres internes des Écrits du Maître-qui-embrasse-la-simplicité), de Ge Hong 葛洪 (ca. 283-343), annoté par Wang Ming 王明, Beijing, Zhonghua shuju, 1996, j. 2, p. 20.

corporel s'il veut éviter les geôles souterraines, séjour des âmes défuntes qui n'ont pu sauver leur corporalité, ni accumuler de mérites. Ce sont ces mêmes geôles dont s'emparera le bouddhisme en Chine pour en faire sa géhenne. Dans les hiérarchisations ultérieures, les immortels passés par la délivrance du cadavre se verront toujours placés dans une position inférieure¹⁷. Selon Anna Seidel, cette alternative de survie proposée au corps de tous ceux qui n'étaient pas des anachorètes explique en partie le succès populaire des mouvements taoïstes du II^e siècle de notre ère avant la véritable expansion du bouddhisme en Chine¹⁸.

Sous les Six Dynasties, plus précisément à la fin du IV^e siècle et au début du V^e siècle, apparurent deux courants majeurs du taoïsme médiéval : ceux du Shangqing 上清, la « Pureté supérieure », et du Lingbao 靈寶, le « Joyau magique¹⁹ ». Nous limiterons notre propos au premier malgré leurs diverses interactions. Également appelé tradition du Maoshan, du nom de la montagne dans le Jiangsu qui abrita ses premiers ermitages²⁰, le Shangqing vit le jour grâce à une série d'Écritures révélées par des divinités, entre les années 364 et 370, à un personnage du nom de Yang Xi 楊羲 (330-386)²¹ dont nous ne savons que peu de choses. Ce dernier était de condition modeste, lettré et excellent calligraphe. Il était entré au service d'une famille aristocratique du Sud, les Xu 許, alliée depuis plusieurs générations à celle de Ge Hong. Autant dire que la Pureté supérieure héritait en grande partie de la tradition méridionale, mais elle intégra également des éléments de la doctrine de l'église du Maître céleste et d'autres issus des cultes populaires.

¹⁷ Par ex. *Yuanshi wuliang duren shangbin miaojing sizhu* 元始無量度人上品妙經四註 (Édition en quatre commentaires du Livre merveilleux du rang supérieur pour le salut premier et infini des hommes), commenté par Yan Dong 嚴東 (fl. 485), Li Shaowei 李少微 (fl. 625), Cheng Xuanying 成玄英 (fl. 640) et Xue Youqi 薛幽棲 (fl. 754), édité par Chen Jingyuan 陳景元 (1025-1094), CT 87, fasc. 38-39, j. 1.19b-25a. Sur le *Duren jing*, voir BOKENKAMP Stephen R., *Early Daoist Scriptures*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 373-438.

¹⁸ SEIDEL, « Post-mortem Immortality », p. 230.

¹⁹ Sur le Lingbao, lire YAMADA Toshiaki, « The Lingbao School », in KOHN Livia (dir.), *Daoism Handbook*, Leyde, Brill, 2000, p. 225-255.

²⁰ La communauté Shangqing s'établit en effet sur le mont Gouqu 句曲山, devenu le Maoshan, le mont Mao, ou plus littéralement le « mont des Mao » après que les trois frères Mao 茅, des figures saintes réputées avoir vécu sous les Han, s'y furent installés pour cultiver la Voie. Voir à leur sujet CHEN Guofu 陳國符, *Daozang yuanliu kao* 道藏源流考 (Étude sur l'origine et le développement du Canon taoïste), 1949, rééd. Beijing, Zhonghua shuju, 1963, p. 9-11 ; ROBINET Isabelle, *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, vol. CXXXVII, 1984, (t.2) p. 389-398. Le Maoshan sera fréquemment associé au Shangqing, notamment par les auteurs de la Pureté supérieure eux-mêmes, après que Tao Hongjing (voir ci-après) s'y fut retiré. Voir les travaux de Miyakawa Hisayuki 宮川尚志 et de Michel Strickmann.

²¹ Sur Yang Xi, voir CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 32-34 ; STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan, chronique d'une révélation*, Paris, Collège de France, coll. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XVII, 1981, p. 85-87. Stephen Bokenkamp analyse le rôle de Yang Xi dans les révélations à partir du *Zhengao* (voir ci-après). BOKENKAMP Stephen R., *Ancestors and Anxiety : Daoism and the Birth of Rebirth in China*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2009, *passim*.

La révélation de la Pureté supérieure se voulait cependant novatrice car elle proposait l'accès à un degré supérieur de réalisation, à un ciel plus élevé, celui précisément de la Pureté supérieure²². C'est en son sein que s'ébattaient les immortels les plus éminents, les « authentiques », un rang nouveau auquel pouvait aspirer l'adepte. Cette conception des authentiques était en effet plus aboutie que toutes les précédentes, notamment celle dépeinte par le maître de recettes Lu Sheng 廬生 (III^e s. av. J.-C.) dans le *Shiji* 史記 (Les Mémoires historiques). Celui-ci les décrit simplement entrant dans l'eau sans se mouiller ou dans les flammes sans se brûler, volant dans les nues et partageant la longévité du ciel et de la terre²³. Le Shangqing proposait, quant à lui, une véritable progression, une étape supplémentaire dans la hiérarchisation des êtres accomplis. Grâce à la qualité littéraire de ses écrits, mais aussi de par les nouvelles orientations de l'intelligentsia de l'époque, le Shangqing connut un franc succès parmi les élites. Ses nombreux textes furent codifiés, puis annotés par des bibliographes et historiens de la tradition, souvent honorés de la reconnaissance souveraine.

Le lettré, calligraphe et alchimiste Tao Hongjing, sur qui nous reviendrons, fut le plus fameux d'entre eux. Il compila notamment le *Zhengao* 真誥 (Les Déclarations des authentiques) à partir de textes de la tradition qu'il annota²⁴. Le principal apport du Shangqing réside enfin dans le fort élan d'intériorisation par lequel les pratiques méditatives et visionnaires s'imposèrent à la dimension judiciaire de l'église du Maître céleste ou à l'utilisation des drogues, telle que la préconisait Ge Hong par exemple. Il en fut de même avec la procédure alchimique que la Pureté supérieure orienta vers une plus grande introspection en la conjuguant avec la méditation sur les astres. Cette « astro-alchimie », pour utiliser un terme défini plus loin, constituera précisément le cœur des randonnées célestes des lettrés taoïstes sous les Tang. Avant de l'explicitier davantage, nous tenterons de retracer brièvement l'évolution de ce courant jusqu'au VIII^e siècle. Il s'agira de cerner son héritage du passé, ses voies de transmission, mais aussi sa place dans le monde séculier et la société lettrée, ainsi que ses relations avec la maison impériale.

Pour clore ce propos liminaire, un mot s'impose sur les principales études qui ont été conduites sur le Shangqing. Celles-ci furent inaugurées par Miyakawa Hisayuki qui évoqua d'abord à plusieurs reprises l'école du Maoshan dans son *Histoire des religions sous les Six Dynasties* (*Rikuchō shūkyōshi* 六朝宗教史), parue pour la première fois en 1948 à Tokyo. Puis

²² Voir par ex. *Dongxuan lingbao zhenling weiye tu* 洞玄靈寶真靈位業圖 (Tableau des rangs et des fonctions du panthéon du Joyau magique du Canon Dongxuan), édité par Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), révisé par Lüqiu Fangyuan 閻丘方遠 (IX^e s.), CT 167, fasc. 73, 2a.

²³ *Shiji*, de Sima Tan 司馬談 (d. 110) & Sima Qian 司馬遷 (ca. 145-86), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 6, p. 257.

²⁴ *Zhengao*, de Tao Hongjing, CT 1016, fasc. 637-640. Sur Tao Hongjing et son œuvre, lire les travaux de Michel Strickmann cité *infra* n. 27 et ZHONG Guofa 鍾國發, *Tao Hongjing pingzhuan fu Kou Qianzhi Lu xiujing pingzhuan* 陶弘景評傳附寇謙之、陸修靜評傳 (Biographie critique de Tao Hongjing, suivie des biographies critiques de Kou Qianzhi et Lu Xiujing), Nanjing, Nanjing daxue chubanshe, 2005, p. 1-434.

il publia en 1950 un article consacré aux relations entre la maison impériale et la secte de la Pureté supérieure avant de sortir, un an plus tard, la synthèse de ses recherches sur ce thème. Toujours au Japon, Fukui Kōjun 福井康順 marcha dans ses pas et publia en 1954 une étude sur les liens entre la communauté Shangqing et la lignée de Ge Hong²⁵.

Il semble, en réalité, que Fukui se soit partiellement basé sur une œuvre majeure et pionnière des études taoïstes, l'ouvrage de Chen Guofu 陳國符 publié à Pékin en 1949 : le *Daozang yuanliu kao* 道藏源流考 (Étude sur l'origine et le développement du Canon taoïste). Ce travail inspira par la suite, en Chine et à l'étranger, la majorité des études sur le Shangqing, à tout le moins. Ainsi en va-t-il des histoires générales et descriptives du taoïsme, à l'instar de celles dirigées par Qing Xitai 卿希泰 ou Ren Jiyu 任繼愈, mais aussi des publications plus spécialisées, bien qu'assez répétitives, comme celles de Zhang Chongfu 張崇富, de Yu Rusong 宇汝松, ou encore de Zhong Guofa 鐘國發²⁶.

Si les travaux précurseurs de Miyakawa et de Chen Guofu ont assurément constitué une base importante pour les sinologues occidentaux spécialisés dans l'étude du Shangqing, ces derniers sont allés plus loin depuis. Aujourd'hui, ce sont surtout les travaux de Michel Strickmann et de sa continuatrice, Isabelle Robinet, qui font référence. Le premier a proposé en 1977, dans « The Mao shan Revelations: Taoism and the Aristocracy », puis en 1981, dans *Le Taoïsme du Mao Chan : chronique d'une révélation*, une analyse approfondie de l'histoire intellectuelle des IV^e et V^e siècles en redessinant le contexte social dans lequel naquit le mouvement de la Pureté supérieure et sa tradition scripturaire. Il rédigea également en 1979 un article complémentaire consacré à la pensée de Tao Hongjing et à la culture alchimique dans le Shangqing. Mais c'est bel et bien Isabelle Robinet qui publia, en un triptyque, l'étude sur cette tradition la plus complète à ce jour. Dans un premier volet paru en 1979, intitulé *Méditation taoïste*, elle livre une analyse fouillée des principes essentiels qui en sous-tendent les

²⁵ Resp. MIYAKAWA Hisayuki 宮川尚志, *Rikuchō shukyōshi* 六朝宗教史 (Histoire des religions sous les Six Dynasties), Tokyo, Kobundo, 1948, *passim* ; « Tō-shitsu no sōgyō to Bōzanha dōkyō » 唐室の創業と茅山派道教 (La Fondation de la dynastie Tang et le Taoïsme du Maoshan), *Bukkyō shigaku* 佛教史學 ; « Bōzanha dōkyō no kigen to seikaku » 茅山派道教の起源と性格 (Origine et caractéristiques du taoïsme du Maoshan), *Tōhō shukyō* 東方宗教, 1951, 1, p. 21-27 ; FUKUI Kōjun 福井康順, « Kasshidō no kenkyū » 葛氏道の研究 (Recherches sur la voie du sieur Ge), *Tōyō shisō kenkyū* 東洋思想研究, 1954, 5, p. 43-86.

²⁶ CHEN, *Daozang yuanliu kao* ; QING Xitai (dir.) 卿希泰, *Zhongguo daojiào shi* 中國道教史 (L'Histoire du taoïsme en Chine), Chengdu, Sichuan Renmin chubanshe, 1996, 4 tomes, (t.1) p. 337-377, 501-536 ; REN Jiyu 任繼愈, *Zhongguo daojiào shi* 中國道教史 (L'Histoire du taoïsme en Chine), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1990, p. 168-198 ; ZHONG Guofa 鐘國發, *Maoshan daojiào Shangqingzong* 茅山道教上清宗 (La Secte de la Pureté supérieure dans le taoïsme du Maoshan), Taipei, Dongda tushu gongsi, 2003 ; ZHANG Chongfu 張崇富, *Shangqingpai xiudao sixiang yanjiu* 上清派修道思想研究 (Étude sur la philosophie de l'ascèse selon l'école de la Pureté supérieure), Chengdu, Sichuan chuban jituan, 2004 ; YU Rusong 宇汝松, *Liucho daojiào Shangqingpai yanjiu* 六朝道教上清派研究 (Étude sur la secte de la Pureté supérieure dans le taoïsme des Six Dynasties), Jinan, Shandong chuban jituan, 2009.

pratiques spirituelles. Puis dans le premier tome de *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, publiée cinq ans plus tard par l'École française d'Extrême-Orient, elle définit les spécificités du mouvement et dégage ses interactions avec les autres traditions religieuses. Le second tome est, quant à lui, consacré à l'analyse du corpus dans sa globalité²⁷.

Depuis Miyakawa, les historiens susmentionnés ont tous appréhendé la Pureté supérieure comme une école indépendante à l'influence croissante, notamment à partir du VII^e siècle. Et Robinet d'écrire : « nous rappellerons simplement que l'école du Shangqing fut la secte taoïste la plus influente et la plus renommée sous les Tang, et qu'elle accéda à une existence officielle et comblée d'honneurs²⁸ ». Mais dans un ouvrage paru en 2003, le professeur Kobayashi Masayoshi, de l'université Waseda 早稲田 de Tokyo, met à mal cette hypothèse en niant au mouvement Shangqing une existence propre et autonome et ce, dès avant les Tang²⁹. Il fonde, pour l'essentiel, son argumentation sur une analyse des institutions taoïstes de la Chine médiévale et de la titulature en vigueur. Selon lui, la Pureté supérieure ne faisait que participer de la seule réalité religieuse du taoïsme à l'époque, à savoir celle de l'église du Maître céleste, car cette dernière dominait le rituel, les investitures et la hiérarchie ecclésiastique. Pour autant, entre ces deux positions opposées, une marge de conciliation demeure.

I. Des révélations divines à la constitution du corpus

À l'orée du III^e siècle de notre ère, le monde tel que l'avaient théorisé les philosophes confucéens s'écroula, emportant avec lui l'idéal universaliste centré sur la figure souveraine du fils du Ciel. Le démembrement de l'empire en trois royaumes inaugura la longue période de division des Six Dynasties. Outre les conflits politiques et militaires fomentés depuis les capitales respectives, des révoltes populaires grondaient dans les campagnes³⁰. Anna Seidel a démontré deux conséquences majeures de ce contexte troublé : l'émergence croissante des attentes messianiques et la pérennisation de la religion institutionnalisée de l'église du Maître

²⁷ Resp. STRICKMANN Michel, « The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy », *T'oung Pao*, 1977, 63, 1, p. 1-64 ; *Le Taoïsme du Mao Chan, chronique d'une révélation* ; « On the Alchemy of T'ao Hung-ching », in WELCH & SEIDEL (dir.), *Facets of Taoism*, p. 123-192 ; ROBINET Isabelle, *Méditation taoïste*, Paris, Dervy-Livres, 1979, rééd. 1995, Paris, Albin Michel, coll. Spiritualités vivantes ; *La Révélation du Shangqing*. Parce que plus récent, on peut également citer l'ouvrage de MILLER James, *The Way of the Highest Clarity: Nature, Vision and Revelation in Medieval China*, Three Pines Press, Magdalena, 2008. Ce dernier n'apporte rien de véritablement nouveau, juste une synthèse succincte du dogme et un choix de traductions en édition bilingue. Enfin, une traduction intégrale et annotée du *Zhengao* est en cours de publication. Le premier volume est paru : SMITH Thomas E., *Declarations of the Perfected. Part One: Setting Scripts and Images into Motion*, St Petersburg, Three Pines Press, 2013.

²⁸ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 199.

²⁹ KOBAYASHI, *Tōdai no dōkyō to tenshidō*.

³⁰ Lire notamment ESPESSET Grégoire, « Latter Han Religious Mass Movements and the Early Daoist Church », ; MARTIN François, « La Rebellion de Sun En et Lu Hsün (396-412) », in DEPREUX Philippe (dir.), *Revolte und Sozialstatus von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 2008, p. 39-56 ; SEIWERT Hubert, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Leyde, Brill, 2003, en part. p. 15-93.

céleste, fondée sur le modèle de l'administration impériale³¹. À l'instar des autres historiens du Shangqing précités, Isabelle Robinet reprend cette idée dominante d'un messianisme vivace à l'époque précédant les révélations, ainsi que d'une influence croissante de la voie du Maître céleste parmi les cercles aristocratiques. De même, elle insiste sur la division nord-sud de la « Chine taoïste » à l'aube du IV^e siècle. Schématiquement dominait au nord l'église officielle du Maître céleste, organisée institutionnellement et hiérarchisée, tandis que se perpétuait au sud une tradition spirituelle plus locale, empreinte d'ésotérismes et de spéculations cosmologiques, héritière des diverses pratiques ésotériques courantes à l'époque Han³².

Robinet s'inscrit ici directement dans le prolongement des travaux de Tang Changju 唐長孺 et de Michel Strickmann. Tous trois voient dans la chute de Luoyang 洛陽 en 311 un événement majeur qui confronta brutalement les anciennes familles du sud aux immigrants réfugiés du nord³³. Et si les premières firent une place aux seconds, dans la fonction publique notamment, ils tentèrent cependant de leur limiter l'accès aux échelons les plus influents³⁴. Nombreuses étaient surtout les divergences de mœurs et de culture. Une bonne illustration des discordances sous-jacentes à cette restructuration sociale nous est donnée, par exemple, par Ge Hong qui affiche, dans son *Baopuzi*, une volonté de résistance farouche contre l'expansion culturelle du nord. Il dénonce surtout ceux, parmi les méridionaux, qui imitent les aristocrates de Luoyang dans différents domaines comme la calligraphie, la langue ou encore l'observance du deuil. Il écrit :

Certes, nombreuses sont les choses mieux accomplies dans les régions du nord, mais ce n'est pas toujours le cas. Le gentilhomme, lorsqu'il pratique les rites, ne cherche pas à changer ses habitudes. Cela signifie qu'il ne modifie pas les règles de son pays natal s'il vient à le quitter pour d'autres contrées. A fortiori, pourquoi celui qui reste sur les terres de ses parents devrait-il abandonner ses anciennes pratiques et s'efforcer d'en apprendre de nouvelles ?

³¹ SEIDEL Anna, *La Divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, vol. LXXI, 1969, rééd. 1992, *passim*.

³² ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 3-5.

³³ ROBINET, *ibid.* ; TANG Changju 唐長孺, *Wei Jin Nanbei chao shi luncong* 魏晉南北朝史論叢 (Recueil d'études historiques sur les périodes des Wei, des Jin, des dynasties du Nord et du Sud), Beijing, Sanlian shudian, 1955, p. 94-114 ; STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan*, p. 92-121. Et Tang Changju de rappeler que le concept de la division nord-sud était déjà en vogue au III^e siècle au sein de l'élite septentrionale. Il opposait essentiellement les élans novateurs de la capitale au traditionalisme des provinces (p. 361-364, 371).

³⁴ Selon Erik Zürcher, qui s'est lui aussi attaché à étudier les effets de la migration des classes gouvernantes vers les régions méridionales, quatre-vingt à quatre-vingt-dix pour cents de la noblesse de cour et des fonctionnaires auraient accompagné la maison impériale dans sa fuite vers le sud. ZÜRCHER Erik, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leyde, Brill, 1972, p. 84. Le chapitre 3 est notamment consacré aux implications culturelles et intellectuelles de ce bouleversement sociopolitique.

上國眾事, 所以勝江表者多, 然亦有可否者. 君子行禮, 不求變俗, 調違本邦之他國, 不改其桑梓之法也. 況於在其父母之鄉, 亦何為當事棄舊而強更學乎³⁵.

Dans ses travaux susmentionnés sur le taoïsme du Maoshan, Michel Strickmann analyse en détail les évolutions du contexte social et les interactions entre les familles du nord et du sud. Il rappelle ainsi que les bénéficiaires directs des révélations de la Pureté supérieure appartenaient à un groupe de familles établies depuis longtemps déjà dans le Jiangnan 江南. Celles-ci avaient pratiqué les traditions spirituelles locales avant de se convertir à la voie du Maître céleste après l'afflux des réfugiés du nord. Puis, vers 360, ces mêmes familles voulurent s'affranchir de cette tutelle spirituelle ; elles tentèrent alors d'élaborer une synthèse entre les traditions indigènes du sud et le taoïsme importé. Strickmann conclut : « Les révélations à Yang Xi (Yang Xi) confèrent à cet amalgame religieux une autorité supramondaine indiscutable³⁶. » Yu Rusong le rejoint d'une certaine façon en insistant davantage encore sur l'instabilité politique et les tensions sociales de l'époque. Il va jusqu'à parler d'un contexte de « fin du monde » dans lequel l'aspiration au mieux-vivre des lettrés, l'intérêt porté à la valeur littéraire et l'aristocratisation des mouvements taoïstes vont réunir les conditions propices à l'émergence du Shangqing³⁷.

Ce mouvement serait né d'une grâce sous la forme de révélations nocturnes au jeune visionnaire Yang Xi, visité par une douzaine d'authentiques venus du ciel de la Pureté supérieure entre les années 364 et 370. Parmi eux figurent notamment les trois frères Mao 茅, ainsi que Zhou Yishan 周義山, et le seigneur Pei 裴君³⁸. Mais le véritable et premier « maître du Mystère³⁹ » (*xuanshi* 玄師) de Yang Xi fut la Dame Wei du pic du Sud (Nanyue Wei furen 南嶽魏夫人), figure déifiée de Wei Huacun 魏華存 (251-334) et matriarche fondatrice du mouvement, selon la tradition. À chaque fois apparurent des figures majestueuses aux parures resplendissantes, souvent accompagnées de somptueux cortèges. Elles descendirent afin de transmettre à Yang les enseignements qu'il transcrivit alors. Sa calligraphie remarquable suscitera d'ailleurs l'admiration de Tao Hongjing⁴⁰. Les authentiques révélèrent à Yang Xi plus d'une trentaine de textes sous des formes diverses, lumineuses ou sonores : les « Écritures » à proprement parler (*jing* 經), autrement dit, les enseignements fondateurs ou

³⁵ *Baopuzi waipian jiaojian* 抱朴子外篇校箋 Édition annotée des chapitres externes des Écrits du Maître-qui-embrasse-la-simplicité), de Ge Hong 葛洪 (ca. 283-343), annoté par Yang Mingzhao 楊明照, Beijing, Zhonghua shuju, 1996, 26.12.

³⁶ STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan*, p. 203.

³⁷ YU, *Linchao daoqiao Shangqingpai yanjiu*, p. 1-33.

³⁸ Sur Zhou et Pei, lire resp. PORKERT Manfred, *Biographie d'un taoïste légendaire : Tcheou Tseu-yang*, Paris, Collège de France, coll. Mémoire de l'Institut des Hautes Études chinoises, 1979, vol. X ; ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 385-388, 375-383.

³⁹ La qualification de « maître du Mystère » est donnée par Tao Hongjing dans le *Zhengao*, j. 9.5b.

⁴⁰ STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan*, p. 116-121.

sources scripturaire du courant ; des « biographies » de saints (*zhuàn* 傳), associées à des exercices spirituels spécifiques ou à des recettes alchimiques ; et enfin des « instructions orales » (*shou* 授)⁴¹.

Stephen Bokenkamp voit en Yang Xi un *medium* professionnel⁴². Mais selon Isabelle Robinet, les révélations de la Pureté supérieure ne se voulaient pourtant pas « médiumniques » ; elles étaient avant tout des visions « mystiques », articulées autour d'un système structuré et cohérent. Yang Xi était une personne cultivée, en témoignent ses nombreuses références aux textes classiques. Il n'était donc pas « l'instrument frustré » de puissances divines venues répondre ponctuellement, et de manière désorganisée, à une question des hommes⁴³. De même, il n'est pas question de substances ingérées avant la révélation, que ce soit chez Yang Xi ou chez Wu Yun qui nous fournira la matière d'étude des pratiques visionnaires. Mais à y regarder de plus près, Bokenkamp ne définit pas l'usage qu'il fait du vocable *medium* ; il l'utilise comme un terme générique qui implique tantôt la possession, tantôt l'interaction contrôlée⁴⁴. Selon l'acception généralement admise, le *medium* est possédé, à la différence du chamane qui reste conscient et maître de lui-même⁴⁵. Or c'est précisément ce point que réfute Robinet pour Yang Xi et le Shangqing.

Certains historiens ont, quant à eux, avancé l'hypothèse du procédé de l'écriture inspirée (*fujū* 扶乩). Ce procédé reste en usage aujourd'hui. Il s'agit d'une baguette en forme de Y dont les deux branches supérieures peuvent être tenues soit par une seule personne, soit par deux personnes différentes, chacune tenant une branche. L'extrémité de la base commune aux deux branches est placée au-dessus d'un plateau couvert de sable ou de riz. Lorsque l'une des deux personnes tenant la baguette entre en transe, l'instrument se met à vibrer et à décrire des mouvements qui s'inscrivent sur le plateau. Les traces laissées dans le sable ou le riz sont ensuite interprétées par un spécialiste et « transcrites » en caractères réguliers. Kristofer Schipper l'évoque succinctement pour la Pureté supérieure, mais sans toutefois écarter l'inspiration visionnaire. Une étude chinoise plus récente l'avance également, mais elle ne fait en réalité que la supposer sans proposer d'argument concret, faute d'envisager un autre biais de révélation⁴⁶. Mais on admet à présent que cette pratique serait apparue au XI^e

⁴¹ Voir la traduction du passage du *Zhengao* ci après. Sur l'établissement et l'analyse du corpus, lire ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, tome 2.

⁴² BOKENKAMP, *Ancestors and Anxiety*, p. 111-118.

⁴³ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 107-109, 147-159.

⁴⁴ BOKENKAMP, *Ancestors and Anxiety*, resp. p. 99, 41.

⁴⁵ WINKELMAN Michael, *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*, Westport, Bergin & Garvey, 2000, p. 168.

⁴⁶ Resp. SCHIPPER Kristofer, *L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1965, vol. LVIII, p. 12 ; ZHONG Zhaopeng 鍾肇鵬, « Fuji yu daojing » 扶乩與道經 (Le procédé de la baguette fourchue et les écritures taoïstes), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 1988, 4, p. 9-16, *passim*.

siècle pour connaître ensuite un essor rapide⁴⁷. Voilà qui fragilise encore davantage cette théorie.

En réalité, la lecture des dites révélations dans le *Zhengao* renforce l'hypothèse des pratiques visionnaires au détriment de la possession médiumnique. Voici deux extraits qui présentent des complémentarités intéressantes. Tous deux concernent l'instruction à Yang Xi lui-même et son union avec une déité. Dans ce premier passage, les authentiques, conduits par la Dame Wei, lui donnent une divine compagne en la personne de L'Authentique Épouse An des Neuf Efflorescences (Jiuhua An zhenfei 九華安真妃). Voici ce qu'elle dit à son promis après lui avoir annoncé sa destinée céleste :

Et alors je vous assisterai. Ensemble, nous inspecterons les trois [montagnes] Huo (san Huo 三霍) et administrerons les dix mille esprits⁴⁸. Obéissant à l'empereur du Nord, nous proclamerons ses décrets sur le mont Feng (Fengshan 鄴山)⁴⁹. En nous tenant par la manche, nous pénétrerons dans la chambre des prodiges, attèlerons les brumes et nous élèverons aux sept origines. Et puis nous nous unirons propicement dans la forêt du Silence et lierons en notre for intérieur nos deux destins. Ainsi, seigneur, portez-vous le nom de Yang tout comme je fus appelée An. J'ai surgi du ciel pour descendre à vous, de même que vous recevrez les Écritures au palais de l'Ouest. Nous hâterons notre attelage de lumière depuis le nord et, dans un char couvert, voyagerons vers l'est. Nous tiendrons l'étendard dans une main et la hache dans l'autre. Dès lors, les Trois Officiers nous tendront les tablettes, les fleuves et les monts nous révéleront leurs sources ; les guerriers célestes nous présenteront les armes, les combattants en cuirasse des quatre orientes garderont notre char. À ce moment, véritablement, le sage éminent que vous êtes accèdera à la grandeur des immortels authentiques. Il est un dicton chez les Trois Officiers selon lequel : « Les grands seigneurs Yang et An dirigent les authentiques et ordonnent aux esprits. » Or c'est bien de nous qu'il s'agit !

又當助君，總括三霍，綜御萬神；對命北帝，制敕鄴山。又應相與，攜袂靈房，乘煙七元；嘉會希林，內據因緣也。是故君姓於楊，我得為安。妾自發玄下造，君自受書於西宮。從北策景，乘駟東轅。握鬣秉鉞，專制東蕃，三官奉習，河山啟源。天丁獻武，四甲

⁴⁷ JORDAN David K. & OVERMEYER Daniel L., *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton, Princeton University Press, 1986, en part. p. 36-62.

⁴⁸ Les trois montagnes Huo désignent des pics à l'est du Maoshan. *Wushang bijiao* 無上祕要 (L'Essentiel des secrets suprêmes), anonyme du VI^e siècle, CT 1138, fasc. 768-779, j. 4.10a. Ce passage se comprend à la lumière d'un autre, plus haut dans le texte, lorsqu'An chante la destinée divine de Yang Xi. Elle dit notamment : « Devenu saint, vous déciderez de la vie ou de la mort, récompenserez ou punirez les démons et les esprits. » (聖君，理生斷死，賞罰鬼神。) Voilà qui explique la charge d'inspection et de contrôle qui incombe au couple céleste. *Zhengao*, j. 2.8a.

⁴⁹ Sur l'empereur du Nord et le mont Fengdu, lire MOLLIER Christine, « La Méthode de l'empereur du nord du mont Fengdu »: Une tradition exorciste du Taoïsme médiéval », *T'oung Pao*, 1997, 83, 4-5, p. 329-385.

衛輪. 當此之時, 實明君之至貴, 真仙之盛觀也. 三官中常有諺謠云: 「楊安大君, 董真命神。」正我等之謂耳⁵⁰.

Voici, ailleurs dans le *Zhengao*, une autre scène illustrative de notre propos. Il s'agit d'une vision qui serait survenue la vingt-cinquième nuit du sixième mois de l'an 365⁵¹ :

1. La Dame Wang de la Subtilité Pourpre (Ziwei Wang furen 紫微王夫人)⁵² descendit et m'apparut. Elle était accompagnée d'une autre divinité, vêtue d'une robe de brocart nuager, aux couleurs cinabrine en haut et cyan en bas, aux broderies scintillantes. Elle portait une ceinture de soie verte à laquelle étaient suspendues plus d'une dizaine de clochettes bleues et jaunes, toutes différentes les unes des autres. Un pendant de jade était accroché sur sa gauche, semblable à ceux que l'on voit ici-bas, mais légèrement plus petit. Sa tenue chatoyante illuminait la pièce ; elle était pareille à du mica que l'on regarde sous le soleil du zénith. Une partie de ses cheveux noirs⁵³ était coiffée en un chignon sublime sur le sommet de la tête ; le reste de sa chevelure lui tombait jusqu'à la taille. Elle portait aussi des bagues en or et des bracelets de perles blanches. De par son apparence, elle devait avoir environ treize ou quatorze ans. À ses côtés se trouvaient également deux servantes. Celle de gauche était habillée de vermillon et portait un étui à cachet bleu-vert. Elle tenait en plus un sac en soie, de onze ou douze pouces, rempli d'écrits. Il devait bien y avoir une dizaine de rouleaux. La bouche du sac était fermée et marquée d'une lame en jade blanc sur laquelle je pus lire ces caractères gravés : « Cachet cinabrin de l'Origine pourpre destiné [au *Livre sur*] *l'authenticité intérieure du tigre divin de la Pureté de jade*⁵⁴ (*Yuqing shenbu neizhen [jing]* 玉清神虎內真 [經]). La servante de droite était vêtue d'une tunique cyan et tenait de ses deux mains un coffret blanc, ressemblant à de l'ivoire, entouré d'un ruban écarlate. Les deux servantes, ornées de parures extraordinaires, semblaient âgées de dix-sept ou dix-huit ans. Avec la divinité, toutes les trois avaient le visage aussi clair et brillant qu'un jade translucide. Il se répandait un parfum de cinq épices comme si l'on faisait brûler les aromates de l'enfançon⁵⁵.

⁵⁰ *Zhengao*, j. 2.8b.

⁵¹ Cette scène a également été traduite en anglais dans BOKENKAMP Stephen, « Declarations of the Perfected », in LOPEZ Donald S. (dir.), *Religions of China in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 171-173 ; SMITH, *Declarations of the Perfected*, p. 58-63. Cependant, notre lecture du texte diverge à plusieurs reprises d'avec ces deux traductions, en particulier dans le poème *in fine*.

⁵² Ailleurs dans le *Zhengao*, Tao Hongjing nous apprend que la Dame Wang de la Subtilité Pourpre est en fait la vingtième fille de la Reine Mère de l'Ouest (Xiwangmu 西王母). *Zhengao*, j. 1.7a-b.

⁵³ La traduction tient compte de la glose de Tao Hongjing. *Idem* pour la glose suivante.

⁵⁴ Ce texte correspond vraisemblablement au *Dongzhen taishang shenbu yinwen* 洞真太上神虎隱文 (L'Écrit caché du tigre divin selon le Très Haut du canon Dongzhen), CT 1334, fasc. 1031.

⁵⁵ Les aromates de l'enfançon (*yingxiang* 嬰香) n'ont jamais été clairement identifiés. Probablement s'agit-il ici du mélange des cinq épices évoquées (*wuxiang* 五香) que sont généralement : le fenouil (*huixiang* 茴香), le clavalier (*huajiao* 花椒), l'anis étoilé (*daliao* 大料), la cannelle (*guipi* 桂皮) et le giroflier (*dingxiang* 丁香).

2. À leur arrivée dans la pièce, la divinité marchait derrière la Dame de la Subtilité Pourpre qui déclara sitôt entrée : « Aujourd'hui vient un invité de marque qui souhaite vous rencontrer et discuter amicalement avec vous. » Je me levai aussitôt. Et la Dame de poursuivre : « Tu n'es pas obligé de te lever, asseyez-vous simplement ensemble, face à face, et saluez-vous. » Puis elle s'assit elle-même face au sud. Cette nuit là, pour recevoir [la révélation], je m'étais déjà installé au pied du lit, face à l'ouest. La déité, m'ayant vu, s'approcha du lit et s'assit face à l'est. Nous nous saluâmes de la main gauche. Quand nous eûmes fini, la Dame de la Subtilité Pourpre dit alors : « Voici la jeune fille du Seigneur Originel de l'Authenticité Supérieure du Grand Vide (Taixu shangzhen yuanjun 太虛上真元君) et de la Dame Li de la Terrasse d'Or (Jintai Li furen 金臺李夫人)⁵⁶. Autrefois, le Seigneur Originel du Grand Vide l'envoya sur les monts de la Tortue (Guishan 龜山)⁵⁷ étudier la voie de la Pureté supérieure. Son apprentissage accompli, elle reçut du Très Haut l'attestation lui conférant le titre de Concubine Authentique des Neuf Efflorescences du Palais Supérieur de la Pureté Pourpre (Ziqing shanggong jiuhua zhenfei 紫清上宮九華真妃). Elle fut alors nommée Yu Pin 鬱嬪 et surnommée Lingxiao 靈簫. » La Dame de la Subtilité Pourpre me demanda ensuite : « As-tu déjà vu semblable personne dans le monde ? » Ce à quoi je répondis : « La grâce et l'élégance d'une divinité est à nulle autre pareille ici-bas. » La Dame éclata de rire et me dit : « Mais toi, qu'en penses-tu ? » Je ne répondis pas. La Concubine Authentique de la Pureté Pourpre, assise, demeura silencieuse un long moment. Elle avait pris dans sa main trois jujubes. Ces dernières avaient la couleur de jujubes séchées, bien que plus grandes et sans noyau. Elles n'en avaient cependant pas la saveur, mais plutôt celle de la poire. La Concubine Authentique m'en donna une, puis une autre à la Dame de la Subtilité Pourpre avant de garder la troisième. Elle nous dit de les manger. Presque aussitôt après que nous les eûmes terminées, la Concubine Authentique me demanda mon âge et le mois de ma naissance. Je répondis avoir trente-six ans et être né le neuvième mois de l'année *gengyin* 庚寅 (soit l'an 330).

3. La Concubine Authentique dit encore : « Votre maître, la Dame Authentique [du pic] du Sud, détient le pouvoir directif des destinées. Grande est sa réalisation de la Voie et profonde, sa compréhension des merveilles ; elle est véritablement le premier modèle de l'excellence et de la vertu. La renommée de votre vertu m'est connue depuis fort longtemps, je n'imaginai pas discuter aujourd'hui avec vous de notre entente prédestinée. J'aspire à l'union de nos destins cachés, toujours enchevêtrés comme le lichen. »

⁵⁶ Tao Hongjing identifie ailleurs le père comme étant l'immortel Pin Rouge, Chisongzi 赤松子. *Zhengao*, j. 14.19a ; *Dongxuan lingbao zhenling weiyu tu*, 3a. Sur cette figure, voir KALTENMARK Max, *Le Lie-sien tchouan. Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'Antiquité*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1953, rééd. 1987, p. 35-42. Quant à la Dame Li de la Terrasse d'Or, elle est une divinité de haut rang, parmi les « femmes authentiques » (*nüzhēn* 女真), dans le panthéon Shangqing. Elle apparaît à plusieurs reprises dans le *Zhengao* et porte également le nom privé d'Harmonie du Bonheur (Fuhe 福和). Resp. *Dongxuan lingbao zhenling weiyu tu*, 6a ; *Zhengao*, j. 19.3a et *passim*.

⁵⁷ Les monts de la Tortue (Guishan 龜山) sont un autre nom pour désigner les monts Kunlun 崑崙山 où règne la Reine Mère de l'Ouest, la mère de la Dame Wang de la Subtilité Pourpre. *Zhengao*, j. 12.12b

M'adressant à elle par son nom, je lui répondis : « Quiconque est immergé parmi le vulgaire ici-bas voit sa substance salie par les poussières. Le haut et le bas sont si éloignés, vous m'honorez sans raison. J'ai abusé nonchalamment les divinités en les faisant descendre et pourtant ma joie est sans limites. Par vos enseignements, je vais dissiper mon ignorance. Puissiez-vous me sauver, moi, un homme du commun. Voilà ce que j'ai tellement désiré jour et nuit. » La Concubine Authentique poursuivit : « Tant d'humilité et de politesse en ce moment dans vos paroles, mais l'humilité et la politesse sont particulièrement mal à propos en pareille occasion. » Au bout de quelques instants, elle demanda : « Je souhaiterais vous offrir un texte. Pouvez-vous par votre pinceau transcrire ma modeste inspiration ? » Je lui répondis que je me conformais à sa demande et préparai alors le papier et le pinceau. Voici le poème qu'elle me transmet oralement :

Les tours du portail nuager s'élèvent par delà le Vide
 Et les terrasses de jaspe dans la clarté des édifices célestes⁵⁸.
 Des palais pourpres surplombent les paysages verdoyants,
 Tandis que les temples divins foisonnent sur les pics altiers.
 Depuis les appartements vermillon entre les terrasses d'émeraude
 Émanent les brumes rougies par les vertus souveraines⁵⁹.
 Je m'accroupis et rince ma bouche avec l'élixir des amphores de nuages,
 Puis me redresse pour cueillir les fleurs du jasmin de néphrite.
 Je me lave les pieds dans les eaux de jade du Lac céleste⁶⁰
 Avant de poser mes rames dans les ondes de la Voie lactée.
 Je presse ensuite mon char de nuages multicolores,
 Fais descendre les dragons vers les rivages obscurs⁶¹.

⁵⁸ Les « terrasses de jaspe » (*qiongtai* 瓊臺) figurent parmi les palais célestes où séjournent les authentiques. *Zhengao*, j. 4.7a ; *Wushang biyao*, j. 19.1b. Quant à « la clarté des édifices célestes » (*yuluo* 鬱羅, litt. : « le filet dense »), plutôt que d'y voir, faute de mieux, une densité nuageuse, comme le suggèrent Bokenkamp et Smith, nous préférons nous référer aux descriptions qu'en donnent Yan Dong, Li Shaowei, Cheng Xuanying et Xue Youqi, déjà cités, dans leurs commentaires du *Duren jing*. Tous s'accordent pour y voir « le grand filet » (*dalu* 大羅), soit le plus haut des cieux, rendu clair par la Capitale céleste et sa montagne sylvestre qui, toutes, participent de la nature minérale et imputrescible du jade (voir *Youxian shi*, 18). *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu*, j. 2.10a-b.

⁵⁹ *I.e.* les auras des divinités vertueuses qui résident dans ces palais.

⁶⁰ « Le Lac céleste » (Tianchi 天池) correspond à l'astérisme formé par les étoiles Arkab Prior, Arkab Posterior et Rukbat dans la constellation du Sagittaire. À « la Voie lactée » correspond dans le texte original « Le fleuve du Bouvier » (Qianniuhe 牽牛河). La traduction littérale dans le premier distique et le passage direct au référentiel dans le second conviennent davantage à la tonalité poétique du texte.

⁶¹ Les « rivages obscurs » (*xuan'a* 玄阿) apparaissent notamment dans le *Dadong zhenjing*, l'un des textes centraux des révélations. Ce sont ces lieux que la clarté rougeoyante du soleil à son lever n'a pas encore tirés de la ténèbre. *Shangqing dadong zhenjing* 上清大洞真經 (Le Livre véritable de la grande profondeur de la Pureté supérieure), anonyme des Jin orientaux (317-420), préfacé par Zhu Ziyong 朱自英 (974-1029), édité par Jiang Zongying 蔣宗瑛 (d. 1281), CT 6, fasc. 16-17, j. 2.7b. Sur ce texte, lire ROBINET Isabelle, « Le *Ta-tung chen-ching* ; son authenticité et sa place dans les textes du *Shang-ch'ing jing* », in STRICKMANN Michel (dir.), *Tantric and Taoist*

J'époussette mon habit sur ces terres de souillures
 Et le retrouse en foulant les vagues turbides.
 J'aspire à l'union de la montagne et du marais,
 Où s'accordent le dur et le souple qui entrent en harmonie⁶².
 Si nous purifions notre intériorité main dans la main,
 La voie de l'authenticité suprême ne pourra être corrompue.
 Notre union par la Subtilité Pourpre était une excellente idée ;
 Je chante, nombreux soient nos bonheurs.

Quand j'eus terminé de poser à l'écrit ses paroles, elle prit le texte pour l'examiner et me dit alors : « À présent, je te l'offre, témoignant ainsi de ma sincérité. Ne dis rien en retour. S'il y a quoi que ce soit que tu ne comprends pas, il te suffira de le demander, voilà tout. »

1. 紫微王夫人見降，又與一神女俱來，神女差雲錦襪，上丹下青，文彩光鮮。腰中有綠繡帶，帶係十餘小鈴，鈴青色黃色，更相參差。左帶玉佩，佩亦如世間佩，但幾小耳。衣服儻儻有光，照朗室內，如日中映視，雲母形也。雲髮鬢此應是「駢」字，駢黑髮貌也鬢整頓絕倫，作髻乃在頂中，又垂餘髮至腰許。指差金環，白珠約臂，視之年可十三四許。左右又有兩侍女，其一侍女差朱衣，帶青章囊，手中又持一錦囊，囊長尺一二寸許，以盛書，書當有十許卷也。以白玉檢檢囊口，見刻檢上字云「《玉清神虎內真》紫元丹章」。其一侍女差青衣、捧白箱，以絳帶束絡之，白箱似象牙箱形也。二侍女年可堪十七八許，整飾非常。神女及侍者顏容瑩朗，鮮徹如玉；五香馥芬，如燒香嬰氣者也香嬰者，嬰香也，出外國。

2. 初來入戶，在紫微夫人後行。夫人既入戶之始，仍見告曰：「今日有貴客來，相詣論好也。」於是某即起立，夫人曰：「可不須起，但當共坐，自相向作禮耳。」夫人坐南向，某其夕先坐承床下，西向。神女因見，就同床坐東向，各以左手作禮。作禮畢，紫微夫人曰：「此是太虛上真元君金臺李夫人之少女也。太虛元君昔遣詣龜山學上清道。道成，受太上書，署為紫清上宮九華真妃者也。於是賜姓安，名鬱嬪，字靈簫。」紫微夫人又問某：「世上曾見有此人否？」某答曰：「靈尊高秀，無以為喻。」夫人因大笑：「於爾如何？」某不復答。紫清真妃坐良久，都不言。妃手中先握三枚棗，色如

Studies in Honour of R. A. Stein, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983, p. 394-433 ; *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 29-44.

⁶² Ce distique se comprend à la lumière du commentaire de l'hexagramme 31 *xian* 咸, dans *Le Livre des mutations*, qui renvoie à l'attraction mutuelle des contraires et au présage heureux du mariage. Le texte dit : « Sur la montagne se trouve un marais : c'est l'union. Le sage par le vide accueille autrui. » (山上有澤：咸。君子以虛受人。) Les gloses se rejoignent pour y voir la pénétration de la montagne (le dur) par l'humidité du marais (le souple). La première laisse opérer le second. La positivité et la négativité s'accueillent et se confondent jusqu'à l'union féconde. *Zhouyi zhengyi* 周易正義 (Le sens correct [du Livre] des mutations des Zhou), anonyme compilé sous les Royaumes Combattants (480-222), commenté par Wang Bi 王弼 (226-249) & Kong Yingda 孔穎的 (574-648), éd. *Shisan jing zhushu* 十三經注疏 (Les Treize Classiques et leur exégèse), édité par Ruan Yuan 阮元 (1764-1849), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997, j. 4.1-2 (p. 46c-47a).

乾棗，而形長大，內無核，亦不作棗味，有似於梨味耳。妃先以一枚見與，次以一枚與紫微夫人，自留一枚，語令各食之，食之畢。少久許時，真妃問某年幾，是何月生。某登答言：「三十六。庚寅歲九月生也。」

3. 真妃又曰：「君師南真夫人，司命秉權，道高妙備，實良德之宗也。聞君德音甚久，不圖今日得敘因緣歡；願於冥運之會，依然有松蘿之纏矣。」某乃稱名答曰：「沈湎下俗，塵染其質。高卑雲邈，無緣稟敬。猥虧靈降，欣踊罔極。唯蒙啟訓，以祛其闇。濟某元元，宿夜所願也。」真妃曰：「君今語不得有謙飾，謙飾之辭，殊非事宜。」又良久，真妃見告曰：「欲作一紙文相贈，便因君以筆，運我鄙意，當可爾乎？」某答奉命，即襞紙染筆。登口見授，作詩如左。詩曰：

雲闕豎空上，瓊臺聳鬱羅。
紫宮乘綠景，靈觀藹嵯峨。
琅軒朱房內，上德煥絳霞。
俯漱雲瓶津，仰掇碧柰花。
濯足玉天池，鼓枻牽牛河。
遂策景雲駕，落龍轡玄阿。
振衣塵滓際，褰裳步濁波。
願為山澤結，剛柔順以和。
相携雙清內，上真道不邪。
紫微會良謀，唱納享福多。

某書訖，取視之，乃曰：「今以相贈，以宣丹心，勿云云也。若意中有不相解者，自有微訪耳⁶³。」

Dans le premier des deux extraits, l'Authentique Épouse An annonce au jeune visionnaire son ascension à venir comme prélude de son intégration au sein de la bureaucratie divine. La dimension majeure est ici celle de l'inclusion. Parce qu'il devient capable de rejoindre les authentiques, ceux-ci se manifestent pour lui signifier qu'il sera bientôt l'un des leurs. La seconde scène présente, quant à elle, une interaction dialogique et paisible, à la fois libre et active, entre le visionnaire et les divinités. Les choix de l'acceptation et du refus sont permis, de même que la parole ou le silence. On y trouve deux objets de révélation : une Écriture, *Le Livre sur l'authenticité intérieure du tigre divin de la Pureté de jade*, dont l'authenticité sera scellée par le divin « Cachet cinabrin de l'Origine pourpre » ; et un exercice visionnaire sous forme de poème, autrement dit, une variation de l'instruction orale.

Dans le texte présenté, le déroulement du processus et les modalités de la révélation sont clairement décrits : après le dialogue avec la divinité vient le moment de la transcription par le pinceau du visionnaire sur le papier, transcription qui est ensuite vérifiée par la divinité. Il

⁶³ Zhengao, 1.11b-14a.

n'est donc pas question de baguette fourchue, pas plus qu'il n'est question de possession. À cela s'ajoute la qualité hautement littéraire des révélations en général ; celles-ci semblent hériter directement de la poésie pré-impériale et de la littérature Han. Les envolées lyriques et les descriptions poétiques y sont innombrables, à commencer par les descriptions des divinités, de leurs attelages, de leurs habits et de leurs atours, mais aussi de leurs tournolements dans les astres et de leurs voyages cosmiques. Ici, c'est la richesse inédite des détails vestimentaires, comme ceux des accessoires, qui nous interpelle. Dépassant la seule fonction symbolique, cette description détaillée invite à la vision et constitue en cela la promesse d'une intériorisation accrue des pratiques spirituelles.

Sur ce dernier point, la seconde scène, et le poème en particulier, préfigure ce que nous trouverons chez les lettrés taoïstes Tang engagés dans la voie de la Pureté supérieure. Plus rigoureuse serait l'approche inverse : on retrouvera chez ces derniers ce que nous percevons déjà ici, à savoir l'art de la sublimation articulé autour des deux axes principaux de la méditation visionnaire : les pratiques de lumière et d'absorption. Le choix des couleurs claires, mais aussi de jade, d'émeraude ou de cinabre, la prégnance de ces minéraux purs et imputrescibles, tout cela forme autant de supports visionnaires destinés à « raffiner le corps » (*lianxing* 鍊形). Il y a aussi la présence des germes célestes sous les trois états possibles (gazeux, liquide, solide), qui complètent la nourriture de lumière : ce sont respectivement les brumes, l'élixir des amphores de nuages et les jujubes. L'enjeu est donc le raffinement corporel grâce à toute une « esthétique de l'incandescence⁶⁴ » et l'emprise des visions qu'elle génère sur la corporéité. Nous n'approfondissons pas maintenant la question technique des visions car l'analyse des randonnées célestes de Wu Yun permettra de décoder les différents mécanismes communs aux textes du Shangqing. On pourra ainsi mesurer leur proximité structurelle, lexicale et opérative. La transposition de ces clefs de lecture au passage du *Zhengao* précédemment traduit sera alors aisée.

Il est donc peu probable que les révélations fussent un phénomène médiumnique. À qualifier Yang Xi de *medium*, il faut alors l'entendre comme un simple « médiateur », un intermédiaire choisi entre le plan divin et le plan humain, entre parfois les authentiques et la famille Xu. Mais il ne s'agit vraisemblablement pas de possession. Ajoutons enfin que la grande majorité des textes et des instructions sont adressés à Yang personnellement, plutôt qu'à l'adresse des Xu, ce qui reste conforme à l'une des caractéristiques du Shangqing : l'absence d'intermédiaire entre l'adepte et le divin.

Un récit chronologique des révélations nous est parvenu, relaté par Tao Hongjing dans le *Zhengao*. En voici un extrait :

⁶⁴ L'expression « esthétique de l'incandescence » (*aesthetics of incandescence*) est empruntée, dans le contexte chrétien, à COX MILLER Patricia, « "The Little Blue Flower Is Red": Relics and the Poetizing of the Body », *Journal of Early Christian Studies*, 2000, 8, 2, p. 213-236 ; *The Corporeal Imagination: Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 72.

1. La première apparition ici-bas des Écritures des authentiques de la Pureté supérieure remonte à la deuxième année de l'ère Xingning 興寧 (363-365) du règne de l'empereur Ai 哀帝 (r. 362-365) des Jin 晉 (265-420), [soit l'an 364], lorsque la Dame Wei du pic du Sud, souveraine originelle du Vide pourpre et directrice des destinées des authentiques supérieurs, descendit les conférer à son disciple Yang, alors secrétaire chargé de la rédaction des documents officiels de la maison ducale du ministre de l'Éducation du roi de Langye 瑯琊. Elle les lui fit transcrire dans le style calligraphique des scribes afin de les transmettre à un certain Xu [Mi] 許[謚] (303-373) de Jurong 句容, qui occupait le poste de secrétaire général responsable de la protection des armées, ainsi qu'à son troisième fils [Xu Hui 許翽] (341-370), lui-même adjoint en charge de la comptabilité générale. Les deux Xu se mirent, à leur tour, à transcrire les enseignements ; ils les pratiquèrent et réalisèrent la Voie.

2. Tous les textes calligraphiés par ces trois personnages existent encore aujourd'hui. Ils comptent plus d'une dizaine de sources scripturaires et de biographies, pour la plupart copiées par Xu Hui⁶⁵, et quarante rouleaux d'instructions orales dispensées par les authentiques, essentiellement transcrites par Yang [Xi]. *Le roi de Langye était [le futur] empereur Jianwen 簡文 (r. 371-372) qui résidait dans la résidence de l'Est et qui était, à l'époque, ministre d'État*⁶⁶. Les Xu s'établirent au nord-ouest de la montagne Leiping, derrière le pic de Mao le benjamin. Le fils se consacra à la mise en ordre des textes et à leur pratique ; il disparut lors de la cinquième année de l'ère Taihe⁶⁷ (366-371), [soit en 370]. Le père mourut, quant à lui, dans la première année de l'ère Taiyuan⁶⁸ (376-396), [en 376]. Huangmin 黃民 (360-429), le fils de Xu Hui, avait alors dix-sept ans. Il passa plus d'une année à rassembler les textes, les talismans et les registres secrets qui avaient été transcrits. Plusieurs rouleaux avaient été également dispersés parmi ses proches. Ce sont donc tous ces matériaux que j'ai récupérés à Jurong.

1. 伏尋上清真經出世之源, 始於晉哀帝興寧二年太歲甲子, 紫虛元君上真司命南嶽魏夫人下降, 授弟子瑯琊王司徒公府舍人楊某. 使作 字寫出, 以傳護軍長史句容許某, 并弟三息上計掾某某. 二許又更起寫, 修行得道.

2. 凡三君手書, 今見在世者, 經傳大小十餘篇, 多掾寫; 真授四十餘卷, 多楊書. 瑯琊王即簡文帝在東府為相王時也*. 長史、掾立宅在小茅後雷平山西北. 掾於宅治寫修用,

⁶⁵ Dans tout le passage qui suit, Tao Hongjing désigne les Xu père et fils par leurs titres administratifs. Nous préférons, par souci de clarté, les appeler par leurs noms et leur lien de parenté.

⁶⁶ Glose ajoutée par Tao Hongjing.

⁶⁷ Lire ici Taihe 太和.

⁶⁸ *Idem* avec Taiyuan 太元.

以泰和五年隱化；長史以泰元元年又去。掾子黃民，時年十七，乃收集所寫經符秘籙歷歲。于時亦有數卷散出，在諸親通間，今句容所得者是也⁶⁹。

De Yang Xi nous ne savons donc presque rien, si ce n'est qu'il avait un frère cadet⁷⁰ et qu'il était doué de qualités lettrées indéniables. Tao Hongjing nous apprend, de plus, que Yang avait déjà eu auparavant possession de matériaux taoïstes anciens, dont le *Zhonghuang zhi hu pao fu* 中黃制虎豹符 (L'Ensemble talismanique du centre et du jaune pour maîtriser les tigres et les léopards ; cf. fig. 1), en deux courts rouleaux, qui lui fut transmis en 349. L'année suivante, il reçut de la part du fils aîné de Wei Huacun, Liu Pu 劉璞 (IV^e s.), le *Lingbao wufu jing* 靈寶五符經 (Le Livre des cinq talismans du Joyau magique). Tao fonde ces informations sur des mentions manuscrites de Yang lui-même⁷¹. Nous nous situons ici à une quinzaine d'années avant les premières révélations du Shangqing et Liu Pu n'était pas une figure déifiée mais bel et bien un homme ; la transmission du texte n'avait donc rien de théophanique. Sans doute s'agit-il d'un écho historique de la genèse du mouvement. À cela s'ajoute le fait que le *Taishang lingbao wufu xu* contient encore aujourd'hui un talisman intitulé *Santian Taishang fu jiaolong hubao shanjing wen* 三天太上伏蛟龍虎豹山精文 (Le Caractère du Très Haut des trois cieux pour soumettre les dragons, les tigres et les léopards ainsi que les esprits de la montagne) :



Fig. 1 : Le Caractère du Très Haut des trois cieux pour soumettre les dragons, les tigres et les léopards ainsi que les esprits de la montagne

Santian Taishang fu jiaolong hubao shanjing wen 三天太上伏蛟龍虎豹山精文

(*Taishang lingbao wufu xu*, j. 3.12b-13a)

⁶⁹ Zhengao, j. 19.9b-10a.

⁷⁰ Zhengao, j. 20.11b.

⁷¹ Zhengao, j. 20.12a. Le *Lingbao wufu xu*, CT 338, fasc. 183, est ce qu'il reste du *Lingbao wufu jing* originel. Il figure parmi les sources scripturaires importantes pour comprendre le développement de la religion taoïste de la fin des Han au V^e siècle. La version qui nous est parvenue fut probablement rédigée entre le III^e et le V^e siècle. Lire à son sujet LAGERWEY John, « Deux écrits taoïstes anciens », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2004, 14, p. 139-171 ; RAZ Gil, « Creation of Tradition: The Five Talismans of the Numinous Treasure and the Formation of Early Daoism », Thèse de doctorat, Bloomington, université de l'Indiana, 2003. Enfin, selon Max Kaltenmark, le sinogramme 序 (litt. « préface ») dans le titre renvoie au texte proprement dit. KALTENMARK Max, « Quelques remarques sur le *T'ai-chang Ling-pao wou-fu siu* », *Zinbun*, 1982, 18, p. 5.

Or ce même talisman, également appelé *Bawei ce* 八威策 (La Tablette des huit majestés qui inspirent une terreur sacré)⁷², se retrouve dans deux biographies d'authentiques de la Pureté supérieure : celle de sieur Mao (Maojun 茅君), l'aîné des trois frères, et celle de Zhou Yishan⁷³. Dans la seconde, la tablette est en plus associée à la clochette démonifuge d'or liquide (*liujin zhi ling* 流金之鈴), outil indispensable pour s'élever dans le ciel des authentiques, dont il sera question dans la partie consacrée à Wu Yun. Autant dire que le *Zhonghuang zhi hu pao fu* aura été incorporé dans la tradition de la Pureté supérieure et constitue probablement un vestige d'une lignée plus ancienne. C'est là un exemple de l'héritage du passé qui servira la naissance du mouvement⁷⁴. Le *Lingbao wufu xu* ouvre un chemin incontournable vers la reconstitution des pratiques spirituelles antérieures au Shangqing. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Sur les Xu, nous sommes davantage renseignés. Tao Hongjing procéda en effet à la généalogie de leur clan en s'appuyant sur les archives familiales qu'il compléta par les indications puisées dans l'historiographie. Il collationna ces données avec les textes qu'il avait compilés pour constituer le *Zhengao* et parvint ainsi à retracer leur origine et leur ascendance jusqu'aux Han. Michel Strickmann résume clairement cette histoire dans ses travaux⁷⁵, nous ne la reprenons donc pas ici. Mais on pourrait simplement se demander si les révélations donnent une raison au choix de ces personnages, à défaut de pouvoir en découvrir les causes historiques. C'est en effet le cas si l'on se réfère à un épisode relaté dans le *Zhengao*. Il s'agit du combat dialogique mené par Xu Mai 許邁 (300-348), le frère aîné de Xu Mi, pour gagner son immortalité terrestre face à deux licteurs de l'Invisible qui la lui refusent.

Ces derniers avancent, comme justification de leur opposition, les crimes perpétrés par le père et l'oncle de Xu Mai et l'adhésion du clan à un culte hétérodoxe, celui de la famille Bo⁷⁶ (Bojia 帛家之道), qui exploitait les petites gens (litt. qui les « dévoraient vivants » 𠄎食生民). D'après eux, si l'engagement dans la voie du Maître céleste du clan Xu avait retardé l'application des châtiments, il ne pouvait suffire à toutes les indulgences. Ce à quoi Xu Mai répondit que son ancêtre à la septième génération avait, lui, accumulé de grands mérites en soignant les malades et les mourants comme s'ils étaient de sa propre famille, en dépensant

⁷² *Lingbao wufu xu*, j. 3.12b-13a.

⁷³ Resp. *Maoshan zhi*, j. 1.1b ; *Ziyang zhenren neizhuan*, 紫陽真人內傳 (La Biographie interne de l'Authentique-du-yang-pourpre), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 303, fasc. 152, 12a. Bien que la première biographie figure dans une monographie tardive, elle se révèle être la plus complète et vraisemblablement la plus fidèle au document original. ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 389-398. Les huit majestés correspondent aux esprits gardiens des huit trigrammes associés aux quatre points cardinaux et à leurs quatre points intermédiaires, assurant ainsi une protection toutes les directions. L'adepte y a recours sitôt qu'il gravit les montagnes. *Lingbao wufu xu*, j. 3.12b.

⁷⁴ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 40.

⁷⁵ *Zhengao*, j. 20.4b-14a ; STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan*, p. 87-93.

⁷⁶ Sur Bo He 帛和 (III-IV^e s.), à la tête de cette famille, voir CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 75-76.

pour eux sans compter ses propres richesses et en sauvant du trépas quatre cent huit personnes. « En réponse [à ces actes vertueux], il obtint que cinq membres [de sa lignée] gagnassent l'immortalité et que trois pussent accomplir l'ascension. » (應得度世者五人, 登升者三人.) Xu Mai eut finalement gain de cause auprès de la bureaucratie céleste et trouva sa place parmi les immortels terrestres⁷⁷.

Voilà donc la motivation du choix, par les authentiques, des bénéficiaires des révélations : la pureté morale et la résonance des mérites accumulés au fil des générations. Rien de très original à première vue. Ce passage révèle néanmoins un premier aspect majeur dans le processus d'intériorisation et d'individualisation des pratiques du Shangqing, celui de « la sincérité du cœur » (*xincheng* 心誠). Cet exercice de purification constituera la propédeutique pour qui veut emprunter « la voie de l'Esprit » (*shendao* 神道) sous le regard inquisiteur du censorat divin. Nous y reviendrons en détail dans les études de cas. Un deuxième aspect est celui de la rétribution. Selon les textes Shangqing, l'adepte est solidaire et responsable, dans sa quête du salut, jusqu'à la septième génération du sort de ses ascendants, mais aussi de ses descendants⁷⁸. Plus qu'une influence du bouddhisme, Isabelle Robinet y voit là un héritage du culte des ancêtres, l'application religieuse d'une conception, à la fois ancienne et générale, de l'appartenance ontologique à un lignage. L'historienne souligne la capacité du Shangqing à concilier cette individualité collective (« l'individu reste collectif », écrit-elle) à la dimension solitaire et cosmique du saint. Robinet poursuit : « Ainsi, l'adepte est convié à assumer un triple destin : celui d'un être humain et social, attaché à son lignage, celui d'un immortel cosmique, et celui d'un individu isolé⁷⁹. » C'est un aspect que nous retrouverons dans nos études de cas.

À la lecture du récit relaté dans le *Zhengao*, on comprend que Yang Xi, Xu Mi et son fils Xu Hui constituent le noyau fondateur du mouvement de la Pureté supérieure. Voilà pour les hommes. Qu'en est-il à présent de la formation du corpus et de sa transmission ? Nous l'avons vu, Tao Hongjing dit lui-même avoir récupéré à Jurong les matériaux rassemblés par Xu Huangmin, dont certains avaient pourtant été dispersés parmi son entourage. Tao précise en effet que Huangmin, pour éviter les troubles à la capitale, se rendit en 404 à Shan 剡, au sud de l'actuelle Shaoxing 紹興 dans le Zhejiang où il fut généreusement accueilli par les familles de Ma Lang 馬朗 (v^e s.) et de Du Daoju 杜道鞠 (v^e s.), dont on dit qu'elles suivaient avec piété la voie du Maître céleste⁸⁰. C'est à eux qu'il aurait transmis des textes. Il dut

⁷⁷ *Zhengao*, j. 4.9b-11b.

⁷⁸ *Huangting neijing yujing zhu* 黃庭內景玉經註 (Édition commentée du Livre de jade du paysage intérieur de la cour Jaune), anonyme des II-IV^e siècles, commenté par Liangqiuzi 梁丘子 (fl. 722-729), CT 402, fasc. 190, j. 3.25a ; *Dengzhen yinjue* 登真隱訣 (Les Instructions secrètes pour l'ascension vers l'authenticité), de Tao Hongjing, CT 421, fasc. 193, j. 3.1b ; *Zhengao*, j. 16.12a.

⁷⁹ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 101-104. La citation figure en p. 103.

⁸⁰ STRICKMANN, « The Mao Shan Revelations », p. 17.

essentiellement cet accueil à la renommée de son oncle Xu Mai qui l'avait précédé. Ce partage fut en fait la première diffusion de manuscrits originaux du courant Shangqing. Et bien que Xu Huangmin remit d'autres exemplaires à différentes personnes, comme en 418 à l'ancien gouverneur de Jin'an 晉安, Kong Mo 孔默, tant celui-ci avait insisté, ainsi qu'à son copiste Wang Xing 王興, ceux-là ne circulèrent jamais et finirent par disparaître, dicit l'auteur du *Zhengao* lui-même⁸¹.

La deuxième diffusion concerna les textes que Xu Huangmin remit, malgré son refus initial, à un dénommé Wang Lingqi 王靈期 qui le convainquit en bravant le froid et la neige jusqu'à risquer sa vie pour démontrer la force et la sincérité de sa requête. Aux dires de Tao Hongjing, car on ne sait rien de plus à son sujet, Wang était un personnage brillant et véritablement engagé dans la Voie. Mais sa démarche aurait été motivée par son envie profonde d'égaliser Ge Chaofu 葛巢甫 (*fl.* 402) dont la composition du Canon Lingbao jouissait désormais d'une grande notoriété⁸². Wang Lingqi réussit son pari. En recopiant les Écritures, il apporta de nombreuses modifications, dont certains apports provenaient des textes plus récents du Lingbao. Il parvint ensuite à les faire circuler à grande échelle, affirmant qu'il les avait reçues des authentiques eux-mêmes, gagnant ainsi sa renommée. Tao écrit : « Une fois que les copies furent largement répandues, les rameaux et les feuilles (les éléments superflus) y abondaient pêle-mêle, l'ancien et le nouveau se confondaient ; il n'était pas facile de les distinguer. Si l'on n'avait pas vu soi-même les Écritures véritables, les authentifier s'avérait bien malaisé. » (傳寫既廣, 枝葉繁雜, 新舊渾淆 ; 未易甄別. 自非已見真經, 實難證辨). Tao Hongjing poursuit : « C'est parce que l'art de la Voie doit être dispensé mais non les merveilles de l'authenticité que Wang agit ainsi⁸³. » (此當是道法應宣, 而真妙不可廣布, 故令王造行此意也.)

Xu Huangmin fut impressionné par le succès de Wang Lingqi et le nombre élevé de ses nouveaux disciples. Il crut d'abord que Wang avait réellement reçu d'autres révélations, plus valeureuses encore ; il s'y intéressa donc au détriment de ses propres textes. « Dès lors, Wang et Xu mêlèrent leurs traces et parlèrent d'une même voix, cultivant ensemble la renommée qu'ils partageaient ; ils étaient désormais égaux, tout comme l'étaient devenus le vrai et le faux. Le courant et les vents portèrent leur renom à mille lieues à la ronde. » (於是, 合迹俱宣, 同聲相贊. 故致許王齊響, 真偽比蹤 ; 承流向風, 千里而至.) Mais en 429, Xu Huangming se ravisa et tandis qu'il partait pour Qiantang 錢塘 (*i.e.* Hangzhou 杭州) ; il remit à Ma Lang les documents originaux de ses ascendants en lui disant : « Ces Écritures

⁸¹ *Zhengao*, j. 19.10a-11b.

⁸² Sur Ge Chaofu et le Canon Lingbao, voir BOKENKAMP, Stephen R., « Sources of the Ling-pao Scriptures », in STRICKMANN Michel (dir.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of Rolf A. Stein*, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1981–85, (t.2) p. 434–486.

⁸³ *Zhengao*, j. 19.12a.

sont les vestiges de mes ancêtres. Je suis le seul à pouvoir venir les reprendre. Et même si vous receviez une lettre [de ma part vous demandant de les remettre à quelqu'un d'autre], il vous faudrait veiller surtout à ne les donner à personne⁸⁴. » (此經並是先靈之迹, 唯須我自來取, 縱有書信, 慎勿與之.) Puis il prit avec lui plus d'une dizaine d'autres rouleaux de textes, dont des sources scripturaires et des biographies de saints, pour se rendre, cette fois, chez Du Daoju. Xu disparaîtra prématurément quelques mois plus tard⁸⁵.

Les textes connurent certes quelques autres péripéties, toutes relatées dans le *Zhengao*, mais c'est ainsi que se constitua vraisemblablement, et pour l'essentiel, ce patrimoine *in thesauris litterarum* que Tao Hongjing réussit à rassembler⁸⁶. Xu Rongdi 許榮弟 (*fl.* 431-432), le fils aîné de Huangmin, voulut récupérer, comme d'autres avant lui, les Écritures auprès de Ma Lang, mais ce dernier refusa de les lui transmettre. Rongdi se tourna alors vers Wang Lingqi et contribua à la promotion de ses textes largement diffusés. Il les affirma authentiques et leur ajouta *in fine* une note manuscrite mentionnant leur révélation à Xu Yuanyou 許遠遊, soit Xu Mai lui-même. Et Tao d'écrire : « Voilà pourquoi la plupart des gens étaient au courant des pratiques alchimiques de maître [Xu Mai], de son retrait dans la montagne et de son accomplissement dans la Voie, tandis qu'ils ignoraient les réalisations du secrétaire général [Xu Mi] et de son fils [Xu Hui]⁸⁷. » (于時世人多知先生服食入山得道, 而不究長史父子事跡故也.) Au milieu du v^e siècle circulaient donc, en plus des manuscrits hérités de la première génération, de nombreux apocryphes dus en particulier à Wang Lingqi et dont la diffusion fut facilitée par Xu Huangmin et Xu Rongdi. Des forgeries postérieures viendront s'y ajouter jusque sous les Tang. Pour autant, nous verrons que l'ensemble se révèle d'une cohérence remarquable, à la fois de contenu et de style, une cohérence qui s'explique en partie par l'origine commune des sources et le talent des plagiaires, mais aussi par l'héritage du passé.

Comme cela fut dit précédemment, Tao Hongjing collationna les textes qu'il put rassembler, notamment les manuscrits réunis par Xu Huangmin, puis répartis entre les deux familles Ma et Du. Ce sont également ces documents qui constituent la matière des *Déclarations des authentiques*. Tao avait commencé de retrouver les textes dès 484, puis il s'attela à leur édition à partir de 492, après qu'il se fut retiré sur le Maoshan. Il achèvera le *Zhengao* en 499⁸⁸. Vraisemblablement Tao avait-il le souci de retrouver l'historicité des révélations et

⁸⁴ *Zhengao*, j. 19.13a.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Pour une étude plus détaillée de la diffusion des premiers textes du Shangqing, lire STRICKMANN, « The Mao Shan Revelations », p. 15-30, 41-62.

⁸⁷ *Zhengao*, j. 19.13b.

⁸⁸ STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan*, p. 11. Dans le chapitre troisième (p. 21-27), l'auteur présente les autres œuvres exégétiques de Tao Hongjing, dont le *Dengzhen yinjue*. Celui-ci comprend surtout des instructions pratiques telles qu'elles auraient été adressées aux Xu, père et fils, et d'autres issues des biographies de saints, ainsi qu'une reconstitution de la hiérarchie divine. Mais le texte qui nous est parvenu s'avère largement

donc l'authenticité des matériaux qu'il tenta d'identifier principalement par leur calligraphie. Les principaux critères de véridicité choisis jusqu'alors étaient pour le moins subjectifs. Aussi Isabelle Robinet y ajouta-t-elle un critère objectif dans sa reconstitution du corpus. Elle écrit :

On peut considérer comme « objectivement authentiques » des textes qui étaient peut-être des faux selon le premier critère [calligraphique], mais qui étaient si bien imités qu'ils ont fait illusion, et ont été incorporés, au patrimoine de l'école dès le IV^e siècle, ou au début du V^e. Tao Hongjing avoue lui-même qu'il est parfois difficile de trier entre le vrai et le faux, que l'imitation par Wang Lingqi, sinon de la calligraphie, du moins de l'esprit et de la forme (doctrine, style, panthéon, terminologie) des « vrais » *jing*, était si parfaite qu'il était difficile de s'y reconnaître. Nous estimons ici que si le contenu et le style d'un *jing* (peut-être fabriqué par Wang Lingqi, ou d'autres) sont si homogènes au reste des écrits du Shangqing, il n'est alors pas très important de savoir s'il est « authentique » ou non selon le premier critère. D'autant moins que la plupart des adeptes s'y sont laissé prendre et qu'il a été considéré comme faisant partie de l'ensemble dès la deuxième/troisième génération. Lorsqu'il est parfaitement amalgamé aux autres textes, il serait artificiel et purement scolastique de l'en distinguer : il est comme historiquement et qualitativement authentifié⁸⁹.

Faute de disposer aujourd'hui d'une liste exhaustive des textes authentifiés par Tao Hongjing lui-même, on ne peut effectivement envisager une définition du corpus de la Pureté supérieure qu'à partir d'une approche philologique, dégagant cohérence et similitudes significatives, et grâce à quelques éléments de datation rendus possibles par des témoignages textuels. Nous adoptons donc la position d'Isabelle Robinet dans la suite de notre travail.

De plus, si Tao Hongjing demeure le véritable éditeur et glosateur du corpus Shangqing tel que nous le connaissons à ce jour, il n'en fut pas le premier. Dans la seconde moitié du V^e siècle, plusieurs lettrés eurent accès aux Écritures de la Pureté supérieure de la famille Du grâce à Jingchan 京產 (*fl.* 465), le fils de Daoju. Parmi eux se trouvait Gu Huan 顧歡 (*ca.* 420-*ca.* 483) qui avait déjà copié quelques textes parmi ceux de la collection des Ma. Gu composa un *Zhenji jing* 真迹經 (Le Livre sur les traces des authentiques), dont il ne reste que quelques fragments. Celui-ci servit de modèle à Tao Hongjing pour son *Zhengao*, bien que ce dernier lui ait reproché des lacunes en matière d'authentification des matériaux⁹⁰. Ce partage opéré par Du Jingchan constitua en quelque sorte un autre canal de diffusion des textes.

Un mot enfin sur le lien entre le corpus Shangqing et la structuration du Canon taoïste en Trois Grottes, établie aux IV-V^e siècles de notre ère. C'est précisément cet agencement qui

incomplet. À titre d'exemple, l'inventaire détaillé des manuscrits autographes de Yang qui y figurait à l'origine a depuis disparu. Voir également ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 347-351.

⁸⁹ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 6.

⁹⁰ STRICKMANN, « The Mao Shan Revelations », p. 31-36 ; ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 314-315. Des fragments du *Zhenji jing* apparaissent notamment dans le *Wushang biyao*, *passim*, et le *Sandong zhumang* 三洞珠囊 (Sac de perles des Trois Grottes), de Wang Xuanhe 王懸河 (*fl.* 683), CT 1139, fasc. 780-782, *passim*.

fondera l'organisation liturgique de la religion taoïste intégrée sous les Tang et sa hiérarchie sacerdotale avec le Shangqing à son sommet. Nous l'illustrerons d'ailleurs explicitement avec un texte de Wu Yun⁹¹. Selon Chen Guofu, cette division tripartite du Canon reviendrait initialement à l'éminent ritualiste Lu Xiujing 陸修靜 (406-477), éditeur du corpus Lingbao et colligeur de ce qui est considéré comme le premier Canon taoïste⁹². Ōfuchi Ninji et Isabelle Robinet ne sont cependant pas de cet avis. Le premier a d'abord montré que ce terme des « Trois Grottes » ne dérivait pas du Tripitaka bouddhique (*sanzang* 三藏), mais qu'il revêtait une dimension avant tout cosmologique. Ōfuchi s'appuie ensuite sur le *Suling jing* 素靈經 (Le Livre [de la chambre céleste] du Prodige simple et pur), considérant qu'il appartient au corpus originel du Shangqing, pour démontrer que ce texte contient déjà la division tripartite qui préfigure celle des Trois Grottes. Cette dernière ne procéderait donc pas de l'initiative de Lu Xiujing, plus attaché aux Écritures Lingbao, mais d'un membre de la secte de la Pureté supérieure. Voilà qui expliquerait alors l'éminence accordée aux enseignements Shangqing en son sein⁹³.

Robinet le rejoint sur sa conclusion mais réfute son authentification du *Suling jing*. Selon son analyse, il s'agirait d'un apocryphe parmi les plus anciens. Mais elle va plus loin : ce texte applique d'abord une hiérarchisation tripartite des sources qui appartiennent au seul mouvement de la Pureté supérieure. Il propose, autrement dit, une classification interne à la secte. Mais le *Suling jing* étend ensuite cette tripartition à d'autres écrits des Six Dynasties, à l'exclusion de ceux de la tradition du Maître céleste. Il ne s'agirait donc pas d'une première organisation du Canon taoïste, mais plutôt d'un système d'assimilation de méthodes et de textes anciens par le mouvement Shangqing. Cette structuration tripartite aurait ainsi préexisté à l'organisation en Trois Grottes du Canon taoïste qu'il inspira probablement, mais sans en avoir forcément la vocation⁹⁴.

⁹¹ *Infra*, chap. 3, III.1.

⁹² CHEN, *Daozang yuanlin kao*, p. 1-2 ; LAGERWEY John, « Littérature taoïste et formation du canon », in LAGERWEY John (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, p. 480-481. Chen Guofu consacre également une étude biographique à Lu Xiujing en p. 38-44. Celle-ci pourra être complétée grâce à BOKENKAMP, *Early Daoist Scriptures*, p. 377-378 ; « Lu Xiujing, Buddhism, and the First Daoist Canon », in SCOTT Pearce, SPIRO Audrey, and EBREY Patricia (dir.), *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 181-199 ; ZHONG, *Tao Hongjing pingzhuan fu Kou Qianshi Lu xiujing pingzhuan*, p. 527-613. Notons que Tao Hongjing précise dans ses *Déclarations* que Lu Xiujing eut lui aussi en sa possession des textes Shangqing qui semblaient initialement provenir de la famille Ma. *Zhengao*, j. 19.15a.

⁹³ ŌFUCHI Ninji, « The Formation of the Taoist Canon », in WELCH & SEIDEL (dir.), *Facets of Taoism*, p. 253-268, en part. 261-263. Le *Suling jing* apparaît aujourd'hui dans le canon taoïste sous le titre suivant : *Dongzhen taishang Suling dongyuan Dayou miaojing* 洞真太上素靈洞元大有妙經 (Le Livre merveilleux [du palais céleste] de la Grande Possession pour la pénétration du Mystère [et de la chambre céleste] du Prodige simple et pur du Très Haut du corpus Dongzhen), CT 1314, fasc. 1026. À son sujet, voir ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 285-299. La traduction du titre proposé suit les indications qu'on y trouve.

⁹⁴ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 82-85.

Pour conclure, les révélations, ou du moins ce qui passa pour tel, constituèrent le point de départ d'une école vraisemblablement bien établie dès le V^e siècle de notre ère, grâce notamment aux efforts de Tao Hongjing. Ce courant religieux marque ainsi son historicité sur deux plans principaux : un corpus scripturaire constitué et diffusé parmi l'aristocratie, comme nous l'avons vu, ainsi qu'une organisation sociale et religieuse, telle que l'a décrite Michel Strickmann. Pour preuves, outre le *Zhengao*, la littérature taoïste des IV^e et V^e siècles, dont des textes du corpus Lingbao originel, mentionne « les Écritures du Shangqing » (*Shangqing jing* 上清經), ou bien encore « les disciples du Shangqing (*Shangqing dizhi* 上清弟子)⁹⁵. C'est d'ailleurs une réalité de l'époque que Kobayashi ne nie pas⁹⁶ ; sa divergence concerne les siècles suivants. Le mouvement de la Pureté supérieure s'enrichira par la suite d'autres apocryphes, de nombreux adeptes, de hauts lieux et de monastères, d'une liturgie propre, ainsi que d'une lignée de renom, plutôt que d'un lignage comme l'envisagent Strickmann et Robinet, lignée sur laquelle nous reviendrons en détail⁹⁷. Mais la tradition Shangqing est aussi héritière d'un passé qu'il convient à présent d'esquisser à l'aune de notre thématique.

II. Une cohérence nouvelle *ex materia*

« Un nouvel univers mental ne périmé jamais l'autre », écrivait Lucien Jerphagnon dans son *Histoire de la pensée*⁹⁸. Ainsi en va-t-il pour le Shangqing. À l'heure de la constitution du corpus originel et des premiers apocryphes se pose la question de l'héritage du passé et de l'influence reçue d'autres courants, voire d'autres doctrines. La Pureté supérieure n'est pas apparue *ex nihilo*, elle s'est inspirée d'autres traditions et s'est fondée sur un ensemble de pratiques existantes, parfois hétéroclites. Sa force a été d'avoir su les inscrire dans une

⁹⁵ Par ex. *Dongzhen taishang Suling dongyuan Dayou miaojing*, 60a, *passim* ; *Dongzhen shangqing shenzhou qizhuan qibian wutian jing* 洞真上清神州七轉七變舞天經 (Le Livre des sept récitation du divin continent et des sept transformations pour danser dans le ciel selon la Pureté supérieure du canon Dongzhen), anonyme datant probablement du V^e s., CT 1331, fasc. 1030, 26b ; *Shangqing taiji yinzhu yujing baojue* 上清太極隱注玉經寶訣 (Instructions précieuses du Livre de jade des notes cachées du Pôle suprême de la Pureté supérieure), anonyme datant probablement des IV^e-V^e s., CT 425, fasc. 194, 8b ; *Taishang dongxuan lingbao zhibui dingzhi tongwei jing* 太上洞玄靈寶智慧定志通微經 (Livre du Joyau magique du Canon Dongxuan du Très Haut sur la sagesse, la fixation de la volonté et la pénétration du subtil), anonyme *ca.* 400, CT 325, fasc. 167, 7a. Les textes Lingbao sont les deux derniers parmi ces quatre proposés en exemples. Il y a aussi le texte au dos d'une stèle (*beiyin ti* 碑陰題) composée par Tao Hongjing qui énumère quelques-uns de ses disciples : *Shangqing zhenren Xu changshi jiu guantan bei* 上清真人許長史舊館壇碑 (Inscription épigraphique de l'ancien temple et de l'ancien autel du secrétaire général Xu, authentique de la Pureté supérieure), de Tao Hongjing, éd. *Maoshan zhi* 茅山志, j. 20.12a–b.

⁹⁶ KOBAYASHI, *Todai no dōkyō to tenshidō*, p. 24.

⁹⁷ *Ibid.*, (t.1) p. 1 et 199 ; *infra*, chap. 1, III.

⁹⁸ JERPHAGNON Lucien, *Histoire de la pensée. D'Homère à Jeanne d'Arc*, Paris, Tallandier Éditions, 2009, rééd. Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. Pluriel, 2011, p. 41-42.

cohérence nouvelle, tant sur le plan de la doctrine que sur celui des techniques. Nous tâcherons donc d'identifier, à travers ce chapitre, ses principales interactions avec d'autres mouvements ou d'autres systèmes, en particulier, le bouddhisme, l'église du Maître céleste et les traditions occultes du sud⁹⁹. Il s'agira de discerner les apports effectifs et d'écarter, dans la mesure du possible, les rapprochements infondés.

Si la question de l'héritage se pose moins vis-à-vis du Lingbao qu'à l'endroit des pratiques d'immortalité dites méridionales, celles de Ge Hong par exemple, et de la tradition du Maître céleste, on ne saurait cependant nier quelques apports et remaniements textuels dès le V^e siècle. Pour preuve, cette phrase de Tao Hongjing : « Les mélanges avec les Écritures Lingbao ne sont certes pas tous l'œuvre de [Wang] Lingqi, mais ceux-là sont les plus nombreux¹⁰⁰. » (故《靈寶經》中, 得取以相揉, 非都是靈期造製, 但所造製者自多耳.) Il est de même probable que d'autres remaniements eurent lieu sous les Six Dynasties ; Isabelle Robinet en a identifié quelques-uns¹⁰¹. Pour autant, l'antériorité reconnue du Shangqing, la cohérence de son corpus comme de son dogme, ainsi que l'analyse comparative des textes nous montrent que ces emprunts au Lingbao sont restés superficiels. Tout au plus ont-ils concerné substantiellement les écrits tardifs à vocation plus ritualiste¹⁰². Aussi ne nous y attarderons-nous pas davantage. Voyons plutôt ce qu'il en est des autres apports.

Le bouddhisme

Superficiels et formels sont aussi les emprunts faits au bouddhisme en ces IV^e et V^e siècles. Ils demeurent, pour l'essentiel, terminologiques et liés au domaine de la cosmologie, mais en étant le plus souvent vidés de leur sens bouddhique¹⁰³. À cela s'ajoute l'intégration dans le panthéon Shangqing des noms de quelques protecteurs reconnus du bouddhisme, à l'image

⁹⁹ Certains historiens, comme Christine Mollier, ont élargi le champ de la réflexion duelle en rappelant la présence, en marge des organisations taoïstes et bouddhiques, d'« une tierce partie qui animait le marché religieux dans la Chine médiévale », celle des astrologues, des devins, des hommes-médecines et de tout autre spécialiste versé dans le secret des pratiques. Nul doute que des interactions existaient là aussi. MOLLIER Christine, *Buddhism and Taoism Face to Face*, p. 210.

¹⁰⁰ *Zhengao*, j. 19.12a.

¹⁰¹ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 189-190.

¹⁰² CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 66-68 ; ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 183-197. Isabelle Robinet montre surtout les influences du Shangqing sur le Lingbao.

¹⁰³ Ils sont détaillés dans ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 91-95. Sur cette question spécifique des interactions du bouddhisme et du Shangqing, voir son chapitre 7, p. 87-104. Plus largement, sur les relations entre le monde chinois et le bouddhisme, les réflexions s'inscrivent aujourd'hui dans le champ des recherches dites « bouddho-taoïstes » et se situent à mi-chemin entre les thèses de l'acculturation du bouddhisme en Chine et de la conquête de la Chine par le bouddhisme, thèses respectivement défendues par Kenneth Ch'en et Zürcher. CH'EN Kenneth K. S., *Buddhism in China*, Princeton, Princeton University Press, 1964 ; ZÜRCHER, *The Buddhist Conquest of China*. Voir les travaux cités dans l'introduction en n. 3.

des deux hauts fonctionnaires Zhou Yi 周顛 (269-322) et Yin Hao 殷浩 (d. 356)¹⁰⁴, ainsi que d'autres figures ayant précédemment cheminé sur la voie de l'éveil avant de bifurquer vers la Pureté supérieure. Tao Hongjing nous rappelle, par exemple, que Zhou Yishan et le seigneur Pei eurent tous deux des disciples qui étaient également bouddhistes¹⁰⁵. Pei était lui-même issu d'une famille engagée dans le bouddhisme et eut un bonze pour premier maître¹⁰⁶.

Selon Erik Zürcher, les auteurs taoïstes des Six Dynasties avaient connaissance du bouddhisme par le truchement réducteur et déformant des laïcs plutôt que par les religieux de profession¹⁰⁷. Voilà qui pourrait expliquer ces quelques rapprochements dont certains étaient possiblement des confusions ou des assimilations abusives. Un propos de Tao Hongjing, que Zürcher ne mentionne pas, vient servir cette hypothèse :

Sur les petits monts Fangzhu, à l'ouest du Grand Fangzhu, en plus de pagodes couvertes d'or et de jade ciselés, dont plusieurs dizaines atteignent cent toises de haut, se trouvent de nombreux adeptes de la voie du Bouddha. Leurs ascendants ont jusqu'au bout rempli leur devoir de piété filiale et familiale, mais ils vivent encore grâce aux herbes d'immortalité. Tous s'envolent en absorbant les essences des cinq planètes et en lisant *Le Livre pour s'en retourner au caché* (*Guicang* 歸藏) de la dynastie Xia (XXI-XVII^e s. av. J.-C.)¹⁰⁸.

大方諸之西, 小方諸上, 多有奉佛道者; 有浮圖, 以金玉鏤之, 或有高百丈者數十曾謂應作「層」字¹⁰⁹樓也. 其上人盡孝順而不死, 是食不死草所致也. 皆服五星精, 讀夏《歸藏》經, 用之以飛行¹¹⁰.

Ainsi, derrière la description mythique se cache vraisemblablement un fait historique selon lequel les bouddhistes laïcs auraient pratiqué des exercices, à la distinction confuse,

¹⁰⁴ *Zhengao*, j. 15.6a-b, 15.8a-b. Des biographies des deux personnages figurent dans le *Jinshu* 晉書 (L'Histoire des Jin), édité par Fang Xuanling 房玄齡 (578-648), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, resp. j. 69, p. 1850-1853 ; j. 77, p. 2043-2048. Sur ces personnages et leur rapport au bouddhisme, voir ZÜRCHER *The Buddhist Conquest of China*, resp. p. 354 (n. 98), p. 95, 130-132.

¹⁰⁵ *Zhengao*, j. 14.7a-b.

¹⁰⁶ *Qingling zhenren Peijun zhuan* 清靈真人裴君傳 (La Biographie du seigneur Pei, l'authentique de Qingling), éd. *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (La Bibliothèque nuagère aux sept fiches de bambou), édité par Zhang Junfang 張君房 (fl. 1008-1025), CT 1032, fasc. 677-702, j. 105.1a.

¹⁰⁷ ZÜRCHER Erik, « Buddhist Influence on Early Taoism », p. 143.

¹⁰⁸ Les cinq planètes sont : Vénus, Jupiter, Mercure, Mars et Saturne. *Le Livre pour s'en retourner au caché* est un ouvrage de divination, aujourd'hui perdu, antérieur au *Yijing* 易經 (Le Livre des mutations). Sur ce texte, voir SHAUGHNESSY Edward L., *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts*, New York, Columbia University Press, 2014, p. 171-187 et *passim*. Selon Tao Hongjing, un peu avant dans le même passage des *Déclarations*, les petits Fangzhu se trouvent à trois mille lieues du mont principal. Enfin, les Fangzhu 方諸 sont un des paradis du Shangqing, principalement lié au Garçonnet vert.

¹⁰⁹ Notre traduction s'appuie sur la note de Tao Hongjing que nous choisissons de ne pas répéter afin de ne pas alourdir la lecture du passage.

¹¹⁰ *Zhengao*, j. 9.21a.

dont certains seraient provenus de courants taoïstes. Et Tao de commenter ainsi ce même passage : « Bien qu'ils vénèrent la voie du Bouddha, ce ne sont pas des moines ; ils restent soumis au monde séculier¹¹¹. » (雖奉佛道, 不作比丘, 形服世人.)

Dans un article publié en 2004, soit vingt ans après sa *Révélation du Shangqing*, Isabelle Robinet insiste davantage, pour ce qui concerne spécifiquement la tradition de la Pureté supérieure car son étude est plus large, sur les éléments fondamentaux qui éloignent celle-ci de la voie bouddhique. Ces éléments sont surtout liés à la dimension méditative et visionnaire, hormis la question sotériologique. Il s'agit, par exemple, de la réalité que recouvrent certains termes, parfois d'usage commun aux différentes traditions, tels que « l'observation intérieure » (*neiguan* 內觀). Tandis que dans le Shangqing, ce vocable renvoie à la notion de vision intérieure (*neishi* 內視) et d'illumination intérieure (*neizhao* 內照), c'est-à-dire aux pratiques visionnaires telles que nous les étudierons, il s'agit plutôt dans le bouddhisme d'une compréhension mentale de la vacuité par « l'examen de la nature de la Loi » (*guan faxing* 觀法性). L'historienne écrit : « L'imagination créatrice est remplacée par la raison analytique qui est chargée de se détruire elle-même¹¹². » Les images sensorielles cèdent ainsi la place aux paraboles à la vocation didactique. Les figures éveillées du bouddhisme se livrent dans les cieux à un discours sur la doctrine elle-même là où les authentiques de la Pureté supérieure sont mis en scène dans des randonnées cosmiques, des chants et des danses par-delà les étoiles. Enfin, quand les premières dispensent par compassion un enseignement pour « attirer l'adepte vers la Voie » (*yindao* 引道), les seconds « répondent » (*ying* 應) à sa stimulation (*gan* 感). C'est ainsi que se produit la « divine interaction¹¹³ » (*gantong* 感通) grâce à laquelle les divinités, « émues » par la dévotion du pratiquant, assurent une médiation pour aider à sa sublimation.

Robinet concède néanmoins que l'influence du bouddhisme dans les textes de la Pureté supérieure augmenta avec le temps à partir de la fin des Six Dynasties et sous les Tang en raison de deux facteurs : les influences, même faibles, du courant Lingbao, plus bouddhisé que le Shangqing ; puis une tendance générale du taoïsme à s'orienter vers une méditation plus intellectuelle et, par conséquent, plus propice à la conceptualisation et à la terminologie bouddhiques. Stephen Eskildsen explique, quant à lui, que les taoïstes en vinrent à réexaminer la nature des relations entre les composantes spirituelles et corporelle et à passer l'art de cultiver le corps au second rang, ce qui ne manqua de susciter de vives critiques de la

¹¹¹ *Zhengao*, j. 9.21b.

¹¹² ROBINET Isabelle, « De quelques effets du bouddhisme sur la problématique taoïste », p. 439-440. La citation figure en p. 440. Voir également p. 469. Les notions d'« imagination créatrice » et d'« images sensorielles » seront explicitées dans l'analyse des pratiques.

¹¹³ Cette notion est abordée en détail *infra*, chap. 1, III.2.2.

part des quêteurs de longévité¹¹⁴. Isabelle Robinet évoque enfin l'hypothèse d'une volonté plus tardive de rapprochement du taoïsme avec le bouddhisme sur son propre terrain¹¹⁵. Mais voilà qui sort du cadre de notre travail et de ce chapitre en particulier ; nous nous en tiendrons donc là.

L'église du Maître céleste

On ne saurait envisager l'émergence du Shangqing sans une mise en perspective avec la tradition du Maître céleste. Dans *Le Taoïsme du Mao Chan*, Michel Strickmann propose une « définition restrictive » du taoïsme qui « s'appliquerait strictement aux adeptes de la Voie du Maître Céleste, et ses héritiers ou des formes dérivées de ce mouvement. » Strickmann explique ainsi que « la Voie du Maître Céleste est le seul groupe social qui présente une continuité "taoïste" depuis les Han jusqu'à nos jours ». Il poursuit : « Nous pensons, pour notre part, qu'il est plus exact de dire que tout ordre taoïste nouvellement constitué se sentait toujours obligé de se référer à Tchang Tao-ling 張道陵, le vrai maître céleste¹¹⁶. »

Et pourtant, Zhang Daoling ne fait pas partie des divinités qui sont à l'origine des révélations. Dans un texte appartenant au corpus originel du Shangqing, le *Shangqing housheng daojun lieji* 上清後聖道君列紀 (Les Annales du Seigneur de la Voie et saint des derniers [âges] de la Pureté supérieure), il figure aux côtés de vingt-trois autres immortels qui avaient étudié, de leur vivant, l'art de l'immortalité avec diligence et sincérité¹¹⁷. Parmi ceux-là se trouvent notamment Wang Bao 王褒 (dyn. Han), le maître de la Dame Wei, le devin Sima Jizhu 司馬季主 (III^e s.), à qui Wu Yun consacra l'un de ses *Gaoshi yong* 高士詠 (Chants sur les sages retirés), ou encore l'alchimiste Maming Sheng 馬鳴生 (dyn. Han)¹¹⁸. Zhang Daoling est donc un saint parmi d'autres qui ne semble pas jouer de rôle direct dans la constitution du Shangqing. Précisons cependant qu'il sera lui aussi instructeur de Wei Huacun, mais de second rang, à qui il transmettra des textes et des formules après que celle-ci ait reçu les Écritures majeures de ses principaux maîtres, dont Wang Bao.

Isabelle Robinet va encore plus loin sur l'importance secondaire de Zhang Daoling dans le Shangqing et marque, en cela, un ferme désaccord avec Strickmann. Selon elle, le

¹¹⁴ ESKILDSEN Stephen, *Daoism, Meditation, and the wonders of Serenity: From the Latter Han Dynasty (25–220) to the Tang Dynasty (618–907)*, Albany, State University of New York Press, 2015, p. 4.

¹¹⁵ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 89.

¹¹⁶ STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan*, p. 133-134.

¹¹⁷ *Shangqing housheng daojun lieji*, anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 442, fasc. 198, 7b. Le texte est traduit dans BOKENKAMP Stephen R., *Early Daoist Scriptures*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 339-362, et partiellement dans STRICKMANN Michel, *Le Taoïsme du Maoshan. Chronique d'une révélation*, Paris, Collège de France, 1981, p. 209-224.

¹¹⁸ Sur Sima Jizhu, voir *Shiji*, j. 127, p. 3215-3221 ; sur Maming Sheng, CAMPANY Robert Ford, *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Tradition of Divine Transcendents*, Berkeley, Londres, Los Angeles, University of California Press, 2002, p. 325-326.

mouvement de la Pureté supérieure se désolidarise de l'enseignement de Zhang en affirmant, via le *Zhengao*, qu'il ne s'adonnait pas aux pratiques sexuelles, jugées inférieures. L'historienne démontre ensuite que les attributions, vraisemblablement fautives, fournies par Tao Hongjing de plusieurs textes à Zhang Daoling, des préfaces pour l'essentiel, contribuent à façonner de lui l'image d'un maître taoïste issu des « courants “occultes du sud” » de la Chine, « un héritier des mêmes textes que Ge Hong¹¹⁹ ».

Si la figure du premier maître céleste ne joue pas de rôle particulier dans la hiérophanie des révélations, il en va tout autrement pour la Dame Wei du pic du Sud, *alias* Wei Huacun, la fondatrice du courant Shangqing, selon la tradition. Nous lui consacrons le chapitre 6. D'après Tao Hongjing, elle intégra de son vivant l'organisation hiérarchique de l'église du Maître céleste comme libatrice (*jijiu* 祭酒)¹²⁰. Mais si l'on en croit les éléments hagiographiques qui nous sont parvenus, son initiation à la Pureté supérieure aurait très vite parachevé son engagement dans la Voie. Le début de son instruction aurait même précédé sa charge de libatrice. Situer une partie du parcours spirituel de Wei Huacun au sein de l'église du Maître céleste était probablement un moyen, pour les promoteurs du Shangqing, de donner à leur figure fondatrice une légitimité historique en l'enracinant dans le réel de son époque. Selon le *Zhengao*, la famille Xu recourait, elle aussi, aux services d'un libateur avant la survenue des révélations à Yang Xi¹²¹.

Dans son article sur l'alchimie de Tao Hongjing, Michel Strickmann s'appuie sur le *Dengzhen yinjue* 登真隱訣 (Les Instructions secrètes pour l'ascension vers l'authenticité), de Tao Hongjing, pour affirmer que les bénéficiaires des révélations du Shangqing continuaient d'invoquer les divinités de la tradition du Maître céleste et de célébrer les rituels *ad hoc*. Ainsi écrit-il des textes du Maoshan qu'ils « fournissent le témoignage le plus complet de l'intégration des anciennes croyances du sud dans le cadre social et liturgique apporté par l'église du Maître céleste¹²² ». Voilà qui rejoint le récit déjà évoqué de ces familles du Jiangnan, converties à la voie de Zhang Daoling après l'afflux des réfugiés du nord, qui s'affranchirent de cette tutelle spirituelle à l'aube de la seconde moitié du IV^e siècle. Isabelle Robinet affirme sur ce point une autre divergence d'avec Strickmann. Pour elle, l'assimilation du panthéon de la voie du Maître céleste par la tradition Shangqing s'avère superficielle, pour ne pas dire négligeable. Pour preuve, les divinités mentionnées dans le *Dengzhen yinjue* sont totalement absentes des autres textes de la Pureté supérieure, ce qui tend à montrer que « les adeptes de la nouvelle révélation ne rendaient à ces instances qu'un hommage purement formel », et que celles-ci demeuraient « extérieures à leur vie religieuse¹²³ ». Ce sont donc bien d'autres

¹¹⁹ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 72-73. Le passage des *Déclarations* auquel Robinet fait référence figure dans le *Zhengao*, j. 2.1a.

¹²⁰ *Dengzhen yinjue*, j. 3.5b.

¹²¹ *Zhengao*, j. 13.2a.

¹²² STRICKMANN, « On The Alchemy of Tao Hung-ching », p. 169.

¹²³ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 65.

divinités que les visions du Shangqing convoquent. Nous en rencontrerons quelques-unes dans les randonnées célestes de Wu Yun.

Il arrive également que certaines divinités, dont les noms sont communs aux deux traditions, revêtent des caractéristiques ou des identités quelque peu différentes. C'est par exemple le cas des « Trois Officiers » (*sanguan* 三官) qui ne renvoient pas, dans les textes du Shangqing, aux Trois Officiers du ciel, de la terre et de l'eau, tels qu'on les trouve généralement dans les textes de l'église du Maître céleste¹²⁴. Pour définir les Trois Officiers, Tao Hongjing se réfère à un texte du corpus originel de la Pureté supérieure : le *Xiaomo jing* 消魔經 (Le Livre pour faire disparaître les démons). Ce dernier les présente ainsi : « Le premier officier, celui de gauche, traite les péchés des vivants, le deuxième, celui de droite, gère ceux des morts, et le troisième, féminin, juge les fautes des femmes¹²⁵. » (第一左官治生人之罪, 第二右官治死人之罪, 第三女官治女人之罪.)

Robinet démontre que les adeptes des deux « voies » entretenaient des rapports différents avec leurs dieux, de même qu'ils en avaient un usage distinct¹²⁶. Probablement ces dissemblances sont-elles à mettre en lien avec les différences de nature (organisation) et d'objectif (sotériologie) de leurs traditions. La voie du Maître céleste revêtait une dimension plus institutionnelle, fondée sur une morale sociale¹²⁷, tandis que le mouvement Shangqing était d'inspiration plus individualiste, du moins à ses débuts. De fait, les conceptions du salut divergeaient également. Les textes Zhengyi révèlent principalement une peur des calamités et des châtements encourus dont il faut se prémunir, en plus d'une aspiration à devenir immortel. Les Écritures de la Pureté supérieure décrivent, quant à elle, les aspirations de l'adepte à se fondre dans la dimension cosmique. Le souci des périls matériels qui pèsent sur l'existence ici-bas passe alors au second plan.

À cela s'ajoute la place centrale qu'occupe le prêtre au sein de la tradition du Maître céleste ; celui-ci est l'intermédiaire privilégié dans le rapport avec l'Invisible dont il sollicite l'audience et l'assistance. Mais dans le courant Shangqing, il n'est généralement point d'intermédiaire pour l'adepte, sinon parfois les divinités elles-mêmes ; celui-ci s'adresse directement par la vision aux authentiques qu'il visite, de même qu'il aspire à s'unir lui-même avec les déités. C'est la raison pour laquelle, selon Isabelle Robinet, la Pureté supérieure se

¹²⁴ Sur l'acception généralement admise des trois officiels, en particulier dans la tradition du Maître céleste, voir MA Shutian 馬書田, *Zhongguo daojiao zhusben* 中國道教註神 (Le Panthéon taoïste en Chine), Taipei, Guojia chubanshe, 2001, p. 69-75 ; KLEEMAN, *Celestial Masters*, p. 59, *passim*.

¹²⁵ *Zhengao*, j. 13.4a. Le texte mentionné constitue le premier *juan* du *Dongzhen Taishang shuo zhibui xiaomo jing* 洞真太上說智慧消魔經 (Livre sur la sagesse qui fait disparaître les démons selon les propos du Très Haut du corpus Dongzhen), anonyme des Tang (618-907), CT 1344, fasc. 1032. Le passage traduit figure en j. 1.5a-b.

¹²⁶ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 65-67.

¹²⁷ Isabelle Robinet s'appuie ici sur l'article de STEIN, « Religious Taoism and Popular Religion ».

fonde en priorité sur la révélation visionnaire des Écritures, les *jing* 經, plutôt que sur la remise des registres (*lu* 錄)¹²⁸, même si les deux sont indissociables dans la transmission.

La tradition occulte du sud

Comme cela fut dit précédemment, les deux principaux historiens du Shangqing, Michel Strickmann et Isabelle Robinet, inscrivent la naissance de ce mouvement dans l'héritage de ce qu'ils nomment « la tradition occulte du sud » des III^e et IV^e siècles de notre ère, c'est-à-dire principalement les chercheurs d'immortalité et autres quêteurs engagés dans une spiritualité plus individualiste¹²⁹. Cette caractérisation se révèle cependant plus commode d'un point de vue didactique que rigoureuse sur le plan historique. On ne peut en effet parler d'un ensemble de traditions spirituelles pratiquées dans le sud et le sud-est de l'empire chinois qu'après que celles-ci s'y furent repliées, notamment au cours de la période troublée des II^e et III^e siècles, se mêlant alors aux pratiques locales. Plusieurs de ces traditions étaient en fait originaires de régions plus septentrionales et certaines avaient été présentées à la cour des Han¹³⁰. Il serait donc plus opportun d'évoquer ces traditions au pluriel. Robinet dresse un tableau cohérent de plusieurs d'entre elles en s'appuyant sur la transmission des textes.

Sa méthode, qui vise à identifier les apports du passé, conjugue deux approches complémentaires. Il s'agit, pour la première, de s'appuyer sur les textes étrangers au mouvement et présumés antérieurs à lui. Cela concerne essentiellement l'œuvre de Ge Hong en raison de ses attaches avec la famille Xu, mais surtout parce qu'elle constitue le témoignage le plus substantiel sur les chercheurs de longue vie et d'immortalité d'avant le IV^e siècle. L'art majeur y est celui de l'alchimie sans qu'y soient niées, pour autant, les méthodes jugées secondaires, mais nécessaires à l'adepte, permettant de préserver le lot de vie pour parachever la quête spirituelle. Ce sont, par exemple, l'usage des simples, les techniques apotropaïques, la gymnastique, la conduite du souffle, les pratiques sexuelles, *etc.* La seconde approche consiste à retrouver les traces du passé au sein du corpus Shangqing lui-même, c'est-à-dire dans *Les Déclarations des authentiques* et dans certains textes des révélations, les biographies de saints en particulier. Son intérêt est double : d'une part, une reconnaissance des apports extérieurs ; d'autre part, un moyen de dégager la cohérence naissante de la Pureté supérieure à cette époque¹³¹.

¹²⁸ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 67, 107-122 ; *Méditation taoïste*, p. 29-38.

¹²⁹ En part. STRICKMANN, « On the Alchemy of T'ao Hung-ching », p. 168-169 ; ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) *passim*.

¹³⁰ Lire à ce sujet NGO VAN Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne. Essai suivi de la traduction des « Biographies des Magiciens » tirées de l'« Histoire des Han postérieurs »*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, rééd. Paris, Youfeng, 2002 ; DE WOSKIN, *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China*.

¹³¹ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 9-57.

Le *Zhengao* n'a pas la dignité des Écritures révélées ; il constitue un texte mineur qui ouvre les coulisses des révélations. Mais il est paradoxalement le plus connu, probablement parce qu'il fut colligé et commenté par l'éminent Tao Hongjing. À la différence des *jing* qui étaient réservés aux initiés, Le *Zhengao* avait, lui, vocation à être répandu et le patronage dont bénéficia Tao auprès de l'empereur Wu des Liang 梁武帝 (r. 502-549) facilita probablement sa préservation, puis sa diffusion¹³². Dans un article publié en 2017, Li Jing 李靜 avance l'hypothèse selon laquelle *Les Déclarations des authentiques* auraient peu circulé avant la fin de la révolte d'An Lushan¹³³. Mais le propos n'est pas véritablement étayé et les deux principaux arguments avancés concernent, pour l'un, la difficulté jusqu'au milieu du VIII^e siècle d'articuler systématiquement l'organisation religieuse autour du Canon taoïste. Li ajoute que la guerre civile rendit plus difficile encore cette mise en place et la supervision nécessaire au sacerdoce. Le second argument se fonde, quant à lui, sur une citation d'un texte de Tao Yi 陶翊 (*fl.* 502), un neveu de Tao Hongjing, selon laquelle le *Zhengao* fut composé d'après le texte de Gu Huan. On y apprend « que ce dernier comportait beaucoup d'omissions et d'erreurs et qu'il fut remis en ordre, préfacé et annoté [par Tao Hongjing lui-même]. « Ce texte », poursuit-il enfin, « n'était pas communiqué à l'extérieur¹³⁴ » (多有漏謬, 更詮次叙注之爾 ; 不出外聞.).

De fait, selon Li Jing, peu de taoïstes de haut rang auraient reçu, à cette époque, l'initiation aux Trois Grottes par la transmission des écrits, et cette difficulté de circulation des textes aurait concerné de fait le *Zhengao*. Voilà qui pose plusieurs problèmes : D'abord, Li Jing n'opère aucune distinction de nature entre les Écritures du Shangqing et *Les Déclarations des authentiques* ; elle ne conteste pas non plus le bien-fondé d'une telle distinction. Ensuite, elle n'évoque pas une seule fois la renommée de Tao Hongjing, ni les faveurs dont il bénéficia auprès de la maison impériale. Enfin, sa référence au texte de Tao Yi n'est pas pertinente car la chronologie du récit biographique ne va pas au-delà de l'an 499¹³⁵, date à laquelle Tao Hongjing acheva précisément son édition du *Zhengao*. On peut logiquement supposer que son travail ne circulât pas avant d'être terminé, d'autant que l'imperfection du matériau d'origine était grande, si l'on en croit la description de Tao Yi. Nous verrons que l'étude des œuvres de Wu Yun révèle, au contraire, une influence visible du *Zhengao*. Dix ans

¹³² STRICKMANN, « On the Alchemy of Tao Hung-ching », p. 141, 155-159. Isabelle Robinet présente le *Zhengao* comme la trame et les Écritures (*jing*) comme la chaîne qui forme le corps de doctrine. ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 314.

¹³³ Li Jing 李靜, « “Zhengao” dui Tangshi fasheng yingxiang zhi shijian zai yi » 真誥對唐詩發生影響之時間再議 (Remise en question de la période d'influence des Déclarations des authentiques sur la poésie Tang), *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 2017, 3, 127, p. 231-247.

¹³⁴ *Huayang yinju xiansheng benqi lu* 華陽隱居先生本起錄 (Note biographique depuis l'entrée dans la vie publique sur le Maître retiré de Huayang), de Tao Yi 陶翊 (*fl.* 502), éd. *Yunji qiqian*, j. 107.10a.

¹³⁵ STRICKMANN, « On the Alchemy of Tao Hung-ching », p. 142-143.

avant Li Jing, Zhao Yi 趙益 publia un article qui apportait la démonstration contraire. Si l'auteur allait lui aussi dans le sens d'une plus large diffusion des *Déclarations des authentiques* à partir de la seconde moitié des Tang, il n'en niait cependant pas la circulation, ni l'influence manifeste chez les auteurs taoïstes d'avant la révolte d'An Lushan¹³⁶.

Le *Zhengao* constitue, selon Isabelle Robinet, « un maillon intermédiaire¹³⁷ » entre les traditions antérieures et les révélations à Yang Xi. Il présente notamment une hiérarchisation des méthodes anciennes, que l'on retrouve dans les Écritures, et qui s'inscrivent dans une cohérence nouvelle : les drogues végétales ne valent pas la gymnastique taoïste, les techniques de la chambre à coucher ou encore la conduite du souffle. De même, toutes ces pratiques sont considérées comme inférieures à l'alchimie. Mais c'est l'art qui consiste à cultiver la capacité d'émouvoir les divinités et de recevoir le *Shangqing dadong zhenjing* 上清大洞真經 (Le Livre véritable de la grande profondeur) qui surpasse chacun des autres procédés¹³⁸. Or cet art se fonde essentiellement sur la pratique des méditations visionnaires, telles que nous les avons déjà esquissées, destinées à raffiner le *yin* par le *yang*. Celles-ci nous intéressent au premier chef car nous montrerons qu'elles sont au cœur de l'identité spirituelle de la Pureté supérieure et forment autant de passerelles entre le corpus de cette tradition et les œuvres des auteurs Tang ici soumises à l'étude. Disons d'un mot que le *Zhengao* fait allusion à des méthodes d'absorption des effluves astraux et des germes cosmiques pratiquées sous les Han : celles qui consistent à d'absorber les brumes (*fumu* 服霧), les effluves des cinq planètes (*fu wuxing* 服五星), le soleil et la lune (*fu riyue* 服日月), etc.¹³⁹. Les *Déclarations* citent également des textes révélés à Yang Xi spécifiquement consacrés à ces pratiques. Nous y reviendrons dans l'analyse des œuvres de Wu Yun.

Les biographies d'authentiques ne sont pas en reste car elles comportent également de nombreuses allusions à différentes méthodes, parfois des descriptions, allant des recettes de drogues à des pratiques visionnaires. On y retrouve là aussi une prééminence accordée à la méditation sur l'alchimie¹⁴⁰. L'une de ces biographies, dont il ne reste que des fragments¹⁴¹, est consacrée à Wang Bao, le maître de Wei Huacun. Elle présente un élément intéressant : la transmission de « la méthode supérieure des divins immortels de l'absorption des germes nuageux des quatre orientes » (*fu siji yunya shenxian shangfang* 服四極雲牙神仙上方). D'après le texte qui décrit la méthode associée à cette biographie, le *Shangqing mingtang Yuan[Xuan]zhen jing jue* 上清明堂元[玄]真經訣 (Les Formules pour le livre de [la princesse]

¹³⁶ ZHAO Yi 趙益, « Zhengao yu Tangshi » 真誥與唐詩 (Les Déclarations des authentiques et la Poésie Tang), *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 2007, 2, 5, p. 97-112.

¹³⁷ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 36.

¹³⁸ *Zhengao*, j. 5.11b. Nous traduisons intégralement ce passage *infra*, chap. 3, III.2.3.

¹³⁹ Resp. *Zhengao*, j. 10.1b, 13.4b-5a ; 9.21a, 12.7.b, 13.6a ; 9.19b, 9.21b, 14.2a, 14.13b ; *passim*.

¹⁴⁰ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 51-57, (t.2) p. 369-405.

¹⁴¹ Sur l'établissement et la reconstitution partielle de cette biographie, voir *ibid.*, (t.2) p. 370.

Xuanzhen du palais de la Lumière de la Pureté supérieure), cette pratique consiste à « embrasser les germes nuageux, des quatre orientes en plus du centre, qui accompagnent les premiers rayons du soleil à son lever¹⁴² » (抱五方元暉之暉). *Le Sandong zhubunang* 三洞珠囊 (Le Sac de perles des Trois Grottes) attribue cette définition à Tao Hongjing, lui-même, à travers un passage aujourd'hui disparu du *Dengzhen jinjue*¹⁴³. Or cette description s'accorde parfaitement avec l'explication détaillée d'une pratique visionnaire que donne le *Taishang lingbao wufu xu*¹⁴⁴. Plus largement, la lecture de ce dernier texte révèle une abondance de méthodes d'absorption similaires à celles que l'on retrouve dans les Écritures de la Pureté supérieure¹⁴⁵. Le *Wufu jing* a joué un rôle important dans la constitution du courant Shangqing¹⁴⁶ et le texte du *Taishang lingbao wufu xu* nous fournit, malgré les problèmes de datation qu'il pose, des preuves supplémentaires selon lesquelles la plupart des pratiques spirituelles de la Pureté supérieure existaient déjà sous les Han et probablement avant.

D'autres éléments probants viennent renforcer cette hypothèse. Par exemple, le *Yuanyou* 遠遊 (Les Errances lointaines, attribué à Qu Yuan 屈原 (ca. 343-279 av. J.-C.) mentionne déjà ces pratiques : « Je mange les six souffles et bois les brumes vespérales, je rince mon palais avec le yang correct (le souffle estival et méridional du soleil au zénith) et garde en bouche les nues empourprées de l'aurore. » (餐六氣而飲沆瀣兮, 漱正陽而含朝霞.) Wang Yi 王逸 (ca. 89-158) précise dans sa glose qu'il s'agit bien des essences solaires (*rijing* 日精) et combien il s'avère faste de les absorber. Wang poursuit en citant un passage du *Lingyang Ziming jing* 陵陽子明經 (L'Écrit de Lingyang Ziming), aujourd'hui perdu :

Au printemps, je mange les nues empourprées de l'aube ; celles-ci sont formées des souffles rouges et jaunes du soleil à son lever. À l'automne, j'absorbe les vapeurs *yin* ; ces dernières sont les souffles rougeâtres et jaunâtres du soleil après son coucher. À l'hiver, je bois les brumes nocturnes, ce sont les souffles du nord à minuit. À l'été, je me nourris du yang correct ; ce sont les souffles du sud à midi. Ces quatre souffles associés aux souffles obscur du ciel et jaune de la terre forment les six souffles réunis.

¹⁴² *Shangqing mingtang Yuan[Xuan]zhen jing jue*, anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 424, fasc. 194, 6a. Un colophon indique que cette information provient bel et bien de la biographie de Wang Bao qui, comme l'a démontré Robinet, était différente du texte, attribué à Wei Huacun, qui en porte le titre dans le *Yunji qiqian*, j. 106.1a-8a. Voir la note précédente.

¹⁴³ *Sandong zhubunang* 三洞珠囊 (Le Sac de perles des Trois Grottes), de Wang Xuanhe 王懸河 (VII^e s.), CT 1139, fasc. 780-782, j. 3.20a.

¹⁴⁴ *Lingbao wufu xu*, j. 1.11b-14b.

¹⁴⁵ Par ex. *Lingbao wufu xu*, 1.18b-19b, 1.11b-14b, 1.23a-b ; 3.16a, 3.21a-b, *passim*.

¹⁴⁶ Pour rappel, Yang Xi l'aurait reçu en 350 des mains du fils aîné de Wei Huacun.

春食朝霞；朝霞者，日始出，赤黃氣。秋食淪陰；淪陰者，日沒以後赤黃氣也。冬飲沆瀣；沆瀣者，北方夜半氣也。夏餐正陽；正陽者，南方日中之氣是也。並天地玄黃之氣，為六合氣也¹⁴⁷。

On peut raisonnablement penser que bon nombre de ces pratiques visionnaires préexistèrent à l'empire. Nous y reviendrons dans la partie consacrée à la généalogie de la poésie sidérale, mais il paraît aujourd'hui admis que le *Yuanyou* fut composé au plus tard au II^e siècle avant notre ère¹⁴⁸. Le fait que ce texte mentionne ce type de pratiques implique qu'elles existassent déjà à son époque et vraisemblablement auparavant. Un témoignage plus ancien pourrait confirmer cette hypothèse, à supposer qu'il soit univoque, mais on ne saurait l'affirmer catégoriquement. Il s'agit du chapitre inaugural du *Zhuangzi* dans lequel on peut lire la description suivante :

Sur les vastes et lointains monts Gushe habitent des divins au teint de neige et aux muscles de glace. Délicats comme de jeunes vierges, ils ne se nourrissent pas de céréales, mais aspirent le vent et boivent la rosée. Sur des nuages attelés à des dragons volants, ils voyagent au-delà des quatre mers.

藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，淖約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外¹⁴⁹。

S'agit-il de pratiques de même nature ? Wu Yun reprendra en tous cas cette image dans le récit poétique de ses randonnées célestes : « Qui dit des monts Gushe qu'ils sont lointains¹⁵⁰ ? » (孰謂姑射遠 ?).

Il serait donc faux de considérer que la Pureté supérieure inventa les méthodes d'absorption des effluves cosmiques car celles-ci existaient déjà depuis plusieurs siècles. Elle les inscrit cependant au cœur d'une nouvelle cohérence doctrinale, articulée autour d'un idéal sotériologique avec une méthodologie structurée, mais aussi d'un panthéon lié à une cosmologie propre¹⁵¹, et d'un corpus. De plus, l'importance donnée à cet ensemble de pratiques révèle, dans l'économie spirituelle du Shangqing, un glissement progressif de l'alchimie opératoire vers la méditation visionnaire, ce qui conduira Michel Strickmann à

¹⁴⁷ *Chuci zhangju* 楚辭章句 (Édition annotée des Élégies de Chu), attribué à Qu Yuan 屈原 (ca. 343-279), commenté par Wang Yi 王逸 (ca. 89-158), éd. *Siku quanshu* 四庫全書 (Collection complète en quatre recueils), édité par Ji Yun 紀昀 (1724-1805), Taibei, Shangwu yinshuguan, 1983-1986, 1062, j. 5.3b. Sur Lingyang Ziming, voir KALTENMARK Max, *Le Lie-sien tchouan. Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'Antiquité*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1953, rééd. 1987, p. 183-187.

¹⁴⁸ *Infra*, chap. 2, I.1.

¹⁴⁹ *Zhuangzi jishi*, chap. 1, p. 14-17.

¹⁵⁰ *Youxian shi*, 8.

¹⁵¹ Ce point sera illustré dans l'étude de la figure du Souverain du Vide (Xuhuang 虛皇) dans le chap. 3, III.2.1.

forger le terme d'« astro-alchimie¹⁵² » (*astroalchemy*). Cette tendance se retrouvera amplifiée dans la littérature taoïste sous les Tang, comme chez Wu Yun ou Gu Kuang par exemple. De même que l'analyse de leurs œuvres révélera une influence prégnante de la Pureté supérieure, de même, elle permettra de redessiner plus en détail, sur le plan de la *praxis*, les mécanismes fonctionnels des textes de cette tradition.

On ne saurait aborder la nouvelle cohérence structurée par le Shangqing sans en évoquer le véhicule porteur à travers les siècles qu'est son corpus. Les textes décrivent surtout les randonnées célestes des authentiques aux confins du monde et de l'empyrée, la compagnie des dieux, la bureaucratie céleste, les complexes palatiaux parmi les paysages de jade, les chars de nuages qui virevoltent dans les astres, les chants de phénix, les danses de dragons, les nuées colorées et les nourritures de lumière. En somme, tout ce que l'on retrouve dans la poésie sidérale des Tang¹⁵³. Isabelle Robinet, là encore, a consacré de nombreuses pages à « L'apport littéraire du Shangqing au taoïsme¹⁵⁴ ». Ce dernier est d'un genre nouveau et abouti, remarquable par sa qualité stylistique. Elle le décrit comme traversé d'un « souffle lyrique » qui reprend les grands thèmes métaphoriques des anciens textes comme le *Zhuangzi* ou *Les Élégies de Chu* (*Chuci* 楚辭), mais en les développant bien davantage. Aux images fugaces, par exemple de telle ou telle divinité chevauchant le vent, succèdent désormais de longues descriptions propices à la vision. Il s'agit d'inviter et de garder en méditation les dieux et les motifs imaginaires de la sublimation.

Toutefois, ces thèmes étaient déjà développés sous la dynastie Han. C'est ce que montrera la partie consacrée à la généalogie de la poésie sidérale. Les textes de la Pureté supérieure forment en cela un prolongement de cette littérature. Mais l'histoire de ce genre poétique révélera également trois autres faits marquants dont Robinet ne parle pas. D'abord, les textes Shangqing se distinguent des autres écrits par une systématisation technique fondée sur une géographie sacrée et une codification rigoureuse. C'est leur particularité essentielle. Les Écritures ont en effet une vocation spirituelle et constituent avant tout des supports de méditation. Ensuite, les influences semblent avoir œuvré dans les deux sens : la littérature pré-impériale et la poésie Han inspirèrent la naissance scripturaire de la Pureté supérieure,

¹⁵² STRICKMANN Michel, « On the Alchemy of T'ao Hung-ching », in WELCH & SEIDEL (dir.), *Facets of Taoism*, p. 169-178.

¹⁵³ Dans sa thèse de doctorat en philosophie publiée en 2002 à l'université de Hong Kong, Wen Yingling 文英玲 propose une description des thèmes, des images et des jeux symboliques récurrents dans la littérature taoïste du VIII^e siècle, à partir des écrits attribués à Sima Chengzhen 司馬承禎 (647-735), ceux de Li Hanguang 李含光 (683-769) et de Wu Yun, ainsi qu'un recensement de la terminologie et de la phraséologie caractéristiques de la tradition Shangqing. Elle n'aborde cependant pas du tout les implications techniques en matière d'exercices spirituels. Enfin, Wen aborde le Shangqing dans la Chine des Tang comme une école indépendante et influente sans s'interroger sur ce fait. WEN Yingling 文英玲, « Sheng Tang Maoshan pai dao jiao wenxue yanjiu » 盛唐茅山派道教文學研究 (Étude littéraire sur le taoïsme du Maoshan au VIII^e siècle), thèse de doctorat de philosophie, université de Hong Kong, 2002.

¹⁵⁴ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 147-159.

d'où sa haute tenue littéraire. Puis, ce fut au tour du style Shangqing d'imprégner à partir des IV^e et V^e siècles la production poétique de la Chine médiévale, en particulier « les randonnées chez les immortels » (*youxian shi* 遊仙詩) qui seront reconnues comme un genre littéraire *per se* au VI^e siècle de notre ère.

Se pose également la question d'une autre variation de la poésie sidérale, celle des poèmes chantés de « la marche dans le Vide » (*buxu ci* 步虛詞) dont les origines rituelles fort anciennes semblent avoir été intégrées dans le taoïsme naissant des Han. Au fil des siècles, ces deux genres poétiques se rapprocheront et auront pour point commun la médiation de l'image intérieure dans le cadre des exercices spirituels. Nous verrons avec les œuvres de Wu Yun que l'apogée de ce rapprochement se situe sous les Tang et que les idiomes de la Pureté supérieure en sont le ciment. Jusqu'à présent, ces interactions et ces influences réciproques entre le Shangqing la poésie sidérale sous les Six Dynasties, parfois évoquées¹⁵⁵, n'ont jamais été véritablement analysées ; elles mériteraient une étude à part entière.

Voilà qui conduit à notre troisième fait marquant : tandis que les Écritures révélées du Shangqing revêtaient un caractère ésotérique au sens propre du terme, les poètes taoïstes initiés à cette tradition n'hésitaient cependant pas à composer de nombreux poèmes comme autant d'œuvres applicatives de ces enseignements. Pour preuve, les codes symboliques et les impératifs techniques y sont respectés (choix des motifs et connaissance d'une même géographie sacrée). On pourrait alors supposer que les textes de la Pureté supérieure circulaient plus qu'on ne le pense. Pourtant, la biographie de Gu Kuang nous confirmera plutôt l'hypothèse contraire : il n'aura accès aux Écritures Shangqing qu'à la fin de sa vie et ceux de ses poèmes qui en sont manifestement imprégnés datent également de cette période.

Sans doute les clefs de compréhension et d'exploitation de ces supports visionnaires n'étaient-elles pas facilement accessibles sans la transmission orale de l'initiation¹⁵⁶. Peut-être étaient-elles d'autant plus difficiles à trouver qu'elles étaient noyées au beau milieu d'une littérature poétique riche et similaire dans la forme, en particulier celles des randonnées chez les immortels. Ce sont bien les traités de Wu Yun qui nous ont permis de reconstituer le puzzle de sa poésie sidérale et d'en découvrir le deuxième niveau de lecture. C'eût été chose impossible sans l'accès à ce qui reste du corpus Shangqing, dont les textes étaient vraisemblablement de diffusion restreinte à l'époque. À notre connaissance, Wu Yun est le seul auteur de la Chine médiévale dont on peut mettre en perspective les ouvrages didactiques avec les poésies sidérales.

¹⁵⁵ Par ex. FAN Xin 樊昕, « Yu Xin *Buxu ci* de zongjiao yuanyuan ji qi wenxue tedian » 庾信《步虛詞》的宗教淵源及其文學特點 (L'origine religieuse des Poèmes chantés sur la marche dans le vide de Yu Xin et leurs particularités littéraires), *Nanjing shifan daxue wenxue xueyuan bao* 南京師範大學文學學院報, 2007, 2, p. 14-17.

¹⁵⁶ Wu Yun insiste à deux reprises sur cet aspect dans son traité *Xingshen kegu lun* 形神可固論 (De la possibilité d'affermir le corps et l'Esprit), éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, CT 1051, fasc. 726-727, j. 22a et 26a.

III. Une lignée influente sous les Tang

En premier lieu s'impose ici une précision terminologique : nous appelons « lignée », dans le cadre de notre travail, toute filiation spirituelle fondée sur la transmission verticale de maître à disciple sur au moins trois générations. Cette logique implique la succession, c'est-à-dire pour chacun de ses membres d'hériter puis de transmettre à son tour. Le « lignage » désigne, quant à lui, la lignée réputée remonter sans discontinuité à l'ancêtre premier de sa tradition, dont la légitimité et l'autorité s'imposent aux autres lignées.

Nous l'avons déjà évoqué et nous y reviendrons plus en détail dans ce chapitre, bon nombre d'historiens du Shangqing depuis Miyakawa Hisayuki et Chen Guofu, Michel Strickmann et Isabelle Robinet en tête, mais aussi du taoïsme plus généralement, à l'instar de Stephen Eskildsen plus récemment¹⁵⁷, considèrent le Shangqing comme une secte indépendante et particulièrement influente auprès du pouvoir politique sous la dynastie Tang. De leur point de vue, le développement historique de ce courant se serait alors articulé autour d'un lignage, retracé au matin du IX^e siècle, allant de Yang Xi aux patriarches du VIII^e siècle. Le professeur Kobayashi Masayoshi réfute catégoriquement cette hypothèse et affirme que la tradition de la Pureté supérieure n'existait déjà plus avant les Tang car elle avait été intégrée dans celle du Maître céleste. Nous allons donc tenter d'y voir plus clair et si nous rejoignons globalement la thèse du savant japonais, nous tâcherons cependant d'y apporter quelques compléments et nuances.

Reprenons à présent l'histoire des hommes du Shangqing où nous l'avons laissée. Les historiens s'accordent pour voir en Tao Hongjing le véritable fondateur de la secte sous sa forme organisée et sociale, ainsi que le principal contributeur à la constitution du corpus normatif par le recensement des écrits et la codification des pratiques¹⁵⁸. Parmi les sources biographiques anciennes dont nous disposons à son sujet figure notamment un texte du lettré fonctionnaire Li Bo 李渤 (772-831), intitulé *Liang Maoshan Zhenbai xiansheng zhuan* 梁茅山貞白先生傳 (La Biographie du Maître-de-l'intégrité du Maoshan sous la dynastie Liang [502-557])¹⁵⁹. Il s'agit chronologiquement de la troisième source connue après celle, déjà mentionnée, de Tao Yi et les deux biographies contenues dans les annales¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Voir les références *infra* p. 81, n. 236.

¹⁵⁸ Par ex. ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, p. 1 ; STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan*, p. 29.

¹⁵⁹ *Liang Maoshan Zhenbai xiansheng zhuan*, éd. Yunji qiqian, j. 107.11b-14a. Zhenbai xiansheng 貞白先生 (le Maître-de-l'Intégrité) est l'un des titres posthumes de Tao Hongjing. Bien que cette biographie soit mentionnée par son propre titre dans au moins deux sources plus tardives, dont le *Maoshan zhi*, il paraît toutefois improbable qu'elle circulât isolément. En effet, aucun catalogue bibliographique ne la mentionne et les deux occurrences évoquées s'inscrivent dans des contextes identiques de référencements biographiques spécifiquement consacrés à la figure de Tao Hongjing. *Maoshan zhi*, j. 9.9a ; *Xuanpin lu* 玄品錄 (Le Recueil des catégories du Mystère), de Zhang Tianyu 張天雨 (1276-1342), CT 781, fasc. 558-559, j. 3.21a. Quant à Li Bo, il se retira sur le mont des Cabanes (Lushan 廬山) et y fonda l'Permitage appelé « la caverne du Cerf blanc » (Bailudong 白鹿洞) qui deviendra une académie prestigieuse sous les Song. Deux biographies lui sont consacrées dans les annales : *Jiu*

Ce texte ne forme en fait qu'une partie constitutive d'une collection de biographies, précédées d'une préface datée de l'an 805, toutes écrites par Li Bo et consacrée à des figures majeures du Shangqing jusqu'à son époque. Il s'agit du *Zhenxi* 真系, également intitulé *Zhenxi zhuan* 真系傳 dans plusieurs catalogues bibliographiques des Song¹⁶¹. Judith M. Boltz traduit ce titre par « *Biographies of the True Lineage* », s'inspirant ainsi de la traduction de Kristofer Schipper : « *Histoire de la filiation véritable* ». Michel Strickmann traduisit, quant à lui, *zhenxi* par « *Filiation des Parfaits*¹⁶² ». Pourtant, ce texte est bel et bien composé de biographies, d'où probablement le second des deux titres chinois. Il est probable que leur coexistence provienne de deux lectures possibles d'un court passage de la préface. Voici ce qu'écrivit Li Bo selon la première lecture, celle retenue, entre autres, par Zhang Junfang 張君房 (fl. 1008-1025), le compilateur du *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (La Bibliothèque nuagère aux sept fiches de bambou) :

La Voie est sans adversité ni concorde¹⁶³, tandis que l'enseignement peut s'avérer fécond ou demeurer stérile. Or c'est à ces hommes qu'il revient de l'avoir rendu fécond. C'est pourquoi je compose cette *Lignée des authentiques* afin de transmettre la multiplicité de leurs apports née d'une origine commune.

道無否泰, 教有通塞; 塞而通之者, 存乎其人. 故予述《真系》, 傳其同源分振者.

Mais la fin de cet extrait peut également se lire d'une autre façon qui semble davantage correspondre à celle des éditeurs des différents catalogues bibliographiques qui choisirent de titrer le texte de Li Bo *Zhenxi zhuan*¹⁶⁴ :

Tangshu 舊唐書 (L'Ancienne Histoire des Tang), édité par Liu Xu 劉煦 (887-946), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 171, p. 4437-4442 ; *Xin Tangshu*, j. 118, p. 4281-4286.

¹⁶⁰ Resp. *supra*, p. 50, n. 134 ; *Liangshu* 梁書 (L'Histoire des Liang), édité par Yao Cha 姚察 (533-606) et Yao Silian 姚思廉 (d. 637), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 51, p. 742-743 ; *Nanshi* 南史 (L'Histoire [des dynasties] du Sud), édité par Li Yanshou 李延壽 (fl. 618-676), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 76, p. 1897-1900.

¹⁶¹ *Zhenxi* 真系 (La Lignée des authentiques), de Li Bo 李渤 (772-831), éd. *Yunji qiqian*, j. 5.1a-18a. VAN DER LOON Piet, *Taoist Books in the Libraries of the Sung Period*, Londres, Ithaca Press, 1984, p. 128.

¹⁶² Resp. BOLTZ Judith M., « Yunji qiqian; 雲笈七籤 ; Seven Lots from the Bookbag of the Clouds », in PREGADIO Fabrizio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, Londres & new York, Routledge, p. 1205 ; SCHIPPER Kristofer, « Religions de la Chine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, 1986, 95, p. 113 ; STRICKMANN Michel, *Le Taoïsme du Mao Chan*, p. 38.

¹⁶³ C'est là une idée fréquemment exprimée. Ainsi, selon Wu Yun par exemple : « Si la Voie et la Vertu ne prospèrent, ni ne déclinent, le genre humain, lui, connaît l'adversité et la concorde. » (夫道德無興衰, 人倫有否泰.) Autrement dit, la Voie s'affranchit de la dualité des antagonismes et son efficience est absolue. L'« adversité » (*fou* 否) et la « concorde » (*tai* 泰) correspondent respectivement aux douzième et onzième hexagrammes du *Livre des mutations*. Resp. *Xuangang lun* 玄綱論 (Le Filet du Mystère), de Wu Yun, CT 1052, fasc. 727, 6b (chap. 8) ; *Zhouyi zhenyi*, j. 2.12 (p. 28b) et 2.14 (p. 29a).

¹⁶⁴ *Xin Tangshu*, j. 59, p. 1523.

La Voie est sans adversité ni concorde, tandis que l'enseignement peut s'avérer fécond ou demeurer stérile. Or c'est à ces hommes qu'il revient de l'avoir rendu fécond. C'est pourquoi j'expose dans ces *Biographies de la lignée des authentiques* la multiplicité de leurs apports née d'une origine commune.

道無否泰, 教有通塞; 塞而通之者, 存乎其人. 故予述《真系傳》其同源分振者.

Nous avons bien sûr adapté la ponctuation aux deux lectures. Dans la première interprétation, la particule *zhe* 者 nominalise le syntagme introduit par le pronom *qi* 其 qui renvoie aux authentiques, le tout formant alors le complément d'objet direct du verbe *chuan* 傳 (transmettre). Dans la seconde, la particule définit l'ensemble de ce qui constitue le complément du verbe *shu* 述 (exposer), le pronom renvoyant, lui, aux dites biographies. Le fait que cet écrit soit avant tout composé de biographies plaide en faveur de la seconde traduction. Pour autant, on peut également supposer que Li Bo choisit le titre bisyllabique de *Zhenxi* par allusion au *Zhengao* de Tao Hongjing auquel il se réfère à maintes reprises au fil de son texte, et sur lequel il fonde indubitablement le récit de sa préface¹⁶⁵. Nous restons fidèle, quant à nous, à la proposition du *Yunji qiqian* qui demeure aujourd'hui la seule édition disponible de cet ouvrage et traduirons *Zhenxi* par *La Lignée des authentiques*. Quoiqu'il en soit, la préface de Li Bo va servir notre propos. En voici donc le début :

1. La transmission des registres et des Écritures dans le taoïsme d'aujourd'hui nous vient de loin. Cette splendeur a su convaincre bien des maîtres lettrés. À partir de l'an 365, ce fut au sieur Yang que de nombreux authentiques descendirent transmettre l'initiation. Celui-ci la transmet à son tour au sieur Xu qui instruisit alors son fils Xuanwen 玄文 (*alias* Huangmin). Ce dernier confia enfin les Écritures à Ma Lang. En 465, celles-ci furent confisquées et emportées au Parc Hualin (Hualin yuan 華林園). Lorsque l'empereur Ming 明帝 (r. 465-472) monta sur le trône, Shu Jizhen 受季真 (V^e s.) l'informa par écrit qu'il avait rapporté les textes dans son propre établissement. Lorsque le sieur Lu de la Mesure et du Silence (*i.e.* Lu Xiujing) descendit vers le sud et fonda le temple de la Vénération du Vide (Chongxu guan 崇虛館), les Écritures authentiques y furent toutes déposées.

2. Selon [*Le Livre des quarante-quatre méthodes sur soie jaune [du Très Haut de la Pureté supérieure] (Shangqing taishang huangsu [sishisi] fang [jing] [上清太上黃素[四十四]方[經])*], les Écritures se méritent en rétribution de nos actes. La pratique doit se conformer aux méthodes ; il en va de même pour la transmission par les maîtres¹⁶⁶. L'enseignement de sieur Lu [Xiujing]

¹⁶⁵ Il suffit pour s'en convaincre de comparer le texte de Li Bo avec celui du *Zhengao*, j. 19.9b-20.4b.

¹⁶⁶ En effet, selon le *Shangqing taishang huangsu sishisi fang jing* 上清太上黃素四十四方經 (Le Livre des quarante-quatre méthodes sur soie jaune du Très Haut de la Pureté supérieure), anonyme des Six dynasties (220-589), CT 1380, fasc. 1043, 11a : « la venue à l'adepte d'un être spirituel pour lui transmettre l'initiation dépend de la rétribution de ses actes » (見授靈人因緣). Mais le texte poursuit en expliquant que le maître initiateur doit lui aussi s'assurer auprès des esprits et des clartés (*shenming* 神明 ; cf. *infra*, chap. 3, III.2.2.) que la transmission est bel et bien légitime : « À l'heure de transmettre les méthodes supérieures, le maître des Écritures doit d'abord

descendait de Yang [Xi] et des Xu. Lu transmet l'initiation au sieur Sun [Youyue] 孫[遊岳] (398-488)¹⁶⁷ qui la transmet à son tour au sieur Tao [Hongjing] qui, de plus, rassembla tous les textes laissés par Xu Ling (*alias* Xu Mi). Tao initia ensuite le sieur Wang [Yuanzhi] 王[遠知] (528-635) qui reçut également du Maître-qui-honore-la-Voie (Zongdao xiansheng 宗道先生, *i.e.* Cang Jin 臧矜 ou Cang Jing 臧兢 [fl. 502-562])¹⁶⁸ toutes les formules éminentes. On dit que la totalité des Écritures, des méthodes et des livres de secrets fut enseignée à Wang. Ce dernier initia le sieur Pan [Shizheng] 潘[師正] (585-682) qui instruisit à son tour le sieur Sima [Chengzhen] 司馬[承禎] (647-735) qui transmet l'initiation au sieur Li [Hanguang] 李[含光] (683-769). De Li à Yang, cela fait treize générations de maîtres.

1. 今道門以經籙授受, 所自來遠矣. 其昭彰尤著使搢紳先生不惑者: 自晉興寧乙丑歲, 眾真降授於楊君, 楊君授許君, 許君授子玄文, 玄文付經於馬朗. 景和乙巳歲, 勅取經入華林園. 明帝登極, 及季真啟還私廡. 簡寂陸君南下立崇虛館, 真經盡歸于館.
2. 按黃素方, 因緣值經, 准法奉修, 亦同師授. 其陸君之教, 楊、許之胄也. 陸授孫君, 孫君授陶君, 陶君搜摭許令之遺經略盡矣. 陶授王君, 王君又從宗道先生得諸勝訣, 云經法祕典大備於王矣. 王授潘君, 潘君授司馬君, 司馬君授李君, 李君至於楊君, 十三世矣.¹⁶⁹.

À la lecture de ce récit, on comprend que Li Bo vise au moins deux objectifs : célébrer les grandes figures qui ont perpétué les enseignements de la Pureté supérieure, en composant pour chacune d'elles une biographie, puis les intégrer dans une lignée authentique et donc légitime. Pour cela, il prend soin d'affirmer à trois reprises, en plus de l'origine commune, l'intégrité de la transmission au sein de cette filiation. C'est d'abord Lu Xiujing qui récupéra « toutes » (« 盡 ») les Écritures lorsque celle-ci furent transférées au temple de la Vénération

susciter la réponse divine. C'est après qu'il peut enseigner. » (凡傳授上法之時, 有經之師當先求感應, 然後傳之.) Une fois dans sa « chambre de quiétude » (*jingshi* 靜室), il s'adresse ainsi aux éminents du panthéon céleste : « Je souhaite transmettre à quelqu'un les méthodes supérieures, mais j'ignore si je le puis ou non. C'est pourquoi j'ose m'adresser à vous, Origine Prodigeuse. Votre réponse m'est nécessaire avant de dispenser les enseignements. » (欲傳某上法; 敢告靈元, 未知可否, 須應乃宣.)

¹⁶⁷ Sun Youyue 孫遊岳 (398-488) est essentiellement connu pour avoir été le disciple de Lu Xiujing et le maître de Tao Hongjing durant six années. Il se serait notamment retiré quarante-sept ans sur les montagnes Jinyun 緡雲山 dans l'actuelle Zhejiang et aurait eu plusieurs centaines de disciples au soir de son existence. Li Bo lui consacre une biographie dans le *Zhenxi*. Pour une présentation plus détaillée, voir CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 44-46.

¹⁶⁸ On ne sait que fort peu de choses sur le Maître-qui-honore-la-Voie (Zongdao xiansheng 宗道先生) si ce n'est qu'il instruisit Wang Yuanzhi dans sa jeunesse, ainsi que l'empereur Xuan 宣帝 (r. 569-582). À l'exception du *Jiu Tangshu* qui évoque un certain Cang Jing 臧兢, les autres sources identifient ce maître taoïste à un dénommé Cang Jin 臧矜 (fl. 502-562). *Daozang yuanliu kao*, p. 47.

¹⁶⁹ *Zhenxi*, 1a-b.

du Vide. Et Li de bien confirmer que « L'enseignement de sieur Lu [Xiujing] descendait de Yang [Xi] et des Xu ». Il dit ensuite que Tao Hongjing, après avoir été initié à son tour, rassembla « tous » (« 盡 ») les textes laissés par Xu Mi. Il y a enfin Wang Yuanzhi dont on dit que « la totalité » (« 大備 ») des Écritures, des méthodes et des livres de secrets lui fut enseignée, en plus de « toutes les formules éminentes » (« 諸勝訣 ») transmises par Tao Hongjing et Cang Jin. Voilà donc relatés trois moments dans la lignée qui sont autant de gages de complétude de la transmission spirituelle. On note en passant que l'auteur passe sous silence les diffusions textuelles opérées par Wang Lingqi et Xu Rongdi. Au caractère légitime de cette filiation, telle que la dépeint Li Bo, s'ajoutent au fil des biographies le prestige des maîtres et leur relation privilégiée avec la maison impériale. Arrêtons-nous, à l'aune de ce dernier point, sur les quatre derniers qui vécurent sous les Tang : Wang Yuanzhi, Pan Shizheng, Sima Chengzhen et Li Hanguang¹⁷⁰.

Wang Yuanzhi 王遠知 (528-635)

Sans retracer ici l'histoire générale du taoïsme sous ladite dynastie, on peut toutefois rappeler que le lien fort qui les unit procède, comme souvent, d'une relation mutuellement profitable : la légitimation du pouvoir politique par la religion d'un côté, et le patronage du clergé par l'État de l'autre. Mais la dynastie Tang a ceci de particulier que cette relation débuta avant même sa fondation. Anna Seidel a montré dans un article majeur l'importance ininterrompue de l'eschatologie taoïste et de ses prophéties depuis la fin des Han jusqu'aux Tang. Christine Mollier décrit une « effervescence messianique » particulièrement intense sous les Six Dynasties¹⁷¹. L'eschatologie dont parle Seidel naît de l'attente messianique du « sauveur politico-religieux » Laozi et, plus tard, de son avatar Li Hong 李弘, en raison du patronyme Li 李 de Laozi, tel qu'il est rapporté dans le *Shiji*¹⁷². Seidel écrit notamment : « Nous avons moins affaire à l'évolution d'une idéologie qu'à des expressions variées d'une même croyance dans les différentes strates de la société : dans des mouvements paysans dissidents, parmi les prêtres taoïstes lettrés au sein de sectes organisées, et à la cour

¹⁷⁰ Les principales sources biographiques sur ces quatre personnages sont rassemblées et commentées dans CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 47-61.

¹⁷¹ MOLLIER Christine, *Une Apocalypse taoïste du V^e siècle : Le livre des incantations divines des grottes abyssales*, Paris, Collège de France, coll. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XXXI, 1990, p. 12.

¹⁷² SEIDEL Anna, « The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung », *History of Religion*, 1969-1970, 9, 2-3, p. 216-247. Elle développera également cette idée dans « Imperial Treasures and Taoist Sacraments – Taoist Roots in the Apocrypha », in STRICKMANN Michel (dir.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 2 tomes, 1983, p. 291-371 ; *Shiji*, j. 63, p. 2139.

impériale¹⁷³. » Notons que le Shangqing ne fit pas exception, n'échappant pas au thème de l'eschatologie¹⁷⁴.

Woodbridge Bingham et Howard Wechsler ont tous deux reconstitué et analysé le contexte prophétique du début du VII^e siècle qui se révéla propice à l'avènement du nouvel empire Tang. Le sauveur de l'époque était devenu Li Yuan 李淵 (r. 618-626), *alias* Gaozu 高祖, le Haut Ancêtre, fondateur de la dynastie¹⁷⁵. Et si Wechsler insiste sur le scepticisme de ce dernier et son exploitation des prophéties¹⁷⁶, Stephen Bokenkamp juge plus opportun de voir dans cet usage des annonces l'expression d'un thème central du taoïsme, sur le plan politique et religieux, celui de la Grande Paix (*taiping* 太平). Il conclut ainsi : « Nous ne pouvons prétendre savoir si Li Yuan croyait ou non [aux prophéties], mais nous savons comment il se présenta au monde¹⁷⁷. » Le taoïsme joua donc un rôle majeur dans le processus qui conduisit Li Yuan sur le trône, de par les prophéties, mais aussi par un soutien logistique et humain, en particulier de la part du temple du Belvédère étagé (Louguan 樓觀), sous la conduite de Qi Hui 岐暉 (557-630)¹⁷⁸.

Il semble que Wang Yuanzhi apporta également sa contribution à la légitimation du nouveau pouvoir impérial. Selon Miyakawa Hisayuki, il aurait été l'un des principaux artisans des prophéties utiles à Gaozu¹⁷⁹. Charles D. Benn réfute cette hypothèse, mais confirme le ralliement secret, et non sans péril, de Wang à Li Yuan sitôt que l'empereur Yang des Sui 隋煬帝 (r. 605-617) eut décidé d'abandonner la capitale Luoyang en 616 pour se réfugier à Jiangdu 江都¹⁸⁰. Wang Yuanzhi, qui était déjà un taoïste de renom à la cour, avait tenté en

¹⁷³ SEIDEL, « The Image of the Perfect Ruler », p. 245.

¹⁷⁴ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 138-140.

¹⁷⁵ BINGHAM Woodbridge, *The Founding of the T'ang Dynasty: The Fall of Sui and Rise of T'ang*, Baltimore, Waverly Press, 1941, en part. p. 51-56 ; WECHSLER Howard J., *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1985, en part. p. 55-77.

¹⁷⁶ WECHSLER, *Offerings of Jade and Silk*, p. 60. Ce scepticisme est d'ailleurs clairement affirmé par Wen Daya 溫大雅 (d. 627) dans son *Da Tang chuanyue qijū zhu* 大唐創業起居注 (Chroniques journalières de la fondation de la grande dynastie Tang), éd. *Congshu jicheng chubian* 叢書集成初編 (Somme d'ouvrages, première série), édité par Wang Yunwu 王雲五 (1888-1979), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1935-1937, rééd. 1983, j. 2, p. 17 : « [L'empereur] ne parlait pas des esprits ni des mânes, tout comme il était extrêmement sceptique à l'endroit du bouddhisme et du taoïsme ; il n'avait pas de foi profonde. » (不語神怪, 逮乎佛道, 亦以致疑, 未之深信.)

¹⁷⁷ BOKENKAMP Stephen R., « Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty », *Asia Major*, 1994, 7, 1, p. 59-88. La citation clôt l'article.

¹⁷⁸ BENN, « Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüan-Tsung (712-755) », p. 24-35. Sur le Louguan, voir CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 261-266.

¹⁷⁹ C'est ce que l'historien japonais affirme dans deux publications : MIYAKAWA, « Tō-shitsu no sōgyō to Bōzanha dōkyō », p. 17-19 ; *Rikuchōshi kenkyū: Shūkyō hen* 六朝史研究— 宗教篇 (Études sur l'histoire des Six Dynasties : la religion), Kyoto, Heirakuji shoten, 1964, p. 182.

¹⁸⁰ BENN, « Taoism as Ideology », p. 31-33. L'auteur recense toutes les sources primaires qui mentionnent ce fait en n. 31, p. 333.

vain de le faire changer d'avis. Des officiers supérieurs s'opposèrent également à cette décision et le payèrent de leur vie ; ils furent décapités sur ordre impérial¹⁸¹. Après avoir reconnu en Li Yuan le nouvel empereur légitime, Wang fit de même avec son successeur filial, Li Shimin 李世民, *alias* Taizong 太宗 (r. 627-649) et lui transmit les registres des Trois Grottes (*sandong lu* 三洞錄). Wang Yuanzhi fut ensuite dûment récompensé par la cour, mais refusa une nomination prestigieuse et demanda à retourner sur le Maoshan. En 620 fut créée la préfecture Mao (Maozhou 茅州) à partir des deux préfectures qui divisaient la montagne, de même qu'il y fut fondé, pour accueillir l'éminent taoïste, l'abbaye de la Grande Paix (Taiping guan 太平觀). En 680, Wang Yuanzhi fut canonisé et reçut le titre de Maître-qui-s'élève-dans-le-Mystère (Shengxuan xiansheng 昇玄先生). Quatre ans plus tard, sous le règne de Wu Zetian 武則天 (r. 684-705), Wang sera à nouveau honoré et son titre posthume changé en Maître-qui-s'élève-dans-l'authenticité (Shengzhen xiansheng 昇真先生)¹⁸². Voici ce qu'en dit Li Bo, très vraisemblablement, si l'on compare les deux textes, à partir de l'hagiographie du maître composée par l'un de ses disciples du rang des Trois Grottes (*sandong dizhi* 三洞弟子), Jiang Min 江旻 (*fl.* 630-642)¹⁸³ :

1. Wang Yuanzhi de Langya 琅琊 était le fils aîné du magistrat Tan 曇 de la préfecture de Yangzhou à l'époque des Chen 陳 (557-589). Son grand-père maternel, Dingchao 丁超, avait été inspecteur dans les armées sous la dynastie Liang. La mère de Wang tomba enceinte après avoir rêvé de phénix extraordinaires¹⁸⁴, de même qu'elle entendit crier depuis l'intérieur de son ventre. Bao Zhi 寶志 (418-514) déclara : « l'enfant que tu mets au monde est fait pour devenir ministre des divins immortels. » À l'âge de sept ans, il lisait dix mille mots parmi des ouvrages aussi nombreux que variés et son cœur plongeait dans la Voie jusqu'à l'indistinction suprême¹⁸⁵. À quinze ans, il pénétra dans la grotte-ciel de Huayang 華陽 pour recevoir, auprès du Maître-de-l'intégrité (Tao Hongjing), l'initiation aux Trois Grottes. Il fut également instruit à toutes les formules secrètes par Cang Jin, le Maître-qui-honore-la-Voie. Le souverain des Chen le convoqua dans le palais de la Double Solarité (Chongyang guan 重陽殿) pour l'honorer d'une cérémonie officielle. Il le récompensa dignement, le finança pour qu'il retournât vivre sur le Maoshan.

¹⁸¹ BINGHAM, *The Founding of the T'ang Dynasty*, p. 56-57.

¹⁸² CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 47-50 ; STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan*, p. 32.

¹⁸³ *Tang guoshi Shengzhen xiansheng Wang fazhu zhenren li guanbei* 唐國師昇真先生王法主真人立觀碑 (Stèle pour l'édification du temple à la mémoire de l'authentique et maître de l'empire des Tang, le Maître-qui-s'élève-dans-l'authenticité, le maître du rituel Wang [Yuanzhi]), éd. *Maoshan zhi*, j. 22.1a-10b.

¹⁸⁴ Le choix de traduire *lingfeng* 靈鳳 par un pluriel trouve sa justification dans le texte de Jiang Min. *Ibid.*, j. 22.2b.

¹⁸⁵ Allusion à l'enseignement du Maître-du-vaste-accomplissement (Guangchengzi 廣成子) à l'empereur Jaune. *Zhuangzi jishi*, chap. 11, p. 173.

2. Le maître installa alors sa chambre de tranquillité sur la cime nord à l'ouest de la grotte[ciel de Huayang]. Là, il goûtait aux secrets du Mystère. À la fin de l'ère Dajian 大建 (568-583), un esprit apparut soudainement dans sa pièce de méditation, ivre, allongé et vomissant. Le maître alluma un encens et le salua poliment. L'esprit lui dit : « Vous êtes un homme qui a obtenu la Voie. [Moi,] Zhang Faben 張法本, je suis aussi un homme de grande volonté. Je souhaiterais qu'ensemble, nous voyageassions vers les monts Tiantai. Il est là-bas un large pont de pierre que nous pourrions traverser et qui nous conduira parmi de nombreux immortels sans charge. Souvent une douce rosée s'y forme dont on peut remplir des jarres et dont un simple litre offre une longévité de cinq cents ans. Voulez-vous y aller ? » Le maître sortit aussitôt [de la grotte]. Il gravit la cime de l'est pour s'approcher de [Zhang] Faben. Mais à mi-pente, Wang se dit soudain qu'il n'avait pas même confié les Écritures à deux ou trois disciples. Il fit demi-tour et après trente pas se retourna pour regarder l'esprit. Celui-ci se transforma en grue et s'envola.

3. Sous les Sui, le roi de Jin, Wang [Yang]guang 王[楊]廣 (*i.e.* le futur empereur Yang 煬帝), mais aussi Wang Zixiang 王子相 et Liu Guyan 柳顧言 invitèrent tour à tour le maître. Celui-ci arriva, mais en un instant, ses cheveux blanchirent. Le roi prit peur et le fit renvoyer. Très rapidement, le maître reprit sa première apparence. Lorsque le roi devint empereur, il ordonna à Cui Feng 崔鳳 d'inviter [Wang Yuanzhi]. Le souverain dirigea lui-même la cérémonie [de l'ordination] des disciples et fit ériger à la capitale l'autel du Mystère de la pureté de jade (Yuqing xuantan 玉清玄壇) afin que le maître y résidât. Puis il conféra à [Wang Yuanzhi] la double dignité de « roi de la dynastie » (*daiwang* 代王) et de « maître éminent » (*yueshi* 越師).

4. Alors que Gaozu n'avait pas encore fondé la dynastie (litt. « le dragon était encore immergé¹⁸⁶ »), le maître lui avait déjà présagé en secret [son accession au trône]. Le roi de Qin (*i.e.* le futur Taizong) et Fang Xuanling 房玄齡 (578-648) lui rendirent visite, déguisés en civil. Le maître les reçut en leur déclarant : « Un saint homme se trouve parmi nous. » Le roi de Qin lui dit alors la vérité et le maître reprit : « Vous êtes sur le point de devenir le Fils du Ciel de la Grande Paix. Puissiez-vous prendre soin de vous. » Le roi de Qin recevra ensuite du maître l'initiation au Trois Grottes. Tandis que le souverain, une fois intronisé, voulut le promouvoir de nouveau, [Wang Yuanzhi] demanda avec insistance à retourner dans les montagnes. En 635, l'empereur ordonna que fût érigé dans la préfecture de Run 潤洲 le temple de la Grande Paix (Taiping guan 太平觀) sur le Maoshan et que fussent ordonnés sept taoïstes. Voici ce que dit l'édit impérial : « Par le passé, tandis que Nous nous trouvions à l'orée de la dynastie, Nous pûmes déjà questionner [le maître] sur la Voie. Depuis lors, à aucun moment du jour ou de la nuit, Nous n'avons oublié ces précieux enseignements. Récemment, Nous avons reçu [du maître] une requête officielle demandant l'autorisation de se retirer dans les montagnes où il résidait jadis. Nous avons alors publié

¹⁸⁶L'expression *long qian* 龍潛 (« le dragon est immergé ») provient du commentaire au premier hexagramme du *Livre des mutations*. *Zhouyi zibengyi*, j. 1.1 (p. 13a), *passim*.

un édit particulier qui ne s'oppose pas à cette haute aspiration. Le temple que Nous faisons bâtir exauce donc ce vœu depuis longtemps caressé. »

5. Le maître était de belle âme et de cœur juste ; sa parole et son silence ne faisaient qu'un¹⁸⁷. Il réfléchissait tel un miroir, répondait aux êtres sans partialité¹⁸⁸. Un jour, Dou Dexuan 竇德玄 (598-666), qui voyageait à Yangzhou, rencontra l'émissaire du Directeur des destinées. Ce dernier lui prédit de grands émoluments, mais il calcula aussi, par la méthode des doubles neufs, la date [prochaine] de son décès. Dexuan implora sa pitié et l'émissaire lui répondit : « Le possesseur de la doctrine, l'authentique Wang [Yuanzhi], en tant qu'immortel de Shaoshi (Shaoshi xianbo 少室仙伯) a la charge d'évaluer et d'inscrire [dans les registres divins] les âmes des hommes. Sitôt qu'il adresse un rapport à la bureaucratie céleste, celle-ci ne tarde pas à lui répondre. » Dexuan alla plaider sa cause avec insistance auprès du maître. Ce dernier n'eut d'autre choix que d'interroger la destinée [de Dou]. L'émissaire rapporta [la décision des fonctionnaires célestes] : « Son existence est prolongée de treize années. » Après avoir occupé la charge de ministre de gauche à la chancellerie impériale (*zuoxiang* 左相) sous le règne de Gaozong 高宗 (r. 650-683), Dexuan disparut comme cela avait été annoncé. Ainsi les contemporains du maître l'appelaient-ils « le possesseur de la doctrine » (*fazhu* 法主), de même qu'ils savaient que la fonction d'immortel [fonctionnaire] lui avait été conférée. [Wang Yuanzhi] dira par la suite à Pan Shizheng : « Le grade d'immortel m'a déjà été octroyé. Mais parce que j'ai blessé involontairement un enfant aux lèvres quand j'étais petit, je ne puis accomplir l'ascension en plein jour. J'ai donc été provisoirement nommé immortel de Shaoshi et je m'appête à prendre le poste. » Le jour suivant, [le maître] prit un bain, s'habilla et revêtit une coiffe, il brûla un encens et s'endormit. À l'annonce de sa transformation, il avait cent vingt six ans.

6. Pan Shizheng et Xu Daomiao 徐道邈 obtinrent tous deux les instructions secrètes ; ils étaient les disciples qui entrent dans la chambre [de pratique] (*i.e.* ils avaient atteint un haut niveau de compréhension). Après eux venaient Chen Yu 陳羽 et Wang Gui 王軌. Les autres apprentis se retirèrent toute leur vie durant dans les demeures cachées des montagnes. En l'an 680, l'empereur Gaozong lui décerna [à titre posthume] les titres de « grand conseiller du palais » (*taizhong dafu* 太中大夫) et de Maître-qui-s'élève-dans-le-Mystère (Shengxuan xiansheng 昇玄先生). Il fit agrandir le temple de la Grande Paix et ordonner en son sein quarante-neuf taoïstes. En 683, l'impératrice céleste (Wu Zetian 武則天 [r. 684-705]) lui conféra en plus le titre de grand maître du bonheur resplendissant au [sceau] d'or et au [ruban] pourpre et fit changer son titre posthume en Maître-qui-s'élève-dans-l'authenticité (Shengzhen xiansheng 昇真先生). Au cours de l'ère Tianbao 天寶 (742-756), l'empereur Xuanzong ordonna à Li Hanguang de copier un portrait de l'authentique [Wang] afin de l'exposer dans la salle de vénération des images des maîtres

¹⁸⁷ Allusion à la voie du saint homme, dans *Le Livre des mutations*, qui sait quand apparaître et quand se cacher, quand se taire et quand parler. *Zhouyi zhengyi*, j. 7.13 (p. 79c).

¹⁸⁸ L'image provient du *Zhuangzi*. *Zhuangzi jishi*, chap. 7, p. 138.

passés du temple de la Grande Paix et de glorifier, par une bannière, ses empreintes d'immortel en ce lieu.

1. 瑯琊王遠知, 陳揚州刺史曇首之子. 外祖丁超, 梁駕部郎中. 其母因夢靈鳳有娠, 又聞腹中啼. 寶志曰:「生子當為神仙宗伯也。」年七歲, 日覽萬言, 博總群書, 心冥至道. 年十五, 入華陽事貞白先生, 授三洞法. 又從宗道先生臧矜, 傳諸秘訣. 陳主召入重陽殿, 特加禮敬, 賞賚資送還茅山.

2. 先生乃於洞西北嶺上, 結靖室以居, 研味玄秘. 大建末, 靖室中忽有一神人, 醉臥嘔吐. 先生然香禮候. 神人曰:「卿是得道之人, 張法本亦甚有心. 吾欲並將游天台山, 石橋廣闊可過得, 彼多散仙人, 又常降甘露, 以器盛之, 服一升可壽得五百歲. 卿能去否?」先生便隨出, 上東嶺, 就法本. 至山半, 忽思未別二三弟子付囑經書. 背行三十步, 迴望神人, 化為鶴飛去.

3. 隋晉王廣鎮揚州, 王子相、柳顧言相續奉請. 先生既至, 斯須而鬚髮變白. 王懼而歸之, 少選復舊. 王踐祚, 勅崔鳳舉諮迓. 帝親執弟子禮, 勅城都起玉清玄壇以處之, 仍令「代王、越師」焉.

4. 高祖龍潛時, 先生嘗密告符命. 秦王與房玄齡微服就謁, 先生迎謂曰:「此中有聖人。」秦王因以實告. 先生曰:「方作太平天子, 願自愛也。」秦王詣先生受三洞法. 及登極, 將加重位, 固請歸山. 至貞觀九年, 勅潤州於茅山置太平觀, 並度七人. 降璽書曰:「朕昔在藩朝, 早獲問道, 眷言風範, 無忘寤寐. 近覽來奏, 請歸舊山. 已有別勅, 不違高志. 所令置觀, 用表宿心。」

5. 先生浩氣虛懷, 語默一致, 涵照如鏡, 應物無私. 時有竇德玄, 先經揚州, 遇司命使者言其有重祿, 以九九數當終命. 德玄求哀於使者, 云:「真人王法主是少室仙伯, 檢錄人鬼之任. 關奏天曹, 無不即應。」德玄遂懇祈於先生. 先生不得已, 因與請命. 使者報曰:「更延十三年。」至高宗朝, 德玄為左相. 捐館舍之日, 言皆如之. 故舉世呼先生為「法主」, 又知已授仙職. 後調潘師正曰:「吾昨見仙格, 以小時誤損一童子吻, 不得白日升天. 署少室仙伯, 將行在近。」翌日, 沐浴加冠衣, 焚香而寐. 告化時年一百二十六歲.

6. 潘師正、徐道邈同得秘訣, 為入室弟子. 陳羽、王軌次之. 其餘各棲洞府, 終身無替. 高宗調露二年, 贈太中大夫, 謚曰「升玄先生」. 乃勅置太平觀, 度滿四十九人. 天后嗣聖初, 又贈金紫光祿大夫, 改謚「升真先生」. 明皇天寶中, 勅李含光於太平觀造影堂寫真像, 用旌仙跡焉¹⁸⁹.

¹⁸⁹ *Zhenxi*, 11a-13a.

Pan Shizheng 潘師正 (585-682)

Parmi les disciples nommément connus de Wang Yuanzhi figure Pan Shizheng, le Maître-qui-incorpore-le-Mystère (Tixuan xiansheng 體玄先生) de son titre posthume. Celui-ci était donc l'un des deux apprentis les plus avancés avec Xu Daomiao dont on ne sait rien d'autre si ce n'est qu'il rédigea un commentaire au *Xisheng jing* 西昇經 (Le Livre de l'ascension vers l'Ouest)¹⁹⁰. « Après eux venaient Chen Yu et Wang Gui », écrit Li Bo. Tandis qu'on ignore tout du premier, le second fait l'objet d'une biographie dans le *Maoshan zhi* qui rapporte un fragment du *Xianzhuo shiji* 仙傳拾遺 (Les Compléments aux biographies d'immortels) de Du Guangting 杜光庭 (850-933), aujourd'hui perdu. On y apprend notamment que Wang Gui s'engagea auprès de Wang Yuanzhi à l'âge de vingt ans et qu'il « demeura disciple à son service durant seize années » (為巾瓶弟子, 積十六年)¹⁹¹.

Pan Shizheng rencontra Wang Yuanzhi à la capitale sur la recommandation de son premier maître, Liu Aido 劉愛道 (VII^e s.), avant que tous deux ne suivent son enseignement. Très rapidement, Wang les emmena sur le Maoshan pour parachever leur initiation. Puis un jour, il ordonna à Pan de se retirer sur le Songshan 嵩山, dans l'actuelle Henan. Pan Shizheng résida dans l'abbaye de l'Adret du mont Song (Songyang guan 嵩陽觀). Entre 676 et 682, Pan reçut plusieurs visites de l'empereur Gaozong, accompagné de la future impératrice céleste (Tianhou 天后) Wu Zetian 武則天 (r. 684-705). Bien que refusant au souverain de lui composer un talisman et demandant l'autorisation de prendre congé dès leur première entrevue, Pan devint rapidement le protégé et le précepteur de Gaozong. Une partie de leurs échanges serait consignée dans le Canon taoïste, sans certitude de leur véracité¹⁹². Enfin, Pan Shizheng aurait eu « dix-huit disciples, tous remarquables¹⁹³ » (弟子十八人, 並皆殊秀.), dont l'illustre Sima Chengzhen. La biographie que Li Bo consacre à maître Pan s'inspire manifestement de l'hagiographie composée un peu plus d'un siècle auparavant par Chen Zi'ang 陳子昂 (661-702), dont il sera question plus loin¹⁹⁴. Les deux textes concordent à maints égards et Li Bo se réfère à Chen *in fine*. Voici le texte :

¹⁹⁰ *Xisheng jing jizhu* 西昇經集註 (Le Recueil de commentaires sur Le Livre de l'ascension vers l'ouest), compilé par Chen Jingyuan 陳景元 (1025-1094), CT 726, fasc. 449-450.

¹⁹¹ *Maoshan zhi*, j. 15.9b-10a.

¹⁹² *Daomen jingfa xiangcheng cixu* 道門經法相承次序 (L'Ordre de transmission de l'héritage scripturaire de la Voie), de Pan Shizheng 潘師正 (585-682), CT 1128, fasc. 762.

¹⁹³ CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 52.

¹⁹⁴ *Xu Tang gu Zhongyue Tixuan xiansheng Pan zunsbi beisong* 續唐故中岳體玄先生潘尊師碑頌 (Continuation de la louange sur stèle de la dynastie Tang consacrée au défunt Maître-qui-incorpore-le-Mystère du pic du Centre), de Chen Zi'ang 陳子昂 (661-702), éd. *Chen Boyu wenji* 陳伯玉文集 (Les Œuvres de Chen Boyu), de Chen Zi'ang 陳子昂 (661-702), éd. *Sibu congkan* 四部叢刊 (La Collection littéraire en quatre branches), édité par 張元濟 (1867-1959), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1919-1922, rééd. 1929, 613, j. 5, p. 6a-7a.

1. Parmi les dignitaires de la Voie du mont Song, il y eut des maîtres célestes (*i.e.* des maîtres accomplis). L'un d'entre eux était le maître Pan Shizheng. Celui-ci était originaire de Zanhuang 贊皇 dans la préfecture de Zhao 趙州 (dans l'actuelle Hebei). Pan était encore enfant quand il perdit sa mère. Il installa sa cahute près de sa tombe et se fit connaître par sa grande piété filiale. Le maître avait en lui le souffle de l'authenticité et brillait au dehors d'un vif éclat. Pareil à la perle [du marquis] de Sui (*Sui [hou] zhu* 隋[侯]珠) et au jade de [la montagne] Jing (*Jing[shan] yu* 荆[山]玉)¹⁹⁵, il n'avait pas besoin d'ornements pour que les gens lui accordent d'eux-mêmes toute sa valeur. Il s'engagea sur la Voie lorsque la dynastie Sui fut fondée. L'immortel Wang [Yuanzhi] lui transmit toutes les formules secrètes ainsi que les registres. Il se retira dans la vallée des Libres Errances (Xiaoyao gu 逍遙谷) sur le pic Taishi 太室 [du Songshan] où il passa une vingtaine d'années à ne mâcher que des aiguilles de pin et à ne boire que de l'eau [de source].

2. À chacune de ses visites, l'empereur Gaozong descendait de son carrosse et se rendait en personne dans la salle d'étude. Le maître ne sortait pas [pour l'accueillir], il joignait simplement les mains en guise de salutation. [Au souverain] qui lui demanda s'il avait besoin de quelque chose, [le maître] répondit que la montagne ne manquait ni de pins ni de sources claires. L'empereur et l'impératrice Wu [Zetian], qui éprouvaient pour le maître un grand respect, ne pouvaient se résoudre à partir. Ils passaient là deux nuits avant de finalement s'en retourner. Puis [Gaozong] ordonna la construction du temple de la Vénération des Tang (Chong Tang guan 崇唐觀) à l'endroit où résidait [Pan Shizheng] et fit construire, à part sur le pic, la résidence pour la Méditation (Jingsi yuan 精思院) afin d'y reloger le maître. L'empereur fit également bâtir le palais pour Servir le Ciel (Fengtian gong 奉天宮) et ordonna que fût spécialement érigé à l'entrée de la vallée des Libres Errances un portail nommée la Porte par laquelle randonnent les immortels (Xianyou men 仙遊門).

¹⁹⁵ L'association de la perle du marquis de Sui, également appelée « perle du serpent prodigieux » (*lingshe zhu* 靈蛇珠), et du jade de Jingshan est mentionnée pour la première fois explicitement dans le *Yu Yang De zu shu* 與楊德祖書 (La Lettre à l'ancêtre Yang De) de Yang Xiu 楊修 (179-215). Mais en réalité, elle figure déjà dans le *Huainanzi* 淮南子 (Les Écrits du prince de Huainan). Simplement, il y est question du « disque de jade du sieur He » (*He shi zhi bi* 和氏之璧). He trouva sur la montagne Jing, dans l'actuelle Hubei, un jade de grande valeur qui ne fut pas reconnu au début à sa juste valeur. Cela constituera par la suite une allégorie du sage méconnu. La perle du prince vient, quant à elle, de l'histoire suivante : ledit marquis trouva sur la berge du Yangzi un serpent tranché en deux par son milieu. Il joignit les deux moitiés et soigna l'animal à l'aide d'un onguent. Une fois rétabli, le serpent disparut et revint quelques temps plus tard avec une perle dans la gueule qu'il offrit au marquis de Sui en guise de remerciement. Gan Bao 干寶 (*Jl.* 320) dira au sujet de la perle qu'elle « était d'un blanc pur et d'un éclat qui brillait dans la nuit comme la clarté de la lune, que l'on pouvait aussi s'en servir pour éclairer une pièce comme avec une torche » (純白, 而夜有光, 明如月之照, 可以燭室). Resp. *Yu Yang De zu shu*, éd. *Wenxuan* 文選 (Les Lettres choisies), attribué à Xiao Tong 蕭統 (501-531), commenté par Li Shan 李善 (630- 689), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2007, *j.* 42, p. 1091 ; *Huainan honglie jijie* 淮南鴻烈集解 (Commentaires réunis sur la grande lumière du Huainan), de Liu An 劉安 (*ca.* 179-122) *et al.*, édité par Liu Wendian 劉文典 (1893-1958), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, *j.* 6, p. 198-199 ; *Soushen ji* 搜神記 (Les Notes sur la recherche des esprits), de Gan Bao 干寶 (280-336), éd. *Siku quanshu*, 1042, *j.* 20.2a-b.

Il fit également construire face au nord, dans le jardin [du palais], la porte de la Quête de l'authenticité (Xunzhen men 尋真門).

3. Le Grand Maître des cérémonies en charge des rites et de la musique (*taichang* 太常) fit composer les mélodies suivantes pour la musique des immortels (*i.e.* musique du palais) : *Prier [pour la venue] des immortels* (*Qi xian* 祈仙), *Surveiller au loin [la venue] des immortels* (*Wang xian* 望仙) et *Lever [la tête] vers les immortels* (*Qiao xian* 翹仙). Toutes furent ainsi intitulées par le maître. Ce sont en tout cinq cents poèmes qui furent adressés à [Pan Shizheng] qui chaque fois s'exclama : « [Je suis] un homme de volonté qui s'est voué à la Voie et qui ne peut dissiper son ombre dans la forêt de nuages (*i.e.* se retirer du monde). Ma faute est d'ennuyer notre souverain avec cela. » Ainsi [Pan] voulait-il [partir vers] l'est à la recherche des [îles] Penglai 蓬萊, seul en mer sur un esquif. Avec fidélité et sincérité, il confia au souverain cette aspiration profonde qui ne faisait que grandir. Il hésitait à franchir le pas à l'orée des montagnes, mais finit par y renoncer en posant sa canne. C'était en 682, il [disparut] à l'âge de quatre-vingt-neuf ans.

4. L'empereur, toujours ému, ne cessait de penser [à Pan Shizheng] ; il lui conféra la dignité de grand conseiller du palais et le titre posthume de Maître-qui-incarne-le-Mystère. Le maître avait l'Esprit élevé¹⁹⁶, les os d'immortel et l'attitude juste que procure le retrait. Ceux qui gravissent l'échelle vers l'authenticité, qui se mussent dans les étendues infinies, qui raffinent leur éclat et qui vagabondent parmi les transformations, pourraient-ils être différents les uns des autres ? Le maître eut dix-huit disciples, tous excellents. Ils avaient l'allure de l'argus et du phénix, se retirèrent au loin parmi les nuages et les pins. Parmi eux se trouvaient Wei Fazhao 韋法昭 (VII^e s.), Sima Ziwei 司馬子微 (*i.e.* Sima Chengzhen) et Guo Chongzhen 郭崇真 (VII^e s.). Tous se conformèrent aux instructions reçues de la cour d'émeraude et tous ont été secrètement acceptés dans les chambres de jaspe¹⁹⁷. Ils se sont consacrés à l'œuvre de la Pureté de jade¹⁹⁸ (*yuqing* 玉清) et ont délaissé la longévité des immortels inférieurs. Un éloge expliquant cela fut déjà composé en son temps par Chen Zi'ang.

1. 中嶽道士, 前有天師, 次稱潘先生. 先生名師正, 趙州贊皇人. 少喪母, 廬於墓側, 以至孝聞. 先生真氣內融, 輝光外發, 如隋珠荆玉, 不假於飾而人自寶之. 隋大業中入道, 王仙伯盡以隱訣及得符籙相授. 棲於太室逍遙谷, 積二十年, 但嚼松葉飲水而已.

¹⁹⁶ Le concept d'Esprit (*shen* 神) est abordé plus en détail *infra*, chap. 3, III.2.1.

¹⁹⁷ Nous traduisons *yaoting* (瑤庭) par cour d'« émeraude » plutôt que de « jade » pour éviter la répétition avec la Pureté de jade (*yuqing* 玉清) ci-après. La cour d'émeraude et les chambres de jaspe (*qiongsbi* 瓊室) sont deux métaphores renvoyant à l'empyrée des authentiques. La signification symbolique des minéraux imputrescibles qui constituent les palais céleste est analysée *infra*, chap. 3, III.3.1.

¹⁹⁸ La plus élevée des « trois puretés » (*sansqing* 三清) que sont les trois cieux où règnent les divinités les plus éminentes, tels qu'ils apparaissent déjà dans le *Dongxuan lingbao zhenling weiye tu* de Tao Hongjing. On les retrouve dans les propos attribués à Pan Shizheng, *Daomen jingfa xiangcheng cixu*, j. 1.1a.

2. 高宗皇帝每降鑾輦，親詣精廬，先生身不下堂，接手而已。及問所須，答言松樹清泉，山中不乏。帝與武后共尊敬之，留連信宿而返。尋勅於所居造崇唐觀，嶺上別起精思院以處之。勅置奉天宮，令於逍遙谷口特開一門，號曰「仙遊門」。復於苑北面置尋真門。

3. 太常奏仙樂，又以《祈仙》、《望仙》、《翹仙》為曲，皆謂先生名焉。前後賜詩五百首。先生每嘆曰：「大丈夫業道，不能滅影雲林，以煩世主，吾之過也。」遂欲東求蓬萊，孤舟入海。屬帝敦篤斯道，祈嘆愈加。踟躕山隅，輟策未往。以永淳元年告化，時年八十九。

4. 帝追望不止，贈太中大夫，謚曰：「體玄先生」。先生神標仙骨，雅似隱居。夫階真韜冥，練景遊化者，其有類乎？弟子十八人，並皆殊秀。然鸞姿鳳態，眇映雲松者，有韋法昭、司馬子微、郭崇真，皆稟訓瑤庭，密受瓊室。專玉清之業，遺下仙之儔矣。時陳子昂又作頌云云¹⁹⁹。

Sima Chengzhen 司馬承禎 (647-735)

Russel Kirkland voit en Sima Chengzhen le taoïste « le plus important » et « le plus influent » de la dynastie Tang, probablement celui vers qui les souverains du VIII^e siècle « se tournèrent le plus volontiers²⁰⁰ ». Sima se serait engagé auprès de Pan Shizheng à l'âge de vingt-et-un ans sur le Songshan avant de se retirer sur les monts Tiantai 天台山, dans l'actuelle Zhejiang. Il fut convoqué à plusieurs reprises au palais sous les règnes de Wu Zetian puis de Ruizong 睿宗 (r. 684, 710-712). Ce dernier fit bâtir en son honneur, en l'an 711, le temple des Paulownias et des Cyprès (Tongbo guan 桐柏觀) sur la chaîne des Tiantai. Mais c'est surtout avec l'empereur Xuanzong que Sima Chengzhen entretiendra une relation privilégiée. Il fut appelé à la cour en 721 où il demeura quasiment une année avant de repartir dans les montagnes. C'est également sous le règne de Xuanzong que Sima Chengzhen réorganisa la liste des lieux saints du Shangqing telle qu'on la trouve établie dans son *Tiandi gongfu tu* 天地宮府圖 (La Carte des palais et résidences célestes et terrestres)²⁰¹.

Durant cette période, il transmet au souverain les Écritures Shangqing et réalisa, sur son ordre, trois copies du *Daode jing* en trois styles calligraphiques : archaïque (*guti* 古體), sigillaire

¹⁹⁹ *Zhenxi*, 13a-14a.

²⁰⁰ Resp. KIRKLAND Russel, « Sima Chengzhen 司馬承禎 », in PREGADIO Fabrizio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, p. 911 ; « Taoists of the High T'ang », p. 43 ; « Ssu-Ma Ch'eng-Chen and the Role of Taoism in the Medieval Chinese Polity », *Journal of Asian History*, 1997, 31, 2, p. 107.

²⁰¹ *Tiandi gongfu tu*, de Sima Chengzhen, éd. Yunji qiqian, j. 27. Lire VERELLEN, « The Beyond Within: Grotto-Heavens (*dongtian*) in Taoist Ritual and Cosmology », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 1995, 8, p. 265-290 ; RAZ Gil, « Daoist sacred geography », in LAGERWEY John & LÜ Pengzhi (dir.), *Early Chinese Religions. Part Two: The Period of Division (220–589 AD)*, Leyde & Boston, Brill, 2010, (t.2) p. 1399-1442.

(*zhuanti* 篆體) et de scribe (*liti* 隸體). Xuanzong les fit graver sur stèles et conserver dans le temple de L'Ère Jinglong (Jinglong guan 景龍觀) à la capitale, Chang'an²⁰². Il y a aussi le miroir et l'épée rituels que le taoïste aurait façonnés puis offerts à l'empereur entre 725 et 730, ainsi que le poème impérial composé en retour²⁰³. Enfin, Xuanzong fit restaurer et consacrer à Sima le temple de la Terrasse Yang (Yangtai guan 陽台觀) sur le Wangwushan 王屋山, à environ soixante-dix kilomètres au nord-ouest de Luoyang. Le maître Shangqing y résidera jusqu'à sa mort où il composera le *Xiuzhen mizhi* 修真秘旨 (Les Instructions secrètes pour cultiver l'authenticité), aujourd'hui perdu. Sima Chengzhen fut honoré du titre posthume de Maître-à-l'unité-intègre (Zhenyi xiansheng 貞一先生) ou, selon les sources, de Maître-de-l'Un-orthodoxe (Zhengyi xiansheng 正一先生). Selon Li Bo, il eut de nombreux disciples, soixante-dix, d'après Shen Fen 沈汾 (IX^e s.) dont les meilleurs furent Li Hanguang et la femme taoïste Jiao Jingzhen 焦靜真 (VIII^e s.)²⁰⁴.

Parmi les sources biographiques connues sur Sima Chengzhen, deux sont antérieures au *Zhenxi* de Li Bo. Ce sont le *Tongbo guanbei* 桐栢觀碑 (Stèle du temple des Paulownias et des Cyprès), de Cui Shang 崔尚 (VIII^e s.), composé en 742, et le *Tang Wangushan Zhongyan tai Zhengyi xiansheng miaojie* 唐王屋山中巖臺正一先生廟碣 (Stèle du temple du Maître de l'Un orthodoxe sur la terrasse Zhongyan du mont Wangwu), de Wei Ping 衛{ 卩 + 开 } (VIII^e s.), écrit en 747²⁰⁵. Outre quelques éléments factuels communs à ces différents textes, ceux-ci ne

²⁰² BENN Charles D., « Taoism as Ideology », p. 88-90. D'après Wei Ping (*cf.* ci-après), Xuanzong « reçut les Écritures et les méthodes de la Pureté supérieure » (受上清經法). Selon Du Guangting : « Xuanzong alla auprès du maître céleste Sima recevoir les registres précieux des Trois Grottes. » (玄宗皇帝詣司馬天師受三洞寶籙.) Resp. *Tang Wangwushan Zhongyan tai Zhengyi xiansheng miaojie*, 2b ; *Daojiao lingyan ji* 道教靈驗記 (Note sur l'efficiace prodigieuse des enseignements de la Voie), de Du Guangting, CT 590, fasc. 325-326, j. 14.4b.

²⁰³ Le Canon taoïste en contiendrait une représentation dont on ne peut affirmer avec certitude l'historicité : *Shangqing hanxiang jianjian tu* 上清含象劍鑑圖 (Représentation d'une épée et d'un miroir ornés de symboles cosmologiques de la Pureté supérieure), attribué à Sima Chengzhen, CT 431, fasc. 196. Voir aussi BENN Charles D., « Taoism as Ideology », p. 106-109 ; SCHAFER Edward H., « A T'ang Taoist Mirror », *Early China*, 1978-1979, 4, p. 56-59.

²⁰⁴ *Zhenxi*, 15b-16a ; *Xu Xianzhuan* 續仙傳 (Compléments aux biographies d'immortels), de Shen Fen 沈汾 (IX^e s.), CT 295, fasc. 138, j. 3.2a. Voir aussi XIAO HONG LEE Lily & STEFANOWSKA A.-D. (dir.), *Biographical Dictionary of Chinese Women: Tang Through Ming 618-1644*, Armonk & Londres, M. E. Sharpe, 2014, p. 170-173.

²⁰⁵ Resp. *Tongbo guanbei*, éd. *Tiantaishan zhi* 天台山志 (Monographie sur les monts Tiantai), CT 603, fasc. 332, anonyme du XIV^e s., 10b-13b ; *Tang Wangushan Zhongyan tai Zhengyi xiansheng miaojie*, CT 970, fasc. 610. La date de la seconde stèle apparaît dans le *Jinshi lu* 金石錄 (Le Catalogue des inscriptions sur pierre et sur bronze), de Zhao Mingcheng 趙明誠 (1080-1129), éd. *Siku quanshu*, 681, j. 7.6a. Russel Kirkland a traduit les textes des deux stèles dans sa thèse et en a publié le contenu dans son « Ssu-Ma Ch'eng-Chen and the Role of Taoism in the Medieval Chinese Polity ». Nous savons seulement de Wei Ping qu'il était un fonctionnaire des Tang. La lecture de son texte révèle cependant une connaissance intime de la doctrine et de la transmission Shangqing. Selon Chen Guofu, il s'agirait vraisemblablement d'un disciple de Sima Chengzhen. Chen propose une synthèse des autres sources biographiques sur Sima, voir CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 52-59.

présentent cependant pas de similitudes notables avec le *Zhenxi*, tant sur le choix du vocabulaire que sur celui du récit. On peut donc légitimement douter que Li Bo s'en inspirât principalement. En revanche, le *Tang xinyu* 唐新語 (Les Nouveaux propos des Tang) de Liu Su 劉肅 (ca. VIII-IX^e s.), publié en 807, comportent une biographie très ressemblante à celle contenue dans le *Zhenxi*²⁰⁶ qui, pour rappel, fut vraisemblablement composé en 805. On y trouve notamment le *verbatim*, en tout point similaire, du dialogue entre Sima Chengzhen et l'empereur Ruizong. Par conséquent, soit Liu Su s'appuya sur le texte de Li Bo qui s'était lui-même inspiré d'une autre source, aujourd'hui disparue, soit tous deux composèrent directement leurs écrits à partir de ce matériau inconnu. Voici la biographie complète extraite du *Zhenxi* :

1. L'arrière descendant du vénérable de Langye était Sima Chengzhen, de son nom public Ziwei, qui était originaire du Henei 河内²⁰⁷. Il s'engagea auprès du Maître-qui-incorpore-le-Mystère dès sa jeunesse ; ce dernier lui transmit les registres ainsi que les techniques d'abstinence de céréales, de gymnastique et de respiration, d'absorption de préparations alchimiques. [Le Maître-qui-incorpore-le-Mystère vouait [à son disciple] une véritable admiration et lui tint ces propos : « Du [sieur Lu Xiujing] de la Mesure et du Silence qui m'a transmis la méthode correcte jusqu'à vous, cela fait six générations. » Maître [Sima] partit alors dans les lointains, jusqu'aux monts Tiantai. L'impératrice douairière Wu [Zetian] entendut parler de lui et le convoqua à la capitale. Puis elle loua ses mérites par un décret rédigé de sa main. Avant que [Sima Chengzhen] ne s'en retourne, elle ordonna [au chancelier et Premier ministre] Li Jiao 李嶠 (645-714) de lui offrir un repas à l'est du pont de la Luo 洛 (au sud-ouest de Luoyang).

2. En l'an 711, l'empereur Ruizong ordonna à son fils aîné Chengyi 承禕 d'aller [trouver Sima Chengzhen] dans les montagnes pour le ramener à la capitale. Sitôt que [le maître] pénétra dans le palais, [le souverain] l'interrogea sur les calculs et autres techniques divinatoires fondées sur le *jin* et le *yang*. Le maître répondit :

— Selon les Écritures : « Pratiquer la Voie consiste à décroître chaque jour davantage ; décroître et encore décroître, jusqu'à atteindre le non-agir²⁰⁸. » Aussi ce que voient les yeux n'a-t-il pas fini de décroître. Comment par les pratiques hétéroclites pourrait-on accroître sa sagacité ?

L'empereur dit alors :

— Si l'on gouverne sa personne par le non-agir, on devient alors pur et digne. Mais comment donc gouverner le pays dans le non-agir ?

— Le pays est comme une personne. Selon Laozi : « C'est en laissant vagabonder son esprit dans la quiétude et en joignant son souffle au silence, en s'accordant aux choses

²⁰⁶ *Tang xinyu*, éd. *Siku quanshu*, 1035, j. 10.13b-14b.

²⁰⁷ Partie de l'actuelle province du Henan située au nord du fleuve Jaune.

²⁰⁸ *Laozi*, 48.

spontanément sans préférence pour soi-même, que le monde sera ainsi régulé²⁰⁹. » D'après *Le Livre des mutations* : « Le grand homme unit sa vertu à celle du ciel et de la terre²¹⁰. » Qui va ainsi comprend « la confiance sans parole » (*bu yan er xin* 不言而信) et « l'accomplissement sans action²¹¹ » (*bu wei er cheng* 不為而成). La raison d'être du non-agir est la voie pour réguler l'empire.

— [Même] les propos du [Maître-du]-grand-accomplissement (Guangcheng[zi] 廣成[子]) n'ajouteraient rien à cela²¹² ! s'exclama l'empereur.

3. [Le maître] demanda avec insistance à regagner les montagnes. Le souverain lui offrit une cithare de grande valeur et un mantelet aux motifs des empourprées célestes. Les littérateurs de la cour offrirent [à Sima Chengzhen] plus de cinq cents poèmes. En 721, l'empereur Xuanzong le fit chercher de nouveau pour le ramener à la capitale. Le souverain en personne [fut instruit par le maître] qui lui transmit la méthode et les registres. Tout au long [de son initiation], Xuanzong accorda à Sima de prestigieuses gratifications. Un an plus tard, après qu'un carrosse l'eut conduit à la capitale, le maître demanda de nouveau à regagner les montagnes. L'empereur lui composa un poème, puis alla choisir lui-même un bon emplacement sur les monts Wangwu pour que fût construit [un temple avec] un autel afin de l'y loger. Le maître adressa alors une requête au souverain : « Les esprits honorés sur les cinq pics sont aujourd'hui ceux des monts ou des forêts et non ceux des légitimes authentiques. Toutes ces montagnes renferment des demeures cachées en chacune desquelles des authentiques descendent assumer leur charge. Puissiez-vous leur réserver des cultes séparés. » L'empereur obtempéra et établit des sacrifices pour honorer les authentiques. Pour chacun d'eux, il demanda au maître de fixer leur image et les modalités [du culte] à partir des Écritures taoïstes.

4. Le maître excellait dans la calligraphie en styles sigillaire et de scribe. Il copia, après l'avoir rectifié, *Le Livre de la Voie et de la Vertu* en cinq mille trois cent huit mots et ce, dans les trois styles calligraphiques. Son édition constitua dès lors le texte original de référence. Il rédigea également des *Instructions secrètes pour cultiver l'authenticité*. Quiconque les comprend est initié. L'empereur ordonna que fût construit, là où vivait le maître, le temple de la Terrasse Yang (Yangtai guan 陽臺觀) dont il calligraphia lui-même le nom sur le fronton. Il continuait, de plus, de lui octroyer de larges gratifications. Le maître disparut en l'an 735 à l'âge de quatre-vingt-neuf ans. Le souverain lui décerna par décret le rang de « grand officier des divertissements impériaux à sceau d'argent et cordon bleu » (*Yinqing guanglu dafu*

²⁰⁹ Ces propos figurent en réalité dans le *Zhuangzi* qui rapporte l'enseignement d'un maître « sans nom » (*wuming* 無名), ce qui n'est pas sans rappeler les caractéristiques apophatiques de la Voie dans le chapitre inaugural du *Laozi*, d'où la vraisemblable attribution du propos à Laozi lui-même. *Zhuangzi jishi*, chap. 7, p. 132-133. Le *Zhuangzi* dit : « ... le monde sera ainsi ordonné (*zhi* 治) ».

²¹⁰ *Zhouyi zhengyi*, j. 1.14 (p. 17c).

²¹¹ Resp. *Zhouyi zhengyi*, j. 7.23 (p. 83a) ; *Laozi*, 47.

²¹² Ruizong fait ici allusion au *Zhuangzi* qui met en scène le Maître-du-vaste-accomplissement instruisant l'empereur Jaune. *Zhuangzi jishi*, chap. 11, p. 172-174.

銀青光祿大夫) et le titre posthume de Maître-à-l'unité-intègre, puis ordonna que tout cela fût consigné sur stèle.

5. Le maître avait de nombreux disciples, mais seuls Li Hanguang et Jiao Jingzhen 焦靜真 (VIII^e s.) avaient réellement intégré son enseignement. Jingzhen était une femme à la sagesse naturelle. Lors d'une méditation, elle fut conduite sur les monts Fangzhang 方丈山 où elle rencontra deux immortelles qui lui dirent la chose suivante : « Si tu souhaites devenir un authentique fonctionnaire (dans la bureaucratie céleste), il te faut solliciter le seigneur de la Voie du Garçonnet vert de l'Efflorescence de l'Est (Donghua Qingtong daojun 東華青童道君) pour qu'il te remette la méthode des Trois Augustes (*Sanhuang fa* 三皇法). » [Jingzhen] leur demanda le nom de ce maître. Il s'agissait du [Maître-à-l']unité-intègre. Alors, elle s'en retourna demander au maître de l'initier, ce qu'il fit volontiers.

1. 後週瑯琊公司馬裔玄孫, 名承禎, 字子微, 河內人也. 少事體玄先生, 傳其符籙及辟穀、導引、服餌之術. 體玄特相賞異, 謂曰: 「我自簡寂傳授正法, 至汝六葉矣。」先生是後因浪遊, 遠詣於天臺山. 武太后聞其名, 召至都, 降手詔讚美. 及將還, 勅李嶠餞於洛橋之東.

2. 景雲二年, 睿宗令其兄子承禎, 就山迎至京, 入宮中問以陰陽數術. 先生對曰: 「經云: 『為道日損, 損之又損之, 以至於無為.』且目所見者, 損之尚未能已, 豈復攻乎異端, 而增其智慮哉?」帝曰: 「治身無為, 則清高矣. 治國無為, 如何?」對曰: 「國猶身也. 老君曰: 『遊心於澹, 合氣於漠, 順物自然而無私焉, 而天下理.』《易》曰: 『大人與天地合其德.』是知『不言而信』, 『不為而成』. 無為之旨, 理國之道也。」帝嘆曰: 「廣成之言, 何以加此!」

3. 因固辭還山. 乃賜寶琴一張及霞文帔. 中朝詞人贈詩者百餘首. 開元九年, 明皇又遣使迎至京. 帝親受法籙. 前後賞賜甚厚. 十年, 駕入都. 先生又請歸山. 帝賦詩, 於王屋山自選形勝, 置壇宇以居之. 先生因上言: 「今五岳之神祠, 皆是山林之神, 非正真之神也. 五岳皆有洞府, 各有上真人降任其職, 請別立齋祠。」帝從其言, 因置真君祠. 其形像制度, 皆請先生推按道經創為之焉.

4. 先生頗善篆、隸, 寫三體《道德經》, 刊正文字, 著五千三百八言, 為真本. 又撰《修真秘旨》, 窺之者得其門矣. 勅於先生所居置陽臺觀, 帝自書額, 並相續賜資甚厚. 至二十三年告化時八十九. 制贈銀青光祿大夫, 謚曰「貞一先生」, 又禦制碑文.

5. 先生門徒甚眾, 唯李含光、焦靜真得其道焉. 靜真雖稟女質, 靈識自然, 因精思間, 有人導至方丈山, 遇二仙女, 謂曰: 「子欲為真官, 可謁東華青童道君, 受《三皇法》」. 請名氏, 則貞一也. 乃歸而詣先生, 亦欣然授之²¹³.

²¹³ *Zhenxi*, 14b-16a.

Li Hanguang 李含光 (683-769)

Li Hanguang est le dernier maître de la filiation tracée par Li Bo. Parmi les anciennes sources biographiques figure une stèle dont le texte fut rédigé en 777 par l'éminent Yan Zhenqing 顏真卿 (709-785), dont la familiarité avec les enseignements Shangqing est incontestable. Il s'agit du *Maoshan Xuanjing xiansheng Guangling Li jun beiming* 茅山玄靜先生廣陵李君碑銘 (L'Inscription épigraphique en hommage au sieur Li de Guangling, Maître-de-la-quiétude-mystérieuse du mont des Mao)²¹⁴. On y apprend que Li Hanguang, originaire de Jiangdu, s'engagea dans le taoïsme à l'âge de dix-huit ans auprès d'un maître local du nom de Li (師事同邑李先生). « Il étudia son art durant plusieurs années. » (游藝數年.) Li devint officiellement dignitaire de la Voie en 705 et résida dans le temple de L'Ascension du dragon (Longxing guan 龍興觀), près de Luoyang. En 729, Sima Chengzhen lui transmit, sur le Wangwushan, « la Grande Méthode » (*dafa* 大法). Yan Zhenqing poursuit : « [Li Hanguang] étudiant toutes les notes d'or de ces textes prodigieux, eut la pleine compréhension [de leurs enseignements] passés et présents. Xuanzong comprit que le maître [Li] avait, lui plus que tout autre, reçu l'initiation à la Voie de [Sima] Ziwei (*i.e.* Sima Chengzhen), c'est pourquoi il l'exhorta à la perpétuer dans le temple de la Terrasse yang sur le Wangwushan. » (靈文金記, 一覽無遺, 綜覈古今, 該明奧旨. 玄宗知先生偏得子微之道, 迺詔先生居王屋山陽臺觀以繼之.)

Plus d'un an après, Li Hanguang demanda à retourner sur le Maoshan pour remettre de l'ordre dans les Écritures qui y étaient conservées. Durant l'hiver 745-746, Xuanzong le convoqua de nouveau au palais et sollicita à plusieurs reprises ses éclairages en matière de religion. Li déclina systématiquement les demandes souveraines et souhaita repartir sur le Maoshan. Xuanzong ordonna alors par décret qu'il fût logé dans l'ancienne résidence de Yang Xi et de la famille Xu au temple de la Solarité pourpre (*Ziyang guan* 紫陽觀)²¹⁵, et que lui fussent offerts deux cents rouleaux de soie, deux habits et un brûle-parfum. L'empereur composa un poème à cette occasion et fit interdire la pêche et la chasse sur les flancs de la montagne.

Au septième mois de l'année 748, Xuanzong insista pour recevoir la transmission des « Écritures authentiques des Trois Grottes » (*sandong zhenjing* 三洞真經)²¹⁶, transmission qu'il

²¹⁴ *Maoshan Xuanjing xiansheng Guangling Li jun beiming* 茅山玄靜先生廣陵李君碑銘 (Inscription épigraphique en hommage au sieur Li de Guangling, Maître-de-la-quiétude-mystérieuse du mont des Mao), de Yan Zhenqing, éd. *Maoshan zhibi*, j. 23.3b-8a. Nous reviendrons plus en détail sur Yan Zhenqing *infra*, chap. 6, I. Sur les sources biographiques concernant Li Hanguang, lire KIRKLAND Russel, « The Last Taoist Grand Master at the T'ang Imperial Court: Li Han-kuang and T'ang Hsüan-tsung », *T'ang Studies*, 1986, 4, p. 43-67. Voir également CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 59-61.

²¹⁵ Sur la description des lieux, voir SCHAFER Edward H., *Mao Shan in T'ang Times*, Berkeley, University of California, Society for the Study of Chinese Religions, 1980, p. 20.

²¹⁶ BENN, « Taoism as Ideology », p. 91-92.

reçut le dix-huitième jour du mois suivant. On pourrait se demander pourquoi l'empereur requit du maître taoïste l'initiation au Shangqing alors qu'il l'avait déjà reçue de Sima Chengzhen. En réalité, il existait déjà depuis le début des Tang deux niveaux au sein même de l'ordination Shangqing. Seul le niveau supérieur, correspondant au titre de « disciple des trois luminaires de la Grande Grotte de la Capitale mystérieuse de la Pureté supérieure et maître suprême du rituel des Trois Grottes » (*Shangqing xuandu dadong sanjing dizhi wushang sandong fashi* 上清玄都大洞三景弟子无上三洞法師), permettait d'accéder à toutes les Écritures et tous les registres du Shangqing²¹⁷. Il devait vraisemblablement s'agir de celui-là.

Après avoir reçu l'initiation ultime à la Pureté supérieure, Xuanzong honora Li Hanguang du titre de « Maître-de-la-quiétude-mystérieuse » (*Xuanjing xiansheng* 玄靜先生). Li s'en retourna ensuite sur le Maoshan d'où il fut rappelé en 750. L'empereur le fit alors installer dans une annexe du temple de la Solarité pourpre à la capitale (於紫陽別院館之), qui sera aussi le lieu de sa disparition en 769. Plusieurs milliers de personnes assistèrent à ses funérailles, dont de nombreux disciples (門人赴喪而至者凡數千人). Yan Zhenqing affirme avoir fréquenté quelques-uns d'entre eux comme condisciples : « Moi-même avec les disciples Zhonglinzi, Yin Shu, Yimingzi et Wei Qumou avons reçu [du maître] l'art de cueillir l'authenticité²¹⁸. » (真卿與先生門人中林子、殷淑、遺名子、韋渠牟嘗接采真之游.)

Avant que Li Bo ne rédigeât *La Lignée des authentiques*, les renseignements biographiques sur Li Hanguang provenaient de deux inscriptions épigraphiques d'importance. La première, érigée en 772, fut composée par Liu Shi 柳識 (VIII^e s.), alors secrétaire à la bibliothèque du palais (mishulang 秘書郎), et s'intitule *Tang Maoshan Ziyang guan Xuanjing xiansheng bei* 唐茅山紫陽觀玄靜先生碑 (Stèle à la mémoire du Maître-de-la-quiétude-mystérieuse du temple de la Solarité pourpre sur le mont des Mao)²¹⁹. La seconde est celle de Yan Zhenqing²²⁰. Cette dernière se révèle d'une tonalité moins panégyrique et d'un contenu plus informatif que le texte de Liu Shi. Pour autant, c'est bien ce dernier qui constitue indubitablement la source d'inspiration de Li Bo qui va même jusqu'à reprendre fidèlement le passage poétique *in fine*. Voici le texte du *Zhenxi* :

²¹⁷ Pour le détail, voir *Dongxuan lingbao sandong fengdao kejie yingshi* 洞玄靈寶三洞奉道科戒營始 (Règlements et préceptes du Canon Lingbao pour la pratique de la Voie selon les Trois Grottes), attribué à Jinming Qizhen 金明七真 (fl. 545-554), vraisemblablement compilé vers 620-630, CT 1125, fasc. 760-761, j. 5.2b. Voir également BENN Charles D., *The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D. 711*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1991, p. 95-96 ; LIN, *Tangdai daojiao guanli zhidu yanjiu*, p. 159-162 ; LIU Zhongyu 劉仲宇, *Daojiao shoulu zhidu yanjiu* 道教授錄制度研究 (Étude sur le système de transmission des registres dans le taoïsme), Zhongguo shehui kexue chubanshe, Beijing, 2014, p. 81-83.

²¹⁸ Sur les disciples nommés, voir KIRKLAND, « The Last Taoist Grand Master », p. 61-62.

²¹⁹ *Tang Maoshan Ziyang guan Xuanjing xiansheng bei*, éd. *Maoshan zhi*, j. 23.1a-3b.

²²⁰ Toutes deux sont traduites et mises en perspective dans KIRKLAND, « The Last Taoist Grand Master ».

1. Hong Xiaowei était un homme de Jinling 晉陵 (l'actuelle Changzhou 常州 dans le Jiangsu), issu d'une famille de parfaits lettrés. Au sein de la préfecture, il était lui-même surnommé le maître-du-retrait-intègre (Zhenyin xiansheng 貞隱先生). Par respect d'un tabou impérial, [Xiaowei] changea son patronyme en Li 李²²¹. Son fils se prénomma Hanguang et quitta sa famille pour s'engager dans le taoïsme à l'âge de treize ans. Il contemplait le ciel et les nuages, faisait preuve de bienveillance à l'endroit des sots. Même seul dans sa chambre obscure, il se tenait comme s'il faisait face à l'empereur lui-même. Il se montrait également fort affable avec quiconque le croisait. Durant sa jeunesse, tandis qu'il s'adonnait avec application aux styles calligraphiques, en sigillaire et de scribe, certains lui dirent que son niveau avait dépassé celui de son père. Li cessa aussitôt de pratiquer la calligraphie jusqu'à la fin de ses jours.

2. Par la suite, il s'engagea auprès du Maître-à-l'unité-intègre qui lui transmit tous ses sceaux nuagers (*i.e.* les registres) et ses textes précieux. [Sima Chengzhen] lui dira ensuite : « Vous êtes véritablement un invité de la Pureté de jade. » Embrasser le Vide tout en accomplissant les mérites ne connaît de limites dans la Voie, tandis que cacher sa grandeur puis effacer ses traces reste d'une vertu superficielle. Recevoir [l'initiation] puis s'éloigner [du monde] vaut moins que sauver les gens, car c'est bien [ce second choix] qui incite de nouveaux adeptes à s'engager dans l'étude des enseignements du Mystère.

3. Chez le maître, le Souffle originel ne se dispersait pas et son registre de jade²²² brillait dans le Vide. Il avait atteint pour toujours les prodiges [de la Voie] et sa clarté profonde était devenue pérenne. Il n'utilisait ni n'ouvrait pour l'action, ne taisait ni ne fermait pour la quiétude. Il soufflait sur l'ensemble de la myriade²²³, et parvenait au commencement de l'Un. Les empreintes de nos réactions peuvent être désignées, la Voie constante, non²²⁴. Quand, de la naissance à la transformation [ultime], on fonde dans un même vide le cœur et les choses, alors en un changement le cœur parvient à l'apprentissage et l'apprentissage conduit à la Voie. S'il en est ainsi, le souffle clair vient naturellement. Quiconque l'a obtenu ne le montre pas. C'est pourquoi celui-là relève son vêtement et avance. Prenant pour modèle l'harmonie originelle, il est pareil aux chrysanthèmes d'automne épousant les replis des montagnes ou aux torrents des pluies d'été rejoignant le cours des fleuves.

4. Le maître n'éprouvait point de sentiments pour lui-même, mais il témoignait de bienveillance envers autrui. [Bien qu']apparussent régulièrement des signes auspicioseux, il embrassait d'un même regard la multitude des phénomènes. Aux lettrés et aux gens du peuple qui venaient le consulter, son visage exprimait [aussitôt] son intention à leur égard.

²²¹ Hong 弘 était le nom personnel du cinquième fils de Gaozong qui devint tabou lorsque celui-ci fut proclamé empereur à titre posthume. KIRKLAND, *Taoists of the High Tang*, p. 298 et n. 1 p. 317.

²²² Le registre de jade (*yaotu* 瑤圖) renvoie généralement aux registres familiaux et, en particulier, à ceux qui appartiennent à la généalogie impériale. Ici, l'éminence généalogique est celle des immortels. Le mot « Souffle » écrit avec une majuscule renvoie spécifiquement au Souffle originel.

²²³ Allusion à la musique céleste chantée dans le *Zhuangzi jishi*, chap. 2, p. 24.

²²⁴ Allusion au *Laozi*, 1 et 32.

Il ordonnait généralement que les portes de la cour de l'autel orné soient refermées [pour conduire les cérémonies], de même qu'il ramassait lui-même le bois pour le feu nécessaire au rituel de libation. Toujours il œuvrait avec subtilité, délicatesse, sincérité et respect.

5. En 741, l'empereur Xuanzong invita le maître à la cour pour l'interroger sur [l'art de] gouverner et [de] se transformer. [Li Hanguang] lui répondit : « [*Le Livre de] la Voie et [de] la Vertu*, voilà le maître des souverains. Jadis, quand l'empereur Wen des Han 漢文[帝] (r. 180-157) mettait ses enseignements en pratique, l'humanité et la longévité régnaient sous le ciel. » L'empereur l'interrogea ensuite sur [l'art du] tripode d'or (*i.e.* l'alchimie). Le maître répondit : « [*Le Livre de] la Voie et [de] la Vertu* [permet de gérer la question] publique, tandis que l'ascension légère [relève d'une démarche] personnelle au sein même de la dimension publique. Il y a des moments plus opportuns que d'autres pour envisager la question personnelle. Lorsque le Saint (*i.e.* l'empereur) s'applique à sa formation, s'il ne s'intéresse qu'à la question de la longévité, cette formation ne sera finalement que du vent ! » L'empereur conféra [à Li], pour l'honorer, l'appellation de « Quiétude mystérieuse » (Xuanjing 玄靜).

6. Peu après, [le maître] insista pour prendre congé au motif d'une indisposition. Il retourna vers l'est, sur le Maoshan. Xuanzong ordonna que fût construit, là où le maître résidait, le temple de la Solarité pourpre (Ziyang guan 紫陽觀) afin de l'héberger. Dès lors, de nouveaux édits et subsides impériaux continuaient de parvenir à [Li Huanguang], de même qu'il ne se passait pas un mois sans que de hauts fonctionnaires ne vissent le consulter. Pour tous les disciples de la porte du Mystère, on fit de la pratique authentique [de Li] un modèle : s'en tenir aux trésors de la bienveillance et de la frugalité²²⁵, revenir aux manières de l'auguste [Fu]xi [伏羲] (r. 2852-2738 av. J.-C.), voilà bien une conduite sublime ! Tel était l'enseignement du maître.

7. Les œuvres qu'il a composées épuisent l'essentiel de leurs sujets en étant aussi détaillées qu'exhaustives. Il s'agit d'un *Texte sur l'étude de l'immortalité* (Xianxue 仙學傳), d'un *Essai sur les différences et les similitudes entre les Trois Mystères*²²⁶ (*Lun sanxuan yitong* 論三玄異同), du *Livre des authentiques* (*zhenjing* 真經) et d'un [*Traité sur] les prononciations et les significations de la materia medica* (*Bencao yinyi* 本草音義). Au cours du onzième mois, durant l'hiver 769, [le maître] dit à ses plus proches disciples, Wei Jingzhao 韋景昭 (694-785) et Meng Zhanren 孟湛然 (VIII^e s.) : « Je vais m'accorder à [l'ultime] transformation. » Tranquillement, il sembla s'asseoir dans l'oubli pour l'éternité. Il avait quatre-vingt-sept ans. Des nuées prodigieuses pénétrèrent dans la pièce, tandis que poussèrent aussitôt des amadouviens. Le maître tenait sa tablette comme à l'ordinaire et son visage était resté paisible. D'après son *Livre des authentiques*, s'accorder si naturellement à [l'ultime] transformation est le fait merveilleux d'un immortel. [Wei] Jingzhao transmet les enseignements à Gao Dongxu 皋洞虛 (VIII-IX^e s.) qui les transmet, à son tour, à Li Fanglai 李方來 (IX^e s.). Tous

²²⁵ Selon le *Laozi*, 67.

²²⁶ *Laozi*, *Zhuangzi* et *Le Livre des mutations*.

préservèrent une vertu intacte. En son temps, Liu Shi 柳識 (fl. 772) fit ainsi l'éloge du maître :

Il y avait jadis un nom puissant²²⁷,
L'essence primordiale, imperceptible²²⁸.
L'empereur Jaune l'a légué,
Le maître l'a obtenu.
Il est parti en suivant son cœur,
Pour s'en aller rejoindre l'Un.
Accueillant en lui la nature des authentiques,
Il s'accordait à la Grande Origine.
Chaque jour, il progressait sur le chemin de l'immortalité
Sans jamais évoquer le moment de son arrivée.
D'aucuns disent qu'il faut dix mille ans,
Mais je l'ai toujours vu chez le maître.
Le Lumineux Auguste (Xuanzong) l'admirait
Et le fit venir à la capitale.
Si nombreux étaient ses propres disciples sous le faîte pourpre
Que le Maître-aux-blancs-nuages, lui-même, n'en eut pas tant.
Avec les apprentis qui venaient de loin
Toujours le maître se montrait affable.
Devant la vaine multitude des écoles,
Il s'en tenait à l'essence de l'authenticité²²⁹.
Maintenant que le maître a accompagné la transformation,
Comment suivre et comprendre [son enseignement] ?
Ses protocoles impénétrables et ses formules secrètes
Sont la promesse de rencontres mystérieuses.

1. 弘孝威者，晉陵人。家本純儒，州里號「貞隱先生」。避敬宗皇帝諱，改為李氏。其子曰含光，年十三，辭家奉道。端視清霄，慈向蠢類；暗室之中，如對君親。時人見之，情色皆斂。幼攻篆、隸，或有稱過其父者，一聞此義，終身不書。

2. 後事貞一先生，雲篆寶書，傾囊相付。既而目之曰：「真玉清之客也。」抱虛無而行功者，於道不窮；托幽阜而滅跡者，於德亦淺。承之自遠，宜且救人。是引後學升堂稟玄訓也。

3. 先生元氣不散，瑤圖虛映；達靈久矣，晦輝為常；動非用開，靜非默閉。當吹萬之會，若得一之初。應跡可名，常道不可名也。孕育至化，虛融物心；心一變至於學，學

²²⁷ La Voie selon le *Laozi*, 25.

²²⁸ Selon le *Laozi*, 14.

²²⁹ Celle-ci est notamment décrite en détail dans le troisième chapitre du *Xuangang* de Wu Yun. *Infra*, chap. 3, III.2.1.

一變至於道。同淑氣自來，得之不見；所以摳衣而進者。仰範元和，若秋芳之依層巘，夏潦之會通川也。

4. 先生忘情於身而慈於人，禎祥屢應，視同眾象。士庶諮詢，色受其意。常令章壇閉院，醮火擇薪。精微誠敬，率皆類此。

5. 開元末，明皇禮請先生而問理化。對曰：「道德，君王師也。昔漢文行其言，仁壽天下。」次問金鼎，對曰：「道德，公也；輕舉，公中私也。時見其私。聖人存教，若求生徇欲，乃似繫風耳。」帝加「玄靜」之號以尊之。

6. 無何，固以疾辭，東還句曲山。勅於其所居造紫陽觀以居焉。自後天書繼至，資奉相續，及公卿祈請，往來無虛月。卒使玄門之中，轉見真操：持慈儉之寶，歸羲皇之風。至矣哉！先生之教也。

7. 所撰《仙學傳》，及《論三玄異同》，又著《真經》並《本草音義》，皆備載闕遺，窮頤精義矣。以大歷四年冬十一月，顧謂入室弟子韋景昭、孟湛然曰：「吾將順化。」神氣怡然，若坐亡長往，時年八十七。靈雲降室，芝草叢生，執簡如常，和色不去。據《真經》，斯乃秉化自然，仙階深妙者也。景昭授皋洞虛，洞虛授李方來，皆嗣德不墜。時柳識又頌先生云：

古有強名，元精希夷。
黃帝遺之，先生得之。
縱心而往，與一相隨。
真性所容，太元同規。
日行仙路，不語到時。
人言萬齡，我見常姿。
明皇仰止，徵就京師。
紫極徒貴，白雲不知。
遐方後學，來往怡怡。
空有多門，真精自持。
順化而去，人焉能窺？
玄科祕訣，本有冥期²³⁰。

Le *Zhenxi* est ainsi constitué d'une succession d'hagiographies qui sont autant de développements du texte de sa préface. Visant manifestement à présenter une histoire du Shangqing et de sa transmission sur quatre générations de maîtres, Li Bo dépeint des modèles fondateurs dont l'éminence se fonde sur la conjugaison récurrente de trois éléments : l'accomplissement spirituel et la transmission intègre, tous deux très présents dans la préface, auxquels s'ajoute l'influence au plus haut sommet de l'État. L'identification des sources et le

²³⁰ *Zhenxi*, 16a-18a.

choix opéré par Li Bo de recourir à certaines plutôt qu'à d'autres, pourtant plus informatives et tout aussi accessibles, l'écrit de Liu Shi plutôt que celui de Yan Zhenqing par exemple, montre la visée essentiellement hagiographique de son œuvre.

La Lignée des authentiques n'est cependant pas le premier texte à proposer la succession de ces quatre maîtres Tang à la suite de Tao Hongjing. Il y a, par exemple, l'*Inscription épigraphique en hommage au sieur Li de Guangling* de Yan Zhenqing, déjà citée, dont le texte fut rédigé à la mémoire de Li Hanguang vingt-huit ans avant le *Zhenxi*. Selon cette inscription :

Le Maître retiré (*i.e.* Tao Hongjing) transmet les Écritures authentiques des Trois Grottes au Maître-qui-s'élève-dans-le-Mystère qui les confia, à son tour, au Maître-qui-incorpore-le-Mystère qui les transmet ensuite au Maître-de-l'Un-orthodoxe qui, lui, les remit au maître (*i.e.* Li Hanguang). Du maître [Li] à l'ermite [Tao], cela fait cinq générations.

隱居先生以三洞真經傳昇玄先生, 昇玄付體玄先生, 體玄付正一先生, 正一付先生. 自先生距于隱居凡五葉矣²³¹.

Avant Yan Zhenqing, le poète Li Bai avait lui aussi évoqué la lignée dans le texte d'une stèle composé à la mémoire de son ami Hu Ziyang 胡紫陽 (*fl.* 712-742), ainsi intitulée : *Tang Handong Ziyang xiansheng beiming* 唐漢東紫陽先生碑銘 (Inscription épigraphique à la mémoire du maître [Hu] Ziyang de Handong sous la dynastie Tang)²³². Cette stèle fut vraisemblablement gravée à la fin de la première moitié du VIII^e siècle. Hu était un taoïste de renom, disciple de Li Hanguang et maître de Yuan Danqiu 元丹丘 (*fl.* 726-747), proche compagnon de Li Bai. C'est précisément par son intermédiaire que Li rencontra Hu avec qui il cultiva une véritable intimité d'âme (余與紫陽神交). Selon Li Bai, Hu Ziyang eut plus de trois mille disciples. Voici le passage concerné :

Tao l'ermite initia le [Maître-qui]-gravit-le-Mystère qui transmet, à son tour, l'enseignement au [Maître-qui]-incorpore-le-Mystère. Celui-ci instruisit le Maître-à-l'unité-intègre qui initia Li Hanguang, le maître céleste.

陶隱居傳昇玄子, 昇玄子傳體玄, 體玄傳貞一先生, 貞一先生傳天師李含光²³³.

Par le truchement de ces quatre figures éminentes, Wang, Pan, Sima et Li, mais aussi de quelques autres événements comme l'ordination Shangqing des deux filles de l'empereur Ruizong²³⁴, ou bien encore le rituel du « jet des dragons » (*toulong* 投龍) ordonné par

²³¹ *Maoshan zhi*, j. 23.6a.

²³² *Tang Handong Ziyang xiansheng beiming* 唐漢東紫陽先生碑銘 (Inscription épigraphique à la mémoire du maître [Hu] Ziyang de Handong sous la dynastie Tang), de Li Bai, éd. *Maoshan zhi*, j. 24.17a-19a.

²³³ *Maoshan zhi*, j. 24.17b-18a. La question du titre de « maître céleste » attribué à Li Hanguang sera abordée ci-après.

²³⁴ Les deux sœurs, les princesses Jinxian 金仙公主 et Yuzhen 玉真公主 reçurent l'ordination Shangqing en 712. *Chuanshou sandong jingjie falu lieshuo* 傳授三洞經戒法籙略說 (Le Précis de transmission des Écritures, des

Xuanzong en 738 sur le Hengshan²³⁵, beaucoup d'historiens du XX^e siècle ont vu dans cette filiation, et le parcours de ces personnages, la preuve de ce que devait être la Pureté supérieure sous les Tang : une école indépendante et prédominante dans le paysage politico-religieux du taoïsme, dont le seul lignage véritable de ses patriarches est attesté par le *Zhenxi*. Cette position a souvent été partagée en sinologie depuis les travaux précités de Miyakawa Hisayuki et de Chen Guofu jusqu'à des études plus récentes, spécifiquement consacrées au taoïsme médiéval, des Tang en particulier²³⁶. Avant qu'Isabelle Robinet n'écrive de « l'école du Shangqing » qu'elle « fut la secte taoïste la plus influente et la plus renommée sous les Tang » qui « accéda à une existence officielle et comblée d'honneurs », Michel Strickmann s'était posé la question de savoir s'il était « exagéré de dire du taoïsme du Mao Chan qu'il fut la religion officielle des Tang²³⁷ ».

Parmi les taoïstes invités à la cour sous les Tang, tous n'avaient certes pas reçu l'initiation Shangqing. Pour preuve, la première convocation au palais de Wu Yun qui n'avait pas encore été initié aux enseignements de la Pureté supérieure²³⁸. De même, Xuanzong ouvrit les portes de l'académie de la Forêt des pinceaux (Hanlin yuan 翰林院) à des mystiques de tous horizons, des profils différents de personnages singuliers, versés dans les mystères, dont il aimait s'entourer²³⁹. On pourrait également citer l'exemple de Chen Xilie 陳希烈 (d. 757), reconnu pour sa lecture profonde du *Laozi* et du *Livre des mutations*, à qui Xuanzong confiera les plus hautes responsabilités administratives.

Mais sitôt qu'il s'agissait de rituels religieux au sommet de l'État, il semble tout de même que des dignitaires Shangqing fussent, pour ainsi dire, systématiquement concernés. C'est ce

règlements, des méthodes et des registres des Trois Grottes), de Zhang Wanfu 張萬福 (fl. 710-713), CT 1241, fasc. 990, j. 3.20b. Voir également BENN Charles D., *The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D. 711*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1991, p. 104-106 ; DESPEUX Catherine, « L'Ordination des femmes taoïstes sous les Tang », *Études chinoises*, 1986, 5, 1-2, p. 74-84 ; JIA, *Gender, Power, and Talent*, p. 32-49.

²³⁵ Selon la stèle qui témoigne de l'historicité de cette cérémonie, Xuanzong écrit : « Conformément aux textes prodigieux de la Pureté supérieure, je jette mon écrit dans la grotte des immortels du [pic du] Dais violet. » (依上清靈文投刺紫蓋仙洞). Le Zigai 紫蓋 ou pic du Dais violet est le plus haut des sommets du Hengshan. CHAVANNES Édouard, « Le jet des dragons », *Mémoires concernant l'Asie Orientale*, 1919 (posth.), 3, p. 56-57.

²³⁶ Par ex. ESKILDSEN, *Daoism, Meditation*, p. 213 ; KOHN Livia, *Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-cultural Perspective*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2003, p. 78-79, *passim* ; KOMJATHY Louis, *Cultivating Perfection: Mysticism and Self-transformation in Early Quanzhen Daoism*, Leyde & Boston, Brill, 2007, p. 20 ; MILLER, *The Way of the Highest Clarity*, p. 16-17 ; XIONG Victor, « Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuanzong », p. 288 ; LIN, *Tangdai daojiao*, p. 10-13, *passim* ; QING (dir.), *Zhongguo daojiao shi*, (t.2) p. 138-139 ; WANG Guiping 汪桂平, « Tangdai de Maoshan dao » 唐代的茅山道 (Le Taoïsme du Maoshan sous les Tang), *Wenshi zhishi* 文史知識, 1995, 1, p. 91-98 ; « Tang Xuanzong yu Maoshan dao » 唐玄宗與茅山道 (Tang Xuanzong et le taoïsme du Maoshan), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 1995, 2, p. 63-71 ; ZHANG, *Shangqing pai xindao sixiang yanjiu*, p. 5. On peut également mentionner les travaux déjà cités de Charles Benn et de Russel Kirkland.

²³⁷ STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan*, p. 36.

²³⁸ *Infra*, chap. 3, II.2.

²³⁹ Par ex. BENN, *Taoism as Ideology*, p. 112-184.

que révèle, par exemple, l'étude des matériaux épigraphiques relatifs aux rituels impériaux liés directement aux cultes des montagnes, comme celui, déjà évoqué, du jet des dragons, ou à celui du ciel et de la terre (*fengshan* 封禪) en lien avec les monts sacrés. Les stèles recensées par Lin Xilang montrent en effet que les offices étaient conduits sous la direction de dignitaires des rangs les plus élevés, des maîtres du rituel des Trois Grottes ou des abbés²⁴⁰. Nous n'avons hélas trouvé aucune trace des niveaux d'ordination exigés pour diriger les temples. Par conséquent, nous ne pouvons pas affirmer de façon catégorique que les abbés étaient tous dépositaires des registres Shangqing. Cependant, quatre indices trouvés au fil de nos recherches semblent aller en ce sens.

D'abord, les matériaux épigraphiques étudiés qui mentionnent les abbés (*guan-zhu* 觀主) le font toujours de deux manières : soit en les désignant seulement comme abbé, soit en précisant qu'ils sont également maître du rituel des Trois Grottes. De là découlent deux hypothèses : le titre de maître des Trois Grottes n'est pas toujours précisé car il est évident ; ou bien les rangs inférieurs dans la hiérarchie ne valent pas d'être associés à la fonction d'abbé.

Ensuite, le *Tang liudian* 唐六典 (Les lois des six divisions administratives des Tang), édité par Li Linfu 李林甫 (d. 752), nous livre l'information suivante : « Dans chaque temple taoïste, il doit y avoir un abbé, un grand prieur et un inspecteur du jeûne²⁴¹. » (每觀：觀主一人，上座一人，監齋一人。) Nous n'avons trouvé aucune autre information sur le profil de ces personnages centraux dans l'économie des temples. Il est cependant une stèle, érigée en 677, qui nous apporte un éclairage intéressant. Le texte fut rédigé par le poète taoïste Lu Zhaolin 盧照鄰 (ca. 635-685) à la mémoire de son maître Li Mou 黎某 (fl. 629-676), abbé du temple Où l'on parvient à l'authenticité (Zhizhen guan 至真觀), situé près de Chengdu dans l'actuelle province du Sichuan²⁴². On y apprend que Li Mou était dépositaire des enseignements des Trois Grottes qu'il reçut de son maître Zhao Qing 昭慶 (d. 649) qui l'avait précédé comme abbé. Ce dernier lui confia la direction du temple avant de disparaître. Nous voyons donc là une transmission de la charge d'abbé d'un maître Shangqing à un autre.

²⁴⁰ LIN, *Tangdai daojiao*, p. 124-130. Sur ces rituels sous les Tang, voir également BENN, *Taoism as Ideology*, p. 78-88.

²⁴¹ *Tang liudian* 唐六典 (Les lois des six divisions administratives des Tang), édité par Li Linfu 李林甫 (d. 752), Beijing, Zhonghua shuju, 1992, j. 4, p. 125. Faute de mieux, nous prenons, pour traduire le deuxième titre, le terme « grand prieur », utilisé dans l'ordre de saint-Benoît pour désigner le supérieur d'un couvent situé hiérarchiquement juste après l'abbé.

²⁴² *Yizhou Zhizhen guan-zhu Li jun bei* 益州至真觀主黎君碑 (Stèle à la mémoire du sieur Li, abbé du temple Où l'on parvient à l'authenticité dans la commanderie de Yi). Le texte est conservé dans le *Wenyuan yinghua* 文苑英華 (Le Florilège du jardin des lettres), édité par Li Fang 李昉 (926-996), j. 849, p. 1a-9b, et dans CHEN Yuan 陈垣, *Daojia jinshi lie* 道家金石略 (Recueil d'épigraphie taoïste), Beijing, Wenwu chubanshe, 1988, p. 62-64.

Le troisième indice nous est donné par la même stèle. On y découvre en effet l'honorable prieur et l'inspecteur du jeûne décrivant leur mission qui consistait à assister le grand maître du temple, qui était précisément l'abbé Li Mou, en veillant à l'application des disciples. Ainsi peut-on lire : « Bien que nous fussions nous aussi leurs condisciples sur les registres de jade au sein du palais des immortels (*i.e.* le temple), à chaque fois que l'un [des apprentis] faisait défaut à l'enseignement du grand maître, nous faisons en sorte qu'il se corrige pour exprimer à nouveau le respect dû par les disciples. » (雖復同班玉籍, 並列仙宮, 每屈宗師之道, 仍修弟子之敬.) On voit là que l'abbé était aussi le maître supérieur du temple, en charge de la formation des apprentis. Il paraît donc logique qu'il fût d'un rang avancé correspondant à l'ordination des Trois Grottes.

On peut enfin citer, comme quatrième indice, l'exemple de Hou Jingzhong 侯敬忠 (d. 718) dont on apprend dans l'épithaphe, sur laquelle nous reviendrons, qu'il fut nommé abbé du prestigieux temple de L'Ère Hongdao en 696 après avoir reçu l'ordination Shangqing. C'est en tant qu'abbé et maître des Trois Grottes qu'il répondra à l'ordre souverain d'aller solliciter, sur le pic du Sud, les armées divines pour aider à repousser l'invasion Khitan.

Ces différents éléments peuvent servir deux hypothèses : celle, déjà mentionnée, d'une secte de la Pureté supérieure indépendante et influente ; ou bien celle d'un héritage Shangqing intégré dans l'église du Maître céleste et fournissant à celle-ci un prolongement hiérarchique dans l'organisation sacerdotale. C'est précisément la thèse de Kobayashi Masayoshi. Or, la contradiction qu'il pose, à savoir que la secte Shangqing n'existait déjà plus *per se* sous les Tang, procède en partie d'une autre interprétation du *Zhenxi*. Plutôt que d'y voir l'attestation du lignage de la tradition Shangqing, le texte de Li Bo serait plutôt, d'après lui, le récit d'une lignée de maîtres, certes importante, mais certainement pas exclusive. Il développe pour cela deux arguments : d'une part, le texte doit être appréhendé à rebours et non pas selon une lecture chronologique ; d'autre part, il ne peut se comprendre qu'à la lumière de ce qu'il nomme « la théorie trois maîtres » (*sanshi setsu* [*sanshi shuo*] 三師說)²⁴³.

La lecture à rebours du *Zhenxi*

Kobayashi s'appuie sur une étude publiée en 1988 par l'un de ses confrères japonais, le professeur Yoshikawa Tadao 吉川忠夫, au sujet d'une stèle à la mémoire de Pan Shizheng, intitulée *Xu Tang gu Zhongyue Tixuan xiansheng Pan zunshi beisong* 續唐故中岳體玄先生潘尊師碑頌 (Continuation de la louange sur stèle de la dynastie Tang consacrée au défunt Maître-qui-incorpore-le-Mystère du pic du Centre). Le texte fut rédigé entre les années 691 et 699 par le poète Chen Zi'ang déjà cité. Cette inscription épigraphique mentionne pour la

²⁴³ Ces deux arguments sont respectivement développés dans KOBAYASHI, *Tōdai no dōkyō to tenshidō*, p. 160-164, 166-168 ; p. 133-168. Nous les résumons ci-dessous avant de les compléter.

première fois la lignée des maîtres depuis Tao Hongjing jusqu'à ceux de la dynastie Tang, en l'occurrence, Wang Yuanzhi, Pan Shizheng et Sima Chengzhen. Yoshikawa montre que sous couvert de louer Pan Shizheng, c'est en fait son ami Sima Chengzhen que Chen Zi'ang célèbre à travers ce texte en le présentant comme le digne successeur de ses maîtres éminents²⁴⁴.

Kobayashi applique cette même lecture au texte de Li Bo vis-à-vis, cette fois, de Li Hanguang. De ce point de vue, ce dernier serait en réalité le véritable point de départ du *Zhenxi*. Rappeler sa prestigieuse ascendance spirituelle était un moyen pour Li Bo de célébrer sa valeur, tout comme Chen Zi'ang l'avait fait avec Sima Chengzhen. Autrement dit, *La Lignée des authentiques* serait en fait « une lignée d'authentiques » parmi d'autres, mais ne constituerait pas le lignage de la Pureté supérieure. Kobayashi avance pour preuve la filiation décrite dans un texte qu'il attribue, comme d'autres avant lui, à Du Guangting, le *Dongxuan Lingbao sanshi ji* 洞玄靈寶三師記 (La Note sur les trois maîtres du Joyau magique du Canon Dongxuan)²⁴⁵ :

La grande méthode de la Pureté supérieure fut transmise par l'authentique Tao [Hongjing] du Goushan (*i.e.* le Maoshan) à l'authentique Wang [Yuanzhi, le Maître]-qui-s'élève-dans-le-Mystère, qui la transmet, à son tour, à l'authentique Pan [Shizheng, le Maître]-qui-incorpore-le-Mystère. Pan la transmet ensuite à l'authentique Sima [Chengzhen, le Maître]-à-l'unité-intègre qui la transmet au maître céleste Xue Jichang 薛季昌 [d. 759] du pic du Sud. Ce dernier la transmet au maître Tian Liangyi 田良逸 (*i.e.* Tian Xuying 田虛應 [d. 811]) du Hengshan...

以上清大法, 自句曲陶真人傳昇玄王真人, 王傳體玄潘真人, 潘傳貞一司馬真人, 司馬傳南嶽薛天師季昌, 薛傳衡山田先生良逸²⁴⁶.....

Cette bifurcation dans la lignée n'était sans doute pas la seule, mais Kobayashi n'approfondit pas cette question. Il poursuit simplement sa démonstration en introduisant son second argument.

²⁴⁴ *Xu Tang gu Zhongyue Tixuan xiansheng Pan zunshi beisong*, éd. Chen Boyu wenji, j. 5, p. 6a-7a ; YOSHIKAWA Tadao 吉川忠夫, « Dōkyō no michikei to zen no hōkei » 道教の道系と禪の法系 (Généalogies du taoïsme et généalogies du chan), *Tōkyō gakujutsu kenkyū* 東洋學術研究, 1988, vol. suppl. 別冊, 27, p. 11-34.

²⁴⁵ *Dongxuan Lingbao sanshi ji* 洞玄靈寶三師記 (La Note sur les trois maîtres du Joyau magique du canon Dongxuan), attribué à Liu Chujing 劉處靜 (d. 873), CT 444, fasc. 198. Ce texte était initialement attribué à Liu Chujing 劉處靜 (d. 873) avant d'être réattribué, dans les années mille neuf cent quatre vingt, à Du Guangting. Franciscus Verellen remet cependant en doute la pertinence de cette réattribution sans réfuter, cependant, l'historicité de la filiation spirituelle de Du Guangting décrite dans le texte. VERELLEN, *Du Guangting*, p. 17-22.

²⁴⁶ *Dongxuan Lingbao sanshi ji*, 6.a-b. Sur les « maîtres du Hengshan », pour reprendre l'expression de Franciscus Verellen, c'est-à-dire Xue Jichang et Tian Xuying, voir VERELLEN, *Du Guangting*, p. 20-21

La théorie des trois maîtres

L'historien japonais fait remonter la théorisation des trois maîtres au début du V^e siècle et montre qu'elle se retrouve autant dans la tradition du Maître céleste que dans celle du Shangqing. Il s'appuie pour cela sur un premier texte des Six Dynasties, le *Dongzhen taishang taixiao langshu* 洞真太上太霄瑯書 (Le Livre de perles de jade de l'empyrée du Très Haut du Canon Dongzhen) dont le huitième chapitre mentionne « les règles à suivre par les disciples entrés en religions vis-à-vis de leurs maîtres » (為師度弟子法) si ces derniers venaient à disparaître :

Qui, après avoir reçu les Écritures, éduque universellement et à certains fait apprécier les méthodes [de la Voie], celui-là devient « maître de l'initiation » (*dushi* 度師). S'il vient à franchir le monde, [ses apprentis] rejoindront le « maître du registre » (*jishi* 籍師). Si celui-ci s'élève du monde à son tour, ils chercheront le « maître des Écritures » (*jingshi* 經師). Si ce dernier disparaît lui aussi, il reste les condisciples des trois maîtres. Si ceux-là ne sont plus, il faut se tourner vers les élèves avancés des trois maîtres...

受經之後, 普弘宣化, 有人樂法, 津達度師. 度師若過, 歸乎籍師, [籍師]已昇, 尋於經師, 經師又去, 諸三師同學, 同學又无, 付三師高足弟子²⁴⁷.....

Kobayashi met ensuite ce passage en perspective avec *La Note sur les trois maîtres*, déjà mentionnée, afin de recouper la théorie et la définition des trois maîtres. Le texte dit notamment :

Celui de qui on reçoit l'enseignement de la Voie et que l'on vénère est le « maître de l'initiation » (*dushi* 度師). Le maître du maître de l'initiation est appelé le « maître des registres » (*jishi* 籍師). Les registres constituent l'héritage. L'héritier des registres s'envole dans l'authenticité ; il s'éloigne du vulgaire et s'allie à la Voie. Le maître du maître des registres est appelé le « maître des Écritures » (*jingshi* 經師). Les Écritures sont l'origine. Le maître de l'origine apporte la compréhension ultime ; on se détache alors du monde et s'élève vers l'immortalité. L'importance des trois maîtres est supérieure à celle des ancêtres. Ces derniers peuvent transmettre, mais ne sauraient conduire à la Voie. Père et mère peuvent engendrer, mais ne sauraient faire accéder à l'immortalité. La vénération du maître est indépassable.

故受道尊奉, 其為「度師」乎. 度師之師, 曰「籍師」. 籍者, 嗣也. 嗣籍真乘, 離凡契道. 籍師之師, 曰「經師」. 經者, 由也. 由師開悟, 捨凡登仙. 三師之重, 嬾于祖宗. 祖宗能傳之, 而不能使兆致道, 父母能生之, 而不能使兆昇仙. 奉師之道, 無以過矣²⁴⁸.

²⁴⁷ *Dongzhen taishang taixiao langshu* 洞真太上太霄瑯書 (Le Livre de perles de jade de l'empyrée du Très Haut du canon Dongzhen), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1352, fasc. 1034-1035, j. 8.7a.

²⁴⁸ *Dongxuan Lingbao sanshi ji*, 1b-2a.

L'historien insiste alors sur l'importance fondamentale de l'usage des trois maîtres. Celle-ci transparait, entre autres, dans les prescriptions rigoureuses de l'observation du deuil à destination de l'adepte qui perd son initiateur²⁴⁹, mais surtout dans le devoir de bien connaître sa lignée. Il cite Zhang Wanfu 張萬福 (fl. 713) :

D'après les Écritures : « Sans maître, pas d'engagement spirituel ; sans maître, pas d'immortalité²⁵⁰. » Elles disent encore : « Il faut d'abord méditer sur les trois maîtres avant même de pratiquer la Voie²⁵¹. » À chaque fois qu'on étudie les textes ou qu'on les récite, que l'on pratique et que l'on brûle de l'encens, qu'on entre dans la chambre [de quiétude] ou que l'on monte sur l'autel, on doit auparavant honorer et visualiser ses maîtres. On tâche ensuite de sauver ses neuf ancêtres avant soi-même. Si cette méthode n'est pas respectée, le prodige de l'authenticité ne descendra pas. Honorer ses maîtres implique nécessairement de connaître leur lieu de résidence ; les visualiser impose de discerner leur apparence physique. À l'heure de l'initiation, on est sous la direction du maître. Ainsi, du rang de l'Un orthodoxe jusqu'à [la transmission du Canon] Dongzhen, on reçoit, mentionnées en bas à gauche des textes, les indications concernant les noms, l'apparence, les temples d'appartenance et lieux de résidence des trois maîtres.

經云：「非師不度，非師不仙」；又云：「先存三師，然後行道。」凡厥讀經講誦，行道燒香，入室登壇，皆先禮師存念；次當起願開度九祖及以己身。此法不遵，真靈靡降。禮師則須知方所，存念則審識形容。受道之辰，師當指授，故自正一以上，至乎洞真，參受三師名諱形狀、住觀方所，並具儀于左云爾²⁵²。

Selon Kobayashi, l'usage de mentionner les trois maîtres constitue ainsi une clef de lecture majeure de la filiation tracée par Li Bai, Yan Zhenqing et Li Bo. De Li Hanguang, Sima Chengzhen était le maître de l'initiation, Pan Shizheng, le maître des registres et Wang Yuanzhi, le maître des Écritures. Et les trois auteurs d'imposer la valeur de Li Hanguang par l'authenticité de la lignée à laquelle il appartenait. En effet, son maître des Écritures avait été le disciple direct de Tao Hongjing. De plus, d'après Li Bo, Wang Yuanzhi reçut « toutes les formules éminentes » de la part de Cang Jin. Ne disait-on pas enfin que « la totalité des Écritures, des méthodes et des livres de secrets » lui fut enseignée ? Kobayashi considère que la théorie des trois maîtres s'impose aussi à la lecture de la stèle de Chen Zi'ang. Simplement, cette fois, le maître des Écritures est Tao Hongjing lui-même.

²⁴⁹ KOBAYASHI, *Tōdai no dōkyō to tenshidō*, p. 138.

²⁵⁰ Par ex. *Wushang bijiao*, j. 34.4a.

²⁵¹ Nous n'avons pas trouvé d'occurrence plus ancienne que celle rapportée par Zhang Wanfu. Elle apparaît dans un autre texte Tang : le *Shoulu cidi faxin yi* 受籙次第法信儀 (Protocoles des gages rituels selon l'ordre de réception des registres), anonyme des Tang (618-907), CT 1244, fasc. 991, 15a.

²⁵² *Dongxuan lingbao sanshi minghui xingzhuang juguan fangsuo wen* 洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文 (Les Textes sur les noms, l'apparence, les temples d'appartenance et autres lieux de résidence des trois maîtres selon le Joyau magique du canon Dongxuan), de Zhang Wanfu 張萬福 (fl. 713), CT 445, fasc. 198, 1a.

La démonstration du savant japonais s'avère convaincante. Pour autant, quelques précisions supplémentaires peuvent être apportées pour confirmer l'hypothèse selon laquelle la filiation du *Zhenxi* constituerait bel et bien une lignée parmi d'autres, plutôt que le supposé lignage authentique de la tradition Shangqing des origines jusqu'aux Tang. Il suffit, dans un premier temps, de reprendre les biographies résumées précédemment. *Quid* de Xu Daomiao qui était, avec Pan Shizheng, l'un des deux disciples les plus avancés de Wang Yuanzhi ? De même, qu'en est-il de Chen Yu et de Wang Gui, ou encore de Liu Aido ? Pan n'eut-il pas dix-huit disciples « tous remarquables » ? Et Sima Chengzhen n'instruisit-il pas soixante-dix apprentis parmi lesquels comptait Li Hanguang, bien sûr, mais aussi Jiao Jingzhen ?

Il y eut aussi les ordinations Shangqing en l'an 712 des deux princesses susmentionnées, Jinxian 金仙 et Yuzhen 玉真, dont l'officiant, Shi Chongxuan 史崇玄 (d. 713), « grand maître du rituel des Trois Grottes, grand maître du bonheur resplendissant au sceau d'or et au ruban pourpre, ministre du protocole, duc fondateur de la préfecture de Henei, grand pilier de l'État et supérieur du temple de la Grande Pureté » (*sandong da fashi jinzi guanglu dafu hongluqing Henei jun kaiguogong shangzhuoguo Taiqing guan zhu* 三洞大法師金紫光祿大夫鴻臚卿河內郡開國公上柱國太清觀主)²⁵³, n'appartenait pas à la lignée du *Zhenxi*. Il paraît peu vraisemblable que le maître choisi pour célébrer pareille cérémonie ne fût pas un taoïste de premier plan, dépositaire de l'authentique lignage de la Pureté supérieure s'il en était un. Or, ce ne fut pas Sima Chengzhen, preuve que la filiation tracée par Li Bo n'avait pas le monopole de la dignité Shangqing.

Parmi les matériaux épigraphiques que nous avons explorés, il est une stèle particulièrement intéressante, intitulée *Da Tang Da hongdao guan zhu gu sandong fashi Hou zun zhiwen* 大唐大弘道觀主故三洞法師侯尊誌文 (Épitaphe au vénérable Hou, le défunt maître du rituel des Trois Grottes et supérieur du grand temple de L'Ère Hongdao de l'éminente dynastie Tang), datée du vingt-quatrième jour du dixième mois de l'an 718 et composée à la mémoire de l'éminent taoïste Hou Jingzhong 侯敬忠 (d. 718), disparu dix jours auparavant, par ses propres disciples²⁵⁴. On y apprend notamment les choses suivantes :

²⁵³ Shi Chongxuan devait sa position élevée à sa proximité avec la princesse Taiping 太平公主 (665-713), mais c'est aussi ce qui causera sa perte en 713 lorsque celle-ci sera accusée de fomenter un complot contre Xuanzong. Shi Chongxuan sera alors exécuté. Sur ce personnage, voir BENN, *The Cavern-Mystery Transmission*, p. 16-19 et 115. Sur le titre de « grand maître du bonheur resplendissant au sceau d'or et au ruban pourpre » (*jinzi guanglu dafu* 金紫光祿大夫) et son lien avec le Shangqing, voir *infra*, chap. 4, III.3.

²⁵⁴ *Da Tang Da hongdao guan zhu gu sandong fashi Hou zun zhiwen*, de ses disciples, éd. ZHOU Shaoliang 周紹良 & ZHAO Chao 趙超 (dir.), *Tangdai muzhi buibian* 唐代墓誌彙編 (La Collection de stèles funéraires des Tang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1992, p. 1207-1208 (開元 076). Le changement d'ère de Yongchun 永淳 (682-683) à Hongdao 弘道 (683) eut lieu lors du dernier mois de vie de l'empereur Gaozong. Dès lors devaient être bâtis trois monastères taoïstes dans chaque préfecture de premier rang, deux dans chaque préfecture moyenne et un dans chaque préfecture de rang inférieur. BARRETT, *Taoism under the T'ang*, p. 39.

[Hou Jingzhong] s'engagea dans la voie religieuse en 662, le jour de la naissance du futur empereur Ruizong, et s'installa à Zheng 鄭, dans le temple de la Vénération du prodige (Chongling guan 崇靈觀). Puisque son nom était maintenant inscrit au cœur même de la Voie, il aspirait à progresser vers le rang des authentiques. Il se rendit alors au temple de la Grande Unité (Taiyi guan 太一觀) du pic du Centre où le vénérable maître Liu [Dao]he 劉 [道]合 lui transmit la Pureté supérieure des textes authentiques.

龍朔二載, 睿宗帝降誕日, ■²⁵⁵出家焉, 便居鄭崇靈觀. 既名列道樞而原進真位, 遂詣中岳太一觀劉合尊師■²⁵⁶受真文上清.

(...)

Entre 696 et 697, Les Khitan se rebellèrent. [L'impératrice Wu Zetian] ordonna [aux maîtres taoïstes] d'aller sur les cinq monts sacrés requérir l'aide mystérieuse des armées divines. Le vénérable maître [Hou] exécuta l'ordre impérial en allant solliciter les divinités sur le Hengshan.

通天年, 契丹叛逆. 勅祈五岳恩請神兵冥助. 尊師銜命衡霍, 遂致昭感.

Hou Jingzhong comptait parmi les dignitaires de la Voie chargés d'accomplir le rituel aux monts sacrés afin de contribuer à la sauvegarde de l'empire. On peut donc supposer qu'il était de haut rang, ce que confirme l'épithète de par son titre. Il est également intéressant de noter que Hou célébra le rituel sur le Hengshan 衡山, le pic du Sud (*nanyue* 南嶽), et que ce dernier occupait une place toute particulière dans la tradition de la Pureté supérieure dès le début des Tang ; il est en effet le pic de la Dame Wei²⁵⁷. De plus, Hou Jingzhong reçut l'instruction Shangqing sur le Songshan auprès de Liu Daohe qui avait été l'un des plus fameux disciples de Pan Shizheng²⁵⁸. Hou appartenait ainsi à la lignée de Pan, mais sans être mentionné par Li Bai, Yan Zhenqing ou Li Bo. Il était un condisciple de Sima Chengzhen, mais non un maître de Li Hanguang. C'était là une autre bifurcation, autrement dit, le début d'une autre lignée.

Le *Zhenxi* de Li Bo détaillerait donc une filiation fameuse parmi d'autres, destinée à célébrer son dernier dépositaire à l'heure de sa composition, comme l'avait fait avant lui Chen Zi'ang pour Sima Chengzhen. Mais si la proximité entre Chen et Sima semble avérée, notamment depuis les travaux de Yoshikawa, Kobayashi n'avance, lui, aucun élément quant à la motivation première de Li Bo à l'endroit de Li Hanguang, comme si l'intention de la louange allait de soi. L'auteur du *Zhenxi* ne dit mot de sa position spécifique vis-à-vis du

²⁵⁵ Caractère illisible. Nous proposons « Hou 侯 » (nom).

²⁵⁶ Caractère illisible. Nous proposons « sbou 授 » (transmettre).

²⁵⁷ Voir la biographie de Li Bi et la partie consacrée à Wei Huacun.

²⁵⁸ Sur Liu Daohe, voir *Jin Tangshu*, j. 192, p. 5127 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5605.

Maître-de-la-quiétude-mystérieuse si ce n'est l'admiration qu'il lui porte, à lui comme à ses ascendants spirituels. Dans un article publié en 2010, soit sept ans après l'étude de Kobayashi, Zhao Bingqing 趙炳清 avance l'hypothèse, peu convaincante car essentiellement psychologisante, selon laquelle Li Bo aurait célébré ces grandes figures du taoïsme, non pas pour des raisons religieuses, mais parce qu'elles incarnaient ses propres idéaux dans la délicate conjugaison de l'action politique et du retrait²⁵⁹. Il n'existe, à notre connaissance, aucune autre étude sur les motivations qui sous-tendent la composition du *Zhenxi*. On peut toutefois mentionner trois éléments intéressants. D'abord, Li écrit dans sa préface :

Quiconque comprend les principes sans comprendre l'Esprit n'est pas gentilhomme de la longue vie. S'affranchir des principes pour entrer dans l'Esprit, se mêler au Souffle et tout accomplir par le non-agir²⁶⁰, telle est la voie que je vénère véritablement.

知理而不知神，非長生之士也。超理入神，混合於氣，無為而無不為者，我真宗之道也²⁶¹.

L'auteur dépeint là une voie de sublimation tout à fait conforme à celle du Shangqing²⁶², de même qu'il semble accorder la prééminence à la *praxis* sur les conjectures. Li Bo était-il engagé dans le taoïsme ? Dans le Shangqing en particulier ? L'extrait traduit ci-dessus et sa connaissance intime du *Zhengao* permettent de l'envisager raisonnablement. Ensuite, le catalogue bibliographique du *Songshi* 宋史 (L'Histoire des Song) mentionne une « *Biographie du maître céleste Li en un juan* » rédigée par Li Bo (Li Bo *Li tianshi zhuan yi juan* 李渤李天師傳一卷)²⁶³, aujourd'hui disparue. On peut là aussi émettre l'hypothèse qu'il s'agissait d'un texte consacré à Li Hanguang. Pour rappel, c'est également ainsi que Li Bai nomma le maître dans l'inscription épigraphique à la mémoire de Hu Ziyang. Li Bo naquit trois ans après la disparition de Li Hanguang. Tous deux ne purent donc se fréquenter, ce qui diffère de Yan Zhenqing qui fréquenta, lui, l'héritier de Sima Chengzhen.

Voilà qui conduit enfin au troisième élément. Li Bo cite, dans la biographie de Li Hanguang, des maîtres qui lui ont succédé sur trois générations, à savoir Wei Jingzhao, Gao Dongxu et Li Fanglai. Le premier nous est connu grâce à une stèle composée à sa mémoire par le haut fonctionnaire Lu Zhangyuan 陸長源 (d. 799) et datée de 787 ; elle s'intitule *Huayang sandong Jingzhao da fashi bei* 華陽三洞景昭大法師碑 (Stèle à la mémoire du grand

²⁵⁹ ZHAO Bingqing 趙炳清, « Li Bo yu *Zhenxi* lüeshuo » 李渤與《真系》略說 (Quelques mots sur Li Bo et La Lignée des authentiques), *Zongjiaoxue yanjiu* 宗教學研究, 2010, 1, p. 28-34.

²⁶⁰ Allusion au *Laozi*, 37 et 48.

²⁶¹ *Zhenxi*, 2a.

²⁶² Celle-ci sera étudiée en détail dans le chapitre consacré à Wu Yun.

²⁶³ *Songshi* 宋史 (L'Histoire des Song [960-1279]), édité par Tuotuo [Toghto] 脫脫 (1313-1355), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 205, p. 5190.

maître du rituel [Wei] Jingzhao [disciple] des Trois Grottes de Huayang)²⁶⁴. Cette même inscription épigraphique comporte la seule occurrence du nom du deuxième, tandis que le troisième n'est identifié nulle part ailleurs. Li Bo écrit à leur sujet qu'il « préservèrent une vertu intacte ». Il ne paraît donc pas improbable qu'il les côtoyât personnellement. Par conséquent, à supposer que l'auteur du *Zhenxi* s'engagea véritablement sur la voie tracée par les maîtres qu'il célébra, c'est derrière des disciples de Li Hanguang, à une ou plusieurs générations, qu'il chemina, et vraisemblablement dans les pas de ceux qu'il cite.

Dans son ouvrage, Kobayashi Masayoshi définit la communauté religieuse du taoïsme sous les Tang à partir des temples bâtis en tous lieux de l'empire et des dignitaires de la Voie qui y résidaient²⁶⁵. Il étudie alors cette communauté par le prisme de l'organisation hiérarchique qui la structurait pour démontrer que les taoïstes de cette époque appartenaient avant tout à la tradition du Maître céleste et qu'il n'existait pas de prêtres Lingbao ou Shangqing qui ne fissent partie de ce corps sacerdotal. C'est là tout l'enjeu de son ouvrage et sans doute sa partie la plus intéressante. Kobayashi ne nie pas l'historicité d'une communauté Shangqing indépendante entre les IV^e et VI^e siècles, telle que nous l'avons présentée précédemment. Simplement, celle-ci aurait été de taille modeste et n'eût guère survécu à Tao Hongjing. D'après lui, la secte de la Pureté supérieure fut rapidement aspirée par la structure religieuse de l'église du Maître céleste au cours de la dynastie Liang.

Pour étayer son argumentation, le savant japonais analyse en détail la titulature en vigueur au sein des institutions taoïstes des Tang à travers l'ensemble des ressources épigraphiques disponibles²⁶⁶. Il parvient à la conclusion suivante : lorsque le mouvement Shangqing existait par lui-même, sa dimension limitée ne lui imposait pas de s'articuler autour d'une structure hiérarchique complexe. Pour preuve, écrit-il, la stèle précitée de Tao Hongjing, gravée en 522, au verso de laquelle figurent les noms de quelques-uns de ses disciples avec pour qualification commune : « disciple de la Pureté supérieure²⁶⁷ » (*Shangqing dizhi* 上清弟子). Mais sitôt que le mouvement Shangqing fut aspiré dans l'organisation de l'église du Maître céleste, une titulature plus élaborée se fit jour. Celle-ci apparaît notamment dans les titres suivants, situés au sommet de la hiérarchie sacerdotale :

- *sandong fashi* 三洞法師 (maître du rituel des Trois Grottes) ;

²⁶⁴ *Huayang sandong Jingzhao da fashi bei*, éd. *Maoshan zhi*, j. 23.8b-11b. Lu Zhangyuan fait l'objet d'une biographie dans les annales. *Jiu Tangshu*, j. 145, p. 3937-3938.

²⁶⁵ KOBAYASHI, *Tōdai no dōkyō to tenshidō*, p. 14.

²⁶⁶ KOBAYASHI, *Tōdai no dōkyō to tenshidō*, p. 3-35. L'auteur a exploré les collections suivantes : CHEN Yuan 陳垣, *Daojia jinshi lie* 道家金石略 (Recueil d'épigraphie taoïste), édité par Chen Zhichao 陳智超 & Zeng Qingying 曾慶瑛, Beijing, Wenwu chubanshe, 1988 ; ZHOU & ZHAO, *Tangdai muzhi huibian* ; ZHOU Shaoliang 周紹良 & ZHAO Chao 趙超 [éd.], *Tangdai muzhi huibian xiji* 唐代墓誌彙編續集 (Suite à La Collection de stèles funéraires des Tang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001, rééd. 2007 ; ainsi que des monographies locales. Les titres des stèles qu'il exploite sont recensés en p. 59-60

²⁶⁷ KOBAYASHI, *Tōdai no dōkyō to tenshidō*, p. 24. Nous citons la stèle *supra*, p. 42, n. 95.

- *dadong sanjing dizhi* 大洞三景弟子 (disciple des trois luminaires de la Grande Grotte) ;
- *Shangqing xuandu dadong sanjing fashi* 上清玄都大洞三景法師 (maître du rituel des trois luminaires de la Grande Grotte de la Capitale mystérieuse de la Pureté supérieure).

En somme, pour Kobayashi, cette complexification des rangs hiérarchiques associée aux enseignements Shangqing témoigne du passage d'une existence autonome, à petite échelle, à une intégration dans la structure plus vaste de l'église du Maître céleste au cours du VI^e siècle de notre ère. Une contradiction surgit cependant : le titre de « disciple des trois luminaires de la Grande Grotte » (*dadong sanjing dizhi* 大洞三景弟子) apparaît déjà dans le *Zhengao*²⁶⁸. Bien qu'il ne mentionne pas l'occurrence contenue dans ce texte, Kobayashi en repère d'autres, notamment dans le *Dongzhen taishang taixiao langshu*, et affirme que ce titre est particulier en cela qu'il est un terme emprunté au Shangqing par les dignitaires Zhengyi dans la constitution de la titulature après l'intégration des enseignements de la Pureté supérieure²⁶⁹.

Qu'en était-il de l'organisation hiérarchique et de son usage au sein des mille six cent quatre vingt sept temples taoïstes à travers tout l'empire sous Xuanzong²⁷⁰ ? Elle ne différait pas d'une institution à l'autre, selon l'historien, ou du moins les temples répondaient aux mêmes principes de fonctionnement, dont celui-ci :

L'initiation s'appuie sur un ordre de préséance qu'on ne saurait enfreindre et que voici : les laïcs ne peuvent s'asseoir avec les disciples à la foi pure ; les disciples à la foi pure ne peuvent s'asseoir avec les dignitaires de la Voie à la foi pure ; les dignitaires de la Voie à la foi pure ne peuvent s'asseoir avec les maîtres Zhengyi. Les maîtres Zhengyi ne peuvent s'asseoir avec les maîtres du rituel du Haut Mystère ; les maîtres du rituel du Haut Mystère ne peuvent s'asseoir avec les maîtres du rituel du Dongshen ; les maîtres du rituel du Dongshen ne peuvent s'asseoir avec les maîtres du rituel du Dongxuan ; les maîtres du rituel du Dongxuan ne peuvent s'asseoir avec les maîtres du rituel du Dongzhen ; les maîtres du rituel du Dongzhen ne peuvent s'asseoir avec les maîtres du rituel de la Grande Grotte. Graver l'autel et pratiquer la Voie, l'ascèse et la parole, les chambres particulières et les salles isolées, la marche, l'assise et le coucher, tout cela répond ainsi à un ordre de préséance.

受道各依法位尊卑，不得叨謬：即俗人不得與清信弟子同坐，清信弟子不得與清信道士同坐，清信道士不得與正一道士同坐，正一道士不得與高玄法師同坐，高玄法師不得與洞神法師同坐，洞神法師不得與洞玄法師同坐，洞玄法師不得與洞真法師

²⁶⁸ *Zhengao*, j. 9.14b-15a.

²⁶⁹ KOBAYASHI, *Todai no dokyō to tenshidō*, p. 99-100 ; *Dongzhen taishang taixiao langshu*, j. 6.32a.

²⁷⁰ Le nombre figure dans le *Tang liudian*, j. 4, p. 125.

同坐, 洞真法師不得與大洞法師同坐. 登壇行道, 齋戒講說, 私房別室, 行住坐臥, 以此位號, 為其尊卑²⁷¹.

Par cet exemple, et quelques autres, Kobayashi démontre, d'une part, que les temples taoïstes des Tang fonctionnaient selon des règles communes et, d'autre part, que les différents rangs hiérarchique coexistaient en leur sein, preuve supplémentaire que tous les prêtres taoïstes, fussent-ils de rang Shangqing, appartenaient fondamentalement à l'église du Maître céleste²⁷². Simplement, les enseignements de la Pureté supérieure ayant été absorbés par la tradition héritière de Zhang Daoling, le rang Shangqing en constituait désormais le prolongement ou, plus exactement, l'avancement ultime dans la progression sacerdotale, conformément à l'agencement du corpus en Trois Grottes. Les ordinations Shangqing correspondaient ainsi aux grades les plus élevés, mais elles n'impliquaient pas l'appartenance à une secte indépendante.

Les conséquences étaient multiples. Citons-en trois parmi celles que développe Kobayashi. À la lumière de la multitude des lignées, de l'importance de la théorie des trois maîtres, de l'organisation hiérarchique et de l'éloignement de certains centres religieux, comme ceux de Dunhuang 敦煌²⁷³, il apparaît d'abord clairement que dans le cadre de la transmission, les hommes prédominaient sur les lieux, les maîtres sur les temples. Autrement dit, l'endroit importait peu. Seule comptait l'habilitation du maître officiant. Seuls les dignitaires des Trois Grottes ou de la Grande Grotte pouvaient initier des adeptes aux enseignements Shangqing et célébrer l'ordination correspondante.

Voilà qui conduit de fait à la deuxième conséquence : il n'existait pas d'institutions particulières pour la transmission de la Pureté supérieure. Celle-ci pouvait se dérouler en tout centre conventuel pourvu qu'elle fût accomplie par un maître qualifié en possession des Écritures requises²⁷⁴. Cela n'est cependant pas contradictoire avec le fait que des montagnes occupaient une place particulière dans la tradition de la Pureté supérieure, certaines en raison de l'histoire même du mouvement, d'autres de par les maîtres ou les divinités qui y ont résidé. Voyons celles que nous avons mentionnées jusqu'à présent. Il y a bien sûr le Maoshan lui-même, au sujet duquel Yan Zhenqing écrit :

Cinq générations séparent maître [Li Hanguang] de l'ermite [Tao Hongjing]. Tous ont intégralement perpétué l'éminente méthode authentique et correcte de la porte des

²⁷¹ *Zhengyi weiyi jing* 正一威儀經 (Livre des protocoles liturgiques des maîtres de l'Un orthodoxe), anonyme du VIII^e siècle, CT 791, fasc. 564, 5a.

²⁷² KOBAYASHI, *Tōdai no dōkyō to tenshidō*, p. 51-63.

²⁷³ On y trouve en effet, au cours de la première moitié du VIII^e siècle, des ordinations aux rangs des Trois Grottes ou des trois luminaires de la Grande Grotte. SCHIPPER Kristofer M., « Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts », in NAUNDORF Gert *et al.* (dir.), *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger zum 65 Geburtstag*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1985, p. 136 et 143.

²⁷⁴ KOBAYASHI, *Tōdai no dōkyō to tenshidō*, p. 55-56.

Merveilles. C'est en cela que le Maoshan est, sous le ciel, le lieu saint pour qui étudie la Voie.

自先生距于隱居凡五葉矣, 皆總襲妙門大正真法, 所以茅山為天下學道之所宗矣²⁷⁵.

Quant au Songshan, il est le pic du Centre où se retira Pan Shizheng. Ge Hong disait de cette montagne qu'elle était un lieu préservé de toutes les calamités où vivaient des divinités orthodoxes (*zhengshen* 正神) et des immortels terrestres qui venaient assister l'adepte méritant. Il en va de même des monts Tiantai qui abritent également des divinités orthodoxes, en plus des immortels, et qui forment en cela un lieu privilégié pour les quêteurs d'immortalité²⁷⁶. Le Wangwushan est, quant à lui, associé à Wang Bao²⁷⁷ et le Hengshan à la Dame Wei. Enfin, toutes ces montagnes recèlent des microcosmes paradisiaques, les grottes-cieux (*dongtian* 洞天), qui sont autant de passages vers le divin et que Sima Chengzhen recense dans son *Tiandi gongfu tu*²⁷⁸.

La troisième conséquence concerne l'appellation « maître céleste ». Pour qui considère que le Shangqing était bel et bien une école *per se* sous les Tang, l'expression pouvait désigner dans le langage courant tout taoïste accompli sans lien explicite avec le seul Zhengyi²⁷⁹. Sinon, comment expliquer son attribution à des figures telles Li Hanguang à la fin de sa vie ? Mais pour le savant japonais, l'appellation gardait logiquement, depuis déjà le début des Tang, sa pleine signification puisque tout taoïste demeurerait fondamentalement un adepte de la voie du Maître céleste et ce, tout au long de son parcours sacerdotal²⁸⁰. Autrement dit, et toujours selon cette hypothèse, l'usage qui consistait à appeler de son vivant « maître céleste » tout taoïste reconnu parce qu'il était avant tout dignitaire Zhengyi, fût-il également disciple des Trois Grottes, était déjà répandu deux siècles avant l'occurrence la plus ancienne que l'on connaît prouvant que les dignitaires Zhengyi étaient ainsi désignés par leurs contemporains. Celle-ci apparaît dans un texte de Du Guangting composé après l'an 905 : le *Daojiao lingyan ji* 道教靈驗記 (La Note sur les effets miraculeux de la doctrine de la Voie)²⁸¹.

Nous partageons globalement l'analyse de Kobayashi Masayoshi sur le fond, à savoir que le courant Shangqing cessa progressivement d'être une secte indépendante à partir du VI^e

²⁷⁵ *Maoshan Xuanjing xiansheng Guangling Li jun beiming*, éd. *Maoshan zhi*, j. 23.6a. « La porte des merveilles » (*miaomen* 妙門) désigne la Voie selon le *Laozi*, 1. On remarque le propos de Yan Zhenqing qui intègre sans rupture dans les enseignements Shangqing la globalité de la tradition taoïste.

²⁷⁶ *Baopuzi neipian jiaoshi*, j. 4, p. 85.

²⁷⁷ *Lishi zhenshan tidao tongjian* 歷世真仙體道通鑑 (Miroir pénétrant des authentiques et des immortels incarnant la Voie à travers les âges), de Zhao Daoyi 趙道一 (fl. 1294-1307), CT 296, fasc. 139-148, j. 14.12b.

²⁷⁸ *Tiandi gongfu tu*, éd. *Yunji qiqian*, resp. j. 27.3a, 4b, 15b, 2a, 4a.

²⁷⁹ Par ex. LIN, *Tangdai daojiao*, p. 156.

²⁸⁰ KOBAYASHI, *Tōdai no dōkyō to tenshidō*, p. 28-29 et p. 158.

²⁸¹ BARRETT Timothy H. « The Emergence of the Taoist Papacy in the T'ang Dynasty », *Asia Major*, 1994, 7, p. 98-99.

siècle pour se fondre dans la structure hiérarchique de l'église du Maître céleste et l'enrichir d'un nouvel horizon rituel, cultuel, sotériologique, scripturaire et poétique. Mais l'historien japonais semble réduire le phénomène religieux du taoïsme de cette époque à la seule liturgie Zhengyi et ne dit mot des spécificités qu'apporte la doctrine Shangqing. Ce n'est certes pas l'objet de son étude, mais ce faisant, il laisse penser que la Pureté supérieure n'était plus qu'une coquille vide sans existence effective, voire même une chimère qui égare les historiens contemporains. Or nous divergeons sur ce point car si le Shangqing ne constituait plus une école indépendante sous les Tang, il n'en recouvrait pas moins une réalité sociale, spirituelle et littéraire avérée pour les lettrés taoïstes de cette époque. C'est précisément ce que nous allons tenter de démontrer à travers les études de cas, aussitôt après avoir esquissé une généalogie de la poésie sidérale.

Une généalogie de la poésie sidérale

Le terme générique de « randonnées célestes » recouvre ici deux genres de poésie sidérale nés bien avant les Tang et que l'on retrouve notamment dans l'œuvre de Wu Yun sur laquelle nous nous appuyons tout au long de ce travail. Ce sont, d'une part, « les poèmes sur les randonnées chez les immortels » (*youxian shi* 遊仙詩) et, d'autre part, « les poèmes à chanter sur la marche dans le Vide » (*buxu ci* 步虛詞). Ces deux genres s'inscrivent dans une tradition à la fois littéraire et religieuse dont l'apogée se situe sous les Six Dynasties. Le *Shiji* mentionne des *Xianzhenren shi* 仙真人詩 (Poèmes sur les hommes immortels et authentiques) composés en 211 avant notre ère. Lu Xun 魯迅 (1881-1936) y voyait là l'ancêtre des *youxian shi*¹. Mais ce genre poétique remonte plus vraisemblablement aux Royaumes combattants 戰國 (480-222 av. J.-C.). Une autre confusion que l'on rencontre parfois consiste à penser des *buxu ci* qu'ils sont un genre particulier de *youxian shi*². Les origines et les motifs initiaux diffèrent pourtant bel et bien, nonobstant un rapprochement au fil de l'histoire, sous les Tang en particulier.

Notons également qu'à l'exception des travaux fondateurs d'Isabelle Robinet³, les randonnées célestes ont, pour ainsi dire, toujours été étudiées sous l'angle littéraire, jamais *in spiritualibus*. Or, la poésie sidérale de Wu Yun s'avère précieuse sur ce point car, sitôt mise en regard avec ses textes didactiques, elle dévoile la portée spirituelle, et d'ordinaire cachée, de ces poèmes extatiques. Les descriptions que l'on y découvre, l'ascension et l'empyrée, la vie éternelle, ou encore les rouages de l'administration céleste, dépassent de loin la seule

¹ *Shiji*, j. 6, p. 259 ; *Han wenxue shi gangyao* 漢文學史綱要 (Précis historique de la littérature Han), de Lu Xun 魯迅 (1881- 1936), éd. *Lu Xun quanji* 魯迅全集 (Les Œuvres complètes de Lu Xun), de Lu Xun 魯迅 (1881-1936), Renmin wenzue chubanshe, Beijing, 1972, 10, chap. 5, p. 551.

² C'est par exemple le cas dans SUN Changwu 孫昌武, « Youxian shi yu buxu ci » 遊仙詩與步虛詞 (Poésies sur les randonnées chez les immortels et poèmes chantés sur la marche dans le Vide), *Wen shi zhe* 文史哲, 2004, 281, 2, p. 92-98.

³ ROBINET Isabelle, « Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres », *Monumenta Serica*, 1976, 32, p. 159-273, repris en anglais dans « Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism », in KOHN Livia (dir.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, The University of Michigan, 1989, p. 159-191. Parmi les études chinoises, la seule mention explicite d'une poésie sidérale sous-tendant une pratique spirituelle qui nous est connue figure dans LI Yongping 李永平, « Daojiao dui Tangdai youxian shi de yingxiang » 道教對唐代遊仙詩的影響 (L'influence du taoïsme sur les poèmes sur les randonnées chez les immortels sous les Tang), *Xi'an shiyou xueyuan xuebao* 西安石油學院學報, 2003, 12, 2, p. 74-75.

métaphore sotériologique. Elles sous-tendent des pratiques visionnaires et constituent en cela une promesse de sublimation.

Wu Yun dépeint, dans ses randonnées, son ascension légère en plein jour, son voyage cosmique et son intronisation au sein de la bureaucratie divine. Il traverse les palais célestes, côtoie les différentes figures du panthéon et parachève l'œuvre spirituelle. Comment ne pas penser alors à d'autres pans du vaste héritage philosophique et religieux ? Il y a, chez les Antiques, le « regard d'en haut⁴ » qui libère des pesanteurs terrestres. Lucrèce (95-55 av. J.-C.) dit, par exemple, d'Épicure qu'il courut en esprit le Tout immense⁵. Ne sont pas en reste les grandes lignées théologiques qui relatent, entre autres, la mystique du Chariot, le ravissement de saint Antoine, l'ascension nocturne de Mahomet (*ca.* 570-632), ou les pérégrinations de l'âme dans l'avicennisme latin⁶. Comment ne pas évoquer également le voyage rituel de l'âme dans les chamanismes sibérien⁷ ? À cela s'ajoutent enfin les phénomènes spontanés de la mystique « sauvage⁸ » et autres expériences profanes de l'extase.

Mais en comparaison, les randonnées célestes de Wu Yun, et du taoïsme médiéval plus généralement, présentent au moins deux singularités majeures. D'une part, il ne s'agit pas de possession. À l'instar des révélations du Shangqing, le visionnaire n'est pas un *medium* ; il agit et ne subit pas. Et c'est bien parce qu'il est devenu capable de s'élever dans les hautes sphères que le char de nuages vient à lui. Son action permet donc la communication avec le divin, mais elle n'en résulte pas. D'autre part, et contrairement à ce que Platon expose à Théodore⁹, le corps ne gît pas seul dans la cité tandis que voyage l'âme. Il participe de l'ascension dans le récit du processus salvifique, de même qu'il bénéficie, pendant l'exercice spirituel, de la fonction purificatrice de la vision. Autrement dit, ces randonnées célestes exercent une emprise corporelle forte qui vise à la sublimation de l'être dans son intégrité. Retraçons à présent succinctement l'histoire de cette poésie sidérale.

⁴ HADOT Pierre, « La Terre vue d'en haut et le voyage cosmique », in SCHNEIDER Jean & LÉGER-ORINE Monique (dir.), *Frontières et conquête spatiale. La philosophie à l'épreuve*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 31-40, rééd. in HADOT Pierre, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque Idées, 2008, p. 87-162.

⁵ Lucrèce, *De la nature*, traduit du latin in SERS Olivier, Paris, Les Belles Lettres, 2012, I, 74.

⁶ BLUMENTHAL David R., *Understanding Jewish Mysticism: The Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition*, New York, Ktav, 1978 ; MARTIN Simon, *Les Fleurs de la solitude cueillies des plus belles vies des Saints, qui ont habité les Déserts, & qui ont chery plus expressément la Vie solitaire, tant en l'Orient qu'en l'Occident, & particulièrement en France*, Paris, Gervais Alliot, 1652, p. 191 ; SCHIMMEL Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975, p. 218 *sq.* ; D'ALVERNY Marie-Thérèse, « Les Pérégrinations de l'âme dans l'autre monde », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1942, 5-17, p. 239-299.

⁷ Par ex. STÉPANOFF Charles, *Chamanisme, rituel et cognition chez les Touvas de Sibérie du Sud*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, p. 10 et chap. IX.

⁸ HULIN Michel, *La Mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, rééd. coll. Quadrige, 2014.

⁹ Platon, *Théétète*, 173e-174a, éd. BRISSON Luc (dir.), *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 1930.

I. Les randonnées chez les immortels

Le thème des randonnées chez les immortels est à présent bien connu dans l'histoire de la littérature chinoise¹⁰. Plusieurs interprétations du terme *youxian* ont été proposées : les immortels errants ; randonnées vers l'immortalité ; randonnées chez (ou parmi) les immortels¹¹. Ces lectures sont toutes grammaticalement correctes, la dernière s'avère cependant plus pertinente au regard du contenu même des textes ; cela ne fait aucun doute chez Wu Yun notamment. Les poèmes sur les randonnées chez les immortels sont devenus un genre à part entière dans les anthologies à partir du VI^e siècle ; Xiao Tong 蕭統 (501-531) leur consacre, par exemple, une entrée dans son *Wenxuan* 文選 (Les Lettres choisies)¹². Pour autant, le thème existait auparavant, de même qu'il continua d'évoluer à l'époque médiévale. On peut distinguer quatre étapes dans l'évolution de ce genre littéraire.

I.1. De la déploration à la liberté intérieure

Cette première étape dans la constitution des *youxian shi* correspond à la période qui va des Royaumes combattants au Han de l'Ouest (206-8 av. J.-C.). Elle s'articule autour de trois textes majeurs, le *Zhuangzi*, d'une part, les compositions en prose rythmée *Lisao* 離騷 (À la rencontre du chagrin) et *Yuanyou* 遠遊 (Les Errances lointaines)¹³, d'autre part. La liberté

¹⁰ Parmi les nombreuses études consacrées à ce sujet, les plus instructives sont celles de WU Fusheng, « From Protest to Eulogy: Poems of Saunters in Sylphdom from Pre-Qin to the Late Six Dynasties », *Hanxue yanjiu* 漢學研究, 2000, 18, 2, p. 397-426 ; « Death and Immortality in Early Medieval Chinese Poetry: Cao Zhi and Ruan Ji », *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 2011, 33, p. 15-26 ; ZHU Guangqian 朱光潛, « Chu ci he youxian shi » 《楚辭》和遊仙詩 (Les Élégiques de Chu et les poèmes sur les randonnées chez les immortels), 1948, rééd. *Yiwen zatan* 藝文雜談, Hefei, Anhui renmin chubanshe, p. 590-602, ainsi que les travaux de Li Fengmao rassemblés dans LI Fengmao 李豐楙, *You yu you : Liu chao Sui Tang xiandao wenxue* 憂與遊——六朝隋唐仙道文學 (De la mélancolie à l'errance : Littérature taoïste des Six Dynasties, des Sui et des Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 2010. On lira également HOLZMAN Donald, « Ts'ao Chih and the Immortals », *Asia Major*, 1988, 1, 1, p. 15-57, rééd. in HOLZMAN Donald, *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1998, III ; « Immortality-Seeking in Early Chinese Poetry », in PETERSON Willard J., PLAKS Andrew W., YÜ Ying-shih (dir.), *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*, Hong Kong, Chinese University Press, 1994, p. 103-118, rééd. in HOLZMAN, *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*, I.

¹¹ Resp. FRODSHAM John D. & CH'ENG Hsi, *An Anthology of Chinese Verse: Han Wei Chin and the Northern and Southern Dynasties*, Oxford, Oxford University Press, 1967, p. 92, et HOLZMAN, *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China* ; KROLL Paul W., « On "Far Roaming" », *Journal of the American Society*, 1996, 116, 4, p. 653-669, rééd. in KROLL, *Studies in Medieval Taoism and the Poetry of Li Po*, I, p. 655 ; YIP Waim-lim, *Chinese Poetry: An Anthology of Major Modes and Genres*, 1976, rééd. Durham, Duke University Press, 1997, p. 143 ; SCHAFER, « Wu Yün's on "Saunters in Sylphdom" » ; WU, « From Protest to Eulogy : Poems of Saunters in Sylphdom from Pre-Qin to the Late Six Dynasties ».

¹² *Wenxuan*, j. 21.

¹³ Ces deux textes figurent dans le *Chuci zhangju*, j. 1 et j. 5. Ils sont présentés et traduits en français dans MATHIEU Rémi, *Qu Yuan. Élégiques de Chu*, Paris, Gallimard, coll. Connaissance de l'Orient, 2004, p. 37-60 et 139-149.

existentielle est le cœur battant de la pensée de Zhuangzi. Son enseignement invite à épouser l'essence de l'univers, à s'affranchir des dualités pour accompagner la motion du monde. Le texte évoque des êtres de félicité qui se nourrissent de vent, s'abreuvent de rosée et franchissent les quatre mers sur des attelages de dragons. Qui chevauche l'ordre spontané du cosmos et sa vertu transformatrice ne dépend plus de rien ni de personne¹⁴. Au plus fort de sa liberté intérieure, celui-ci s'ébat dans l'infini. Le *Zhuangzi* offre ici l'inspiration allégorique.

Les deux compositions sont, quant à elles, extraites des *Élégies de Chu*, attribuées à Qu Yuan. Celles-ci constituent en réalité une œuvre composite, une anthologie éditée en plusieurs étapes, née sous le pinceau de différents auteurs. Il est utile de dire un mot sur le personnage. Selon le *Shiji*, Qu Yuan connut une existence tourmentée¹⁵. Issu d'une grande famille, il fut rapidement reconnu pour son intelligence politique et ses talents littéraires. Admis au palais, il reçut la charge de rédiger les décrets et les ordonnances pour le roi, mais un haut dignitaire qui jalousait ses compétences le calomnia auprès du souverain. Qu Yuan fut alors destitué et connut l'amertume de l'exil. Rongé par le désespoir et le sentiment d'injustice, il composa notamment le *Lisao*, probablement le plus célèbre des textes poétiques de la Chine ancienne. On y découvre toute la mélancolie de son auteur, son dégoût du monde et son acrimonie à l'endroit des puissants. Il finira par se suicider en se jetant chargé de cailloux dans les eaux de la Miluo 汨羅¹⁶. Son décès est encore commémoré de nos jours.

Fort peu d'historiens intègrent la première composition dans la genèse des *youxian shi*, tandis que tous mentionnent l'importance fondatrice du *Yuanyou*. Une raison simple paraît l'expliquer : bien que les deux textes partagent le motif de la déploration et le récit du voyage mystique, le *Lisao* ne présente pas l'influence de l'imaginaire mythologique qui traversera la littérature sidérale alors que celui-ci est présent dans le *Yuanyou*, composé plus tardivement. Zhuang Xinxia 莊新霞 va plus loin et décrit cet imaginaire comme relevant de la mythologie taoïste à proprement parler, mais sans véritablement la définir¹⁷. Et même s'il faut pourtant reconnaître une plus grande influence du second, l'écho du premier résonne encore dans les randonnées célestes de Wu Yun, par exemple. Outre le lexique lié aux attelages de dragons, on devine une réminiscence des mythes du pays de Chu, le mûrier Porteur à l'est (Fusang 扶桑) et l'arbre Ruo (Ruomu 若木) à l'ouest pour ne citer qu'eux¹⁸. Tous deux bornent le monde et sont visités par l'astre solaire qui passe de branche en branche. Dans une étude

¹⁴ *Zhuangzi jishi*, chap. 1, p. 10.

¹⁵ *Shiji*, j. 84, p. 2481-2491.

¹⁶ Cette rivière prend sa source dans le Jiangxi et traverse le Hunan.

¹⁷ ZHUANG Xinxia 莊新霞, « Wei Jin Nanbei chao youxian shi de yuanyuan yu neirong fenlei » 魏晉南北朝遊仙詩的淵源與內容分類 (Classification par l'origine et le contenu des poèmes sur les randonnées chez les immortels écrits sous les Wei, les Jin et les Dynasties du Nord et du Sud), *Xibua shifan daxue xuebao* 西華師範大學學報, 2004, 1, p. 96-99.

¹⁸ *Youxian shi*, 10 et 12

importante publiée en 1948, Zhu Guangqian 朱光潛 définit le *Yuanyou* comme un pont bâti entre le *Lisao* et les *youxian shi* du début des Six Dynasties¹⁹. Si les commentateurs classiques attribuent la composition du *Yuanyou* à Qu Yuan, les historiens modernes rejettent en majorité cette hypothèse sans toutefois pouvoir avancer un autre nom²⁰. Paul Kroll suggère un littérateur, aujourd'hui anonyme, parmi les assistants de compilation de Liu An 劉安 (ca. 179-122), le prince de Huainan²¹.

Ladite composition s'ouvre sur le vif tourment de l'auteur, causé par son dépit du monde et sa volonté de le quitter. C'est alors que survient l'envolée extatique des âmes. Et David Hawkes d'y voir là une réminiscence du voyage magique des chamanes du pays de Chu. Cette analyse est majoritaire parmi les historiens de la littérature chinoise classique à l'exception de Michael Puett. Ce dernier s'oppose radicalement à l'idée d'une influence chamanique et y voit davantage une conséquence du développement des pratiques d'« autodivinisation ». Il ne s'agit pas tant, selon lui, de comprendre ou de contrôler le monde que de le transcender²².

Dans la suite du *Yuanyou*, l'auteur se reprend ; il finit par trouver la quiétude dans le non-agir et peut dès lors aspirer aux enseignements du maître de la pluie Chisongzi 赤松子²³. Il songe également à la vertu des authentiques et autres immortels. Ceux-là, écrit-il, se sont métamorphosés et n'ont plus reparu, leurs corps parfaits ont disparu dans les lointains. L'auteur exprime ensuite son envie de les rejoindre et s'adonne ainsi aux pratiques d'absorption des effluves astraux. Il boit les brumes marines, suce les rosées solaires et lape les vapeurs de l'aube. Puis, recevant les enseignements sur la Voie de Wangzi Qiao 王子喬²⁴, il accomplit l'envolée et rejoint les hommes à plumes sur le mont du Cinabre (Danshan 丹山). Son visage prend l'éclat du jade, ses essences se renforcent, sa substance devient subtile et gracieuse. Son vol se poursuit, le voyageur flâne de constellations en comètes jusqu'à approcher la résidence de l'empereur du Ciel. De même que les immortels ne sont pas pour

¹⁹ ZHU, « "Chu ci" he youxian shi », p. 593.

²⁰ Sur cette difficile question, voir notamment HAWKES David, *The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology of Poem by Qu Yuan and Other Poets*, Londres, Penguin Books, 1959, rééd. 1985, p. 191-193 ; MATHIEU, *Qu Yuan. Élégies de Chu*, p. 139 ; WU Fusheng, « From Protest to Eulogy : Poems of Saunters in Sylphdom from Pre-Qin to the Late Six Dynasties », *Hanxue yanjiu* 漢學研究, 2000, 18, 2, p. 399 (n. 4).

²¹ KROLL Paul W., « An Early Poem of Mystical Excursion », in LOPEZ Donald S. Jr. (dir.), *Religions of China in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 157.

²² Resp. HAWKES David, « *The Songs of South: Shamanism and Poetry* », in MINFORD John & LAU Joseph S.M. (dir.), *Classical Chinese Literature. Volume I: From Antiquity to the Tang Dynasty*, New York, Columbia University Press, 2000, p. 237-264 ; PUETT, *To Become a God*, chap. 5.

²³ Sur Chisongzi, voir KALTENMARK Max, *Le Lie-sien tchouan. Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'Antiquité*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1953, rééd. 1987, p. 35-42.

²⁴ Sur Wangzi Qiao, voir KALTENMARK, *Le Lie-sien tchouan*, p. 109-114. Lire également BUJARD Marianne, « Le culte de Wangzi Qiao ou la longue carrière d'un immortel », *Études chinoises*, 17, printemps-automne 1999, p. 115-158 ; HOLZMAN Donald, « The Wang Ziqiao Stele », *Rocznik Orientalistyczny*, 1991, 47, 2, p. 77-83, rééd. in *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1998, II.

Zhuangzi un modèle sotériologique, l'immortalité ne constitue pas le but ultime de l'envolée élégiaque, mais plutôt un moyen d'échapper au monde corrompu ici-bas. Elle est, sur le mode allégorique, l'expression d'une alternative idéale.

1.2. Entre espérance et louange de cour

À l'époque Han, le thème des randonnées chez les immortels devint fréquent. Il figure sur des miroirs de bronze²⁵ et dans des textes d'inspiration taoïste²⁶. À la différence des siècles précédents, l'immortalité comme modèle sotériologique s'imposa cette fois dans la littérature. À titre d'exemple, des recueils biographiques consacrés aux immortels virent le jour, dont le *Liexian zhuàn* 列仙傳 (Les Biographies d'immortels), attribué à Liu Xiang 劉向 (77–8 av. J.-C.)²⁷. Cette nouvelle tendance reflétait en réalité de profonds changements, à la fois dans la société et au palais. Dans les campagnes, les attentes messianiques se renforçaient tout comme se développaient les pratiques de longévité ; des communautés religieuses se constituèrent autour de Laozi déifié.

Après que le confucianisme fut érigé en doctrine d'État, les cultes mystériques persistèrent à la cour et les maîtres de recettes, ou *fangshi*, exerçaient encore une grande influence malgré la nouvelle orthodoxie. Deux raisons, au moins, semblent expliquer ce paradoxe. Il y eut d'abord un changement de perspective radical. Jusqu'alors avait été préconisée la parfaite coïncidence du saint, maître de la Voie, et du fils du Ciel. Mais il appartenait désormais au sage conseiller du monarque d'incarner lui-même la vertu. De plus, il se développa à cette époque, comme l'a montré Anna Seidel, toute une littérature de textes apocryphes et prophétiques (*chenwei* 讖緯) dans lesquels l'instruction du souverain constituait un thème majeur, dans le droit héritage du *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋 (Les Printemps et Automne du sieur Lü)²⁸. Or ce thème dépassait les clivages, aussi les énumérations de sages ayant enseigné aux souverains concernaient-elles autant des lettrés confucéens que des immortels taoïstes et d'autres médiateurs entre l'empereur et le Ciel. Laozi déifié était parmi eux la figure la plus emblématique. Les maîtres de recettes profitaient donc là d'un contexte favorable.

À cela s'ajouta la personnalité de l'empereur Wu des Han (Han Wudi 漢武帝 ; r. 140-87 av. J.-C.) qui s'intéressait tout particulièrement aux arcanes de l'immortalité. Sous son règne, l'influence des magiciens atteignit son apogée. Il suffit de lire *Les Mémoires historiques* pour s'en

²⁵ LOEWE Michael, *Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality*, 1979, rééd. 1994, Taipei, SMC Publishing Inc, p. 198 ; TSENG Lillian Lan-ying, *Picturing Heaven in Early China*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, chap. 3.

²⁶ C'est par exemple le cas du *Huainan honglie jijie*, j. 12, p. 406-410.

²⁷ Elles sont traduites et commentées dans KALTENMARK Max, *Le Lie-sien tchouan*.

²⁸ *Lüshi Chunqiu*, j. 4, p. 37-38 et 40-43 ; SEIDEL Anna, « Imperial Treasures and Taoist Sacraments », en part. p. 342-348 ; « The image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung », *History of Religion*, 1969-1970, 9, 2-3, en part. p. 216-230.

convaincre²⁹. On y apprend que le souverain aimait à s'entourer de maîtres de recettes, qu'il en expédia par milliers au-delà des mers en quête d'immortels et de plantes magiques, qu'il sacrifia, sur leurs recommandations, aux montagnes illustres, aux lacs et aux rivières, au ciel et à la terre, au Grand Un (Taiyi 太一), aux dieux des quatre points cardinaux et du centre, autant de divinités dont plusieurs intégrèrent ensuite les panthéons taoïstes³⁰ et parmi lesquelles certaines figuraient déjà dans *Les Élégies de Chu*.

De tous les maîtres de recettes qui entourèrent l'empereur Wu, le plus célèbre fut sans doute Li Shaojun 李少君. Celui-ci initia le souverain à « l'art du fourneau » (*cizao* 祠竈) qui préfigurait l'alchimie taoïste. Voici les propos qu'il tint à l'empereur, tels que les rapporte Sima Qian :

« Sacrifiez au fourneau et vous ferez venir les êtres [divins]. Lorsqu'ils seront là, vous pourrez transmuter la poudre de cinabre en or jaune. Dès lors, vous en ferez une vaisselle d'or pour boire et manger, puis vous gagnerez en longévité. Votre vie prolongée, vous pourrez voir les immortels des montagnes divines de Penglai au large des mers... »

「祠竈則致物，致物而丹沙可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊僊者乃可見……」

Alors, le fils du Ciel commença à sacrifier lui-même au fourneau. Il envoya des magiciens sur mer en quête des îles Penglai et des immortels comme Anqi Sheng 安期生³¹, tandis que lui s'occupait de transmuter en or jaune la poudre de cinabre et d'autres drogues.

於是天子始親祠竈，遣方士入海求蓬萊安期生之屬，而事化丹沙諸藥齊為黃金矣³².

La bienveillance du souverain à l'endroit des maîtres de l'immortalité avait logiquement une large résonance. En plus de l'arrivée massive de *fangshi* sur les terres littorales peu après la disparition de Li Shaojun³³, les odes aux immortels occupèrent une place de plus en plus importante dans le domaine des lettres et des arts musicaux. Le bureau de la Musique³⁴ (*yuefu*

²⁹ *Shiji*, j. 28, p. 1384-1404. Sur Wu et sa légende dans le taoïsme, lire SCHIPPER, *L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste*, Paris, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. LVIII, 1965.

³⁰ Sur l'instabilité des panthéons taoïstes sous les Six Dynasties (220-589), lire BOKENKAMP Stephen R., « Daoist Pantheons », in LAGERWEY & LÜ (dir.), *Early Chinese Religions. Part Two: The Period of Division (220–589 AD)*, (t.2) p. 1169-1203.

³¹ L'immortel Anqi Sheng 安期生 avait auparavant écrit à Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 (r. 246-210) qu'il fallait le chercher sur les îles Penglai. KALTENMARK, *Le Lie-sien tchouan*, p. 115-118.

³² *Shiji*, j. 28, p. 1385.

³³ *Shiji*, j. 28, p. 1386.

³⁴ Le bureau de la Musique désignait à l'origine un organe de l'administration impériale des Han de l'Ouest, chargé de la collecte des chansons populaires et de la musique de cour. Ce bureau fut particulièrement développé sous le règne de l'empereur Wu. Il devait alors fournir de nouvelles musiques à des cérémonies religieuses particulièrement somptueuses et assurer les divertissements musicaux du souverain. Il faisait appel

樂府), un département de l'administration impériale dont les prérogatives avaient été élargies par l'empereur Wu lui-même, joua un rôle non négligeable à cet égard. Selon Fusheng Wu, ce grand conservatoire délaissa, à travers sa sélection des pièces écrites, le mode des *tristia* au profit d'un autre plus court, les *itineraria*³⁵. Autrement dit, l'aspiration à l'immortalité, débarrassée de tout contexte politique ou social, devint la vocation principale des œuvres avec pour thème les *youxian*. Par conséquent, la déploration sous couvert du voyage mystique devint plus marginale.

Il est également envisageable que certains auteurs aient simplement voulu plaire à leur souverain. Cela semble être notamment le cas de Sima Xiangru 司馬相如 (ca. 179-117 av. J.-C.), un poète de cour parmi les plus célèbres de Chine³⁶. Celui-ci composa une composition rythmée, intitulée *Daren fu* 大人賦 (Du grand homme), avec pour seul dessein celui de ravir l'empereur Wu puisqu'il fit précisément de lui ce « grand homme », l'immortel³⁷. Si l'auteur de ce dithyrambe puisa une part de son inspiration dans le *Yuanyou*, la randonnée céleste en particulier, il en détourna radicalement le motif. Et Sima Qian d'écrire : « Après que Xiangru eut présenté sa composition, le fils du Ciel fut enchanté comme s'il s'était envolé avec grâce, porté par les nues. Il lui semblait avoir voyagé entre ciel et terre³⁸. » (相如既奏大人之頌, 天子大說, 飄飄有凌雲之氣, 似游天地之間意.)

1.3. L'éloignement du monde

La fin des Han et l'époque des Six Dynasties constituèrent probablement la période la plus importante dans l'histoire des *youxian shi* car elle s'accompagna d'une évolution majeure : la conciliation du thème de l'immortalité avec la célébration du retrait, lequel était alors considéré comme un chemin privilégié vers la liberté. Le III^e siècle s'ouvrit sur une longue période de division après la chute des Han et le déclin du pouvoir central. Les historiens s'accordent pour y voir la source de bien des maux au sein de la société, des souffrances qui résonnèrent dans les différents domaines de l'activité humaine : la politique, l'économie, la pensée, les arts et la littérature. Le thème des *youxian* prospéra car il offrait une échappatoire

pour cela aux plus grands artistes du pays. Par métonymie, le terme désigna ensuite les « poèmes à chanter » produits et collectés par le bureau, le plus souvent pour le rituel d'État. Le département fut dissout en l'an 7 avant notre ère. Par la suite, la seconde acception perdit. Lire FRANKEL Hans H., « *Yüeh-fu Poetry* », in BIRCH (dir.), *Studies in Chinese Literary Genres*, p. 68-107.

³⁵ WU, « From Protest to Eulogy », p. 405-407.

³⁶ Sur Sima Xiangru, lire HERVOUET Yves, *Un poète de Cour sous les Han : Sseu-ma Siang-jou*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XIX, 1964.

³⁷ WU, « From Protest to Eulogy », p. 419. Ladite composition est traduite en français dans HERVOUET Yves, *Le chapitre 117 du Che-ki (biographie de Sseu-ma Siang-jou)*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XXIII, 1972, p. 186-203.

³⁸ *Shiji*, j. 117, p. 3063.

à la violence du monde, un soulagement à la tragédie de l'existence humaine³⁹. Une approche psychologisante ne saurait rendre compte du sentiment général de l'époque. Celle-ci reste cependant pertinente pourvu qu'on la restreigne à la classe des lettrés dont les œuvres nous sont parvenues. Leur élan introspectif puisait sa force dans cette époque troublée. Et si la composition en prose rythmée, le *fu* 賦, se prête particulièrement au jeu de la description, le modèle du poème semble encore plus à même d'exprimer le sentiment personnel de l'auteur. Voilà probablement pourquoi, selon Fusheng Wu, le modèle littéraire des *youxian shi* se constitua alors⁴⁰.

Ma Fulan 馬福蘭 voit, quant à lui, dans ce nouvel horizon de l'expression individuelle l'un des trois signes d'une aspiration grandissante à la solitude. Le deuxième est le réalisme des descriptions paysagères : l'environnement n'est plus un paradis inaccessible, il devient réel et identifiable ; l'être divin évolue ainsi dans les bois et les montagnes. Enfin, le troisième signe est l'association récurrente des figures de l'immortel et de l'ermite⁴¹. Cette analyse est pertinente car les trois aspects se retrouvent bel et bien dans les œuvres des grands poètes de l'immortalité à la fin des Han et sous les Six Dynasties. Parmi eux figure notamment Cao Zhi⁴² 曹植 (192-232) qui, le premier, intitula un poème « randonnées chez les immortels », dont voici une traduction :

La vie humaine ne dure certes pas le siècle,
Mais tant d'années pour si peu de joies !
Je veux battre des ailes,
Fendre la brume et voler au firmament.
J'accomplis ma mue, tel Chisong ou Wang Qiao,
Puis m'élève jusqu'au lac du Tripode.
Je plane au-dessus des neuf cieux
Et file dans les lointains.
Je contemple à l'est l'éclat du mûrier Porteur,
Et approche à l'ouest les Eaux molles.
Au nord, je gravis l'île des Cieux obscurs,

³⁹ En Chine, l'homophonie suggère souvent la synonymie ou une relation de contiguïté. Ainsi, le caractère *you* 憂 (mélancolie) est-il souvent associé dans ce contexte à *you* 遊 (randonnée). Les deux constituent d'ailleurs le titre de l'étude dont s'inspire le présent paragraphe, LI Fengmao 李豐楙, *You yu you : Liu chao Sui Tang xiandao wenxue* 憂與遊——六朝隋唐仙道文學 (De la mélancolie à l'errance : Littérature taoïste des Six Dynasties (220-589), Des Sui et des Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 2010.

⁴⁰ WU, « From Protest to Eulogy », p. 400.

⁴¹ MA Fulan 馬福蘭, « Xianyou yu yinyi de qihe » 仙遊與隱逸契合 (Association des randonnées d'immortels et du retrait érémitique), *Qinghai shifan daxue xuebao* 青海師範大學學報, 2012, 34, 2, p. 79-82.

⁴² Sur Cao Zhi, lire HOLZMAN, « Ts'ao Chih and the Immortals », *Asia Major*, 1988, 1, 1, p. 15-57, rééd. in HOLZMAN, *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*, III.

Au sud, la colline de Cinabre⁴³.

人生不滿百, 戚戚少歡娛.
意欲奮六翮, 排霧陵紫虛.
蟬蛻同松喬, 翻跡登鼎湖.
翱翔九天上, 騁轡遠行游.
東觀扶桑曜, 西臨弱水流.
北極登玄渚, 南翔陟丹邱⁴⁴.

Il y eut bien sûr d'autres poètes de l'immortalité dont les plus emblématiques sont Ruan Ji 阮籍 (210-263), Ji Kang 嵇康 (223-262), deux des sept sages de la forêt de bambous, ou encore Guo Pu⁴⁵ 郭璞 (276-324). Ce dernier contribua notamment à l'émergence d'une nouvelle forme d'expression lyrique. D'une part, ses poèmes illustrent parfaitement le lien établi entre érémitisme et immortalité et, d'autre part, lui-même fut l'un des premiers à proposer une jouissance esthétique de la nature dans le cadre des randonnées célestes⁴⁶.

Une seconde évolution se fit jour sous les Six Dynasties. Fusheng Wu lui a d'ailleurs consacré une étude au titre explicite et déjà mentionné : *From Protest to Eulogy: Poems of Saunters in Sylphdom*. Selon lui, le thème de l'immortalité pouvait être récupéré à des fins diverses. Certains auteurs, dans le sillage de Sima Xiangru, firent ainsi des *youxian shi* une poésie de cour, un décorum lyrique à la gloire des souverains. Et l'historien de s'intéresser tout particulièrement à l'un d'entre eux, Shen Yue 沈約 (441-513). En plus de montrer comment le thème des randonnées chez les immortels passa de l'intimité du poète au conformisme

⁴³ Ce poème est représentatif, d'où le choix de le traduire ici, mais quelques clefs de lecture sont nécessaires. La brume désigne les tourments de l'auteur. Chisong et Wang Qiao sont des immortels déjà mentionnés. Le lac du Tripode (*dinghu* 鼎湖) est l'endroit où l'empereur Jaune se serait envolé au ciel sur un dragon. Le ciel et la terre s'étagent respectivement sur neuf niveaux, d'où les neuf cieux. Les Eaux molles (Ruoshui 弱水) renvoient au fleuve Ejin au nord du Gansu. Leur nom vient d'une ancienne croyance selon laquelle ces eaux ne pouvaient porter un bateau. L'île des Cieux obscurs (Xuantian zhu 玄天渚) désigne les contrées montagneuses du Nord-Ouest de la Chine dans lesquelles, dit-on, les eaux sont parmi les plus sombres. La colline de Cinabre (Danqiu 丹丘), enfin, se trouve à l'extrémité méridionale du monde et constitue l'un des paradis des immortels.

⁴⁴ *Cao Zhi ji jiaozhu*, j. 2, p. 265.

⁴⁵ Sur Ruan Ji, Ji Kang et Guo Pu, lire resp. HAN Chuanda 韓傳達, *Ruan ji pingzhuan* 阮籍評傳 (Biographie critique de Ruan Ji), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 1997 ; HOLZMAN Donald, *Poetry and Politics: The Life and Work of Juan Chi (A.D. 210-263)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976 ; HOLZMAN Donald, *La vie et la pensée de Hi K'ang*, Leyde, Brill, 1957 ; HENRICKS Robert G., *Philosophy and Argumentation in Third-Century China, The Essays of Hsi-K'ang*, Princeton, Princeton University Press, 1995 ; NIENHAUSER William H. (dir.), *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, vol. 2, Bloomington, Indiana University Press, 1986, rééd. 1998, Taipei, SMC Publishing, p. 71-74.

⁴⁶ Sur ce dernier point, voir entre autres ZHU Hongyu 朱洪玉, « Cong youxian shi kan shanshui shi de fazhan guocheng » 從遊仙詩看山水詩的發展過程 (Un regard sur le processus de développement des poèmes paysagers à partir des poèmes sur les randonnées chez les immortels), *Hubei chengren jiaoyu xueyuan xuebao* 湖北成人教育學院學報, 2011, p. 83-84.

littéraire, Wu propose de distinguer deux modes d'évolution des *youxian* et de leurs motifs : « l'imitation » (*imitation*) et la « parodie » (*parody*). Le premier concerne les œuvres de Cao Zhi, Guo Pu et leurs pairs, mais aussi plus généralement celles du *yuefu*, car toutes révèlent, depuis *Les Errances lointaines*, une continuité certaine entre *tristia* et *itineraria*. En revanche, les *youxian shi* de cour ont, pour leur part, littéralement déformé les valeurs portées dans les textes dont ils s'inspiraient⁴⁷.

Voilà comment un même genre poétique connu en quelques siècles des motifs et des inspirations variés, de l'amère déploration au chant de la libre solitude en passant par l'espérance sotériologique, la louange de cour, ou encore la célébration de l'action politique.

1.4. La réappropriation spirituelle

Sous la dynastie Tang, le modèle littéraire des randonnées célestes s'inscrit dans une continuité sans heurts de l'héritage des Six Dynasties. Les chants de l'évasion sidérale vont de pair avec l'idéal érémitique, de même que la poésie paysagère se fait plus présente dans les descriptions des lieux de retrait. Des historiens chinois vont jusqu'à affirmer, peut-être abusivement, une forme de « sécularisation » (*shisubua* 世俗化) des *youxian shi*, notamment en raison du rapport étroit qu'entretenaient les gens de lettres avec la littérature taoïste, mais aussi de par un rapprochement avec d'autres genres littéraires en vogue à l'époque, comme les récits de transformations (*bianwen* 變文), un genre de chantefables⁴⁸. Mais cette seule approche, à la lumière de l'histoire littéraire, a pour défaut d'omettre le volet spirituel qui recouvre un phénomène majeur, celui de la réappropriation taoïste des *youxian shi*.

Le *Quan Tangshi* contient certes peu de poèmes sur les randonnées chez les immortels à proprement parler. Les trois principaux auteurs, tous taoïstes, sont Cao Tang 曹唐 (fl. 847-883), avec plus d'une centaine de pièces⁴⁹, Wu Yun, avec vingt-quatre poèmes (sans compter les *buxu ci*), et Wang Ji 王績 (ca. 590-644), avec seulement quatre pièces⁵⁰. Mais à y regarder

⁴⁷ C'est la raison pour laquelle Fusheng Wu emprunte à Harold Bloom le concept de « métalepse » pour définir ce processus. Resp. WU, « From Protest to Eulogy », p. 424 ; BLOOM Harold, *Poetry and Repression : Revisionism from Blake to Stevens*, New Haven, Yale University Press, 1976, *passim*.

⁴⁸ Les récits de transformations relevaient d'un art narratif oral qui mêlait la prose rythmée au vers chanté. Il s'agissait, pour l'essentiel, de textes moralisateurs, des apologues bouddhistes à caractère purement religieux, mais aussi des histoires profanes. Voir MAIR Victor H., *Tun-huang Popular Narratives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; NIENHAUSER (dir.), *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, p. 656-660.

⁴⁹ Il existe plusieurs études sur les *youxian shi* de Cao Tang, à commencer par LI, *You yu you*, p. 268-362 ; SCHAFER Edward H., *Mirages on the Sea of Time: The Taoist Poetry of Ts'ao T'ang*, Berkeley, University of California Press, 1985. Pour une biographie de Cao Tang, voir *Tang caizi zhuan jiaojian* 唐才子傳校箋 (Édition commentée des Biographies des hommes valeureux des Tang), de Xin Wenfang 辛文房 (fl. 1300), commenté par Fu Xuancong 傅璇琮, Beijing, Zhonghua shuju, 1987, j. 8, p. 489-496.

⁵⁰ Sur Wang Ji, voir *Tang caizi zhuan jiaojian*, j. 1, p. 4-18 ; *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5116 et *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5594-5596. Ses *youxian shi* figurent dans le *Quan Tangshi*, j. 37, p. 126b.

de plus près⁵¹, il apparaît que le thème de la randonnée céleste demeure très présent dans la poésie taoïste de l'époque. Simplement, il n'est pas cantonné au seul genre littéraire des *youxian shi* et se retrouve ainsi chez d'autres lettrés taoïstes initié au Shangqing, comme Li Bai, Li He, Li Shangyin et d'autres⁵². C'est un signe qui révèle l'efflorescence de cette littérature sous les Tang. La doctrine de la Voie et sa mythologie inspirèrent en effet de nombreux jeux esthétiques et symboliques. Selon Li Yongping 李永平, la raison principale réside dans la prééminence accordée par la maison impériale au taoïsme et à ses gens de lettres depuis le début de son règne⁵³. L'argument est fondé, mais ne dévoile pas l'horizon nouveau des randonnées célestes.

Un élément plus convaincant est l'influence exercée par la tradition Shangqing, aisément décelable à la lecture des poèmes. Li Nailong 李乃龍 y a consacré une brève étude⁵⁴ à partir des œuvres de Li Bai, Li Shangyin, Cao Tang et Lu Guimeng⁵⁵ 陸龜蒙 (d. 881). Il montre que ces poètes mystiques puisèrent une bonne part de leur inspiration dans la richesse littéraire et spirituelle de la Pureté supérieure à laquelle ils étaient initiés, à commencer par le mode descriptif, les choix terminologiques et symboliques, le panthéon, la hiérarchie des immortels, le cadre cosmologique ou encore l'émergence de l'alchimie intérieure. Or chacun de ces points se retrouve précisément dans les *youxian shi* de Wu Yun.

⁵¹ Il suffit de parcourir les œuvres poétiques des auteurs taoïstes dans le *Quan Tangshi*. On pourra, pour les distinguer plus rapidement des autres poètes, s'appuyer sur SUN, *Daojiao yu Tangdai wenxue*.

⁵² SUN, *Daojiao yu Tangdai wenxue*, en part. p. 205-234 et 263-290. Très nombreuses sont les études chinoises sur la poésie de Li Bai et le taoïsme, plus de deux cents à ce jour. Toutefois, la seule lecture des trois références suivantes suffit à s'en faire une idée juste : FAN Lin 樊林, « Sheng Tang youxian shi zhong de daojiao wenhua yiyun » 盛唐遊仙詩中的道教文化意蘊 (La dimension taoïste au sein des poèmes sur les randonnées chez les immortels au VIII^e siècle), *Shenyang shifan daxue xuebao* 沈陽師範大學學報, 2004, 126, 28 : 77-80 ; KROLL Paul W., « Li Po's transcendent diction », *Journal of the American Oriental Society*, 1986, 106, 1 : 99-117 ; « Li Po's purple haze », *Taoist Resources*, 1997, 7, 2 : 21-37, resp. rééd. in KROLL, *Studies in Medieval Taoism and the Poetry of Li Po*, IX et X. Sur Li He, lire XIE Jianzhong 謝建忠, « Lun daojiao yu Li He de shige » 論道教與李賀的詩歌 (Le taoïsme et la Poésie de Li He), *Guizhou daxue xuebao* 貴州大學學報, 1999, 5, p. 78-85 ; sur Li Shangyin, HAN Daqiang 韓大強, « Shi lun daojiao dui Li Shangyin shige chuanguo de yingxiang » 試論道教對李商隱詩歌創作的影響 (De l'influence du taoïsme sur la création poétique de Li Shangyin), *Henan shifan daxue xuebao* 河南師範大學學報, 2008, 35, 5, p. 159-161 ; JIANG Zhaohui 姜朝暉, « Mu jin qingtian huai jingu : Li Shangyin youxian ti shige lunlüe » 目盡青天懷今古——李商隱遊仙體詩歌論略 (Les yeux dans le ciel azuré, je songe au passé : brève étude sur la poésie selon le genre des randonnées chez les immortels de Li Shangyin), *Xibei shi daxue bao* 西北師大學報, 2013, 50, 1, p. 30-36.

⁵³ Li Yongping 李永平, « Daojiao dui Tangdai youxian shi de yingxiang » 道教對唐代遊仙詩的影響 (L'influence du taoïsme sur les poèmes sur les randonnées chez les immortels sous les Tang), *Xi'an shiyou xueyuan xuebao* 西安石油學院學報, 2003, 12, 2, p. 73-75.

⁵⁴ Li Nailong 李乃龍, « Daojiao shangqing pai yu wan Tang youxian shi » 道教上清派與晚唐遊仙詩 (Le taoïsme de la Pureté supérieure et les randonnées chez les immortels de la fin des Tang), *Shaanxi shifan daxue xuebao* 陝西師範大學學報, 1999, 28, 4, p. 132-138.

⁵⁵ Sur la vie de Lu Guimeng, voir *Tang caizi zhuan jiaojian*, j. 8, p. 508-517 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5612-5613.

Les textes Shangqing se distinguèrent des autres écrits par une systématisation technique fondée sur une géographie sacrée et une codification rigoureuse. C'est leur particularité essentielle et nous en détaillerons plus loin les mécanismes. Les Écritures avaient en effet une vocation spirituelle et constituaient avant tout des supports de méditation. Les influences semblent avoir œuvré dans les deux sens : la littérature pré-impériale et la poésie Han inspirèrent la naissance scripturaire de la Pureté supérieure, d'où sa haute tenue littéraire. Puis, ce fut au tour du style Shangqing d'imprégner à partir des IV^e et V^e siècles la production poétique de la Chine médiévale, en particulier les randonnées chez les immortels. Mais tandis que les Écritures révélées du Shangqing revêtaient un caractère ésotérique au sens propre du terme, les poètes taoïstes initiés à cette tradition n'hésitaient cependant pas à composer de nombreux poèmes comme autant d'œuvres applicatives de ces enseignements. Pour preuve, les codes symboliques et les impératifs techniques y sont respectés (choix des motifs et connaissance d'une même géographie sacrée). On pourrait alors supposer que les textes de la Pureté supérieure circulaient plus qu'on ne le pense.

Pourtant, la biographie de Gu Kuang nous confirmera plutôt l'hypothèse contraire : il n'aura accès aux Écritures Shangqing qu'à la fin de sa vie et les poèmes qui en sont manifestement imprégnés datent également de cette période. Sans doute les clefs de compréhension et d'exploitation de ces supports visionnaires n'étaient-elles pas facilement accessibles sans la transmission orale de l'initiation⁵⁶. Peut-être étaient-elles d'autant plus difficiles à trouver qu'elles étaient noyées au beau milieu d'une littérature poétique riche et similaire dans la forme, en particulier celles des randonnées chez les immortels. Ce sont bien les traités de Wu Yun qui nous ont permis de reconstituer le puzzle de sa poésie sidérale et d'en découvrir le deuxième niveau de lecture. C'eût été chose impossible sans l'accès à ce qui reste du corpus Shangqing, dont les textes étaient vraisemblablement de diffusion restreinte à l'époque. À notre connaissance, Wu Yun est le seul auteur de la Chine médiévale dont on peut mettre en perspective les ouvrages didactiques avec les poésies sidérales.

II. La marche dans le Vide

Les poèmes à chanter sur la marche dans le Vide sont une autre variation de la poésie sidérale. Et si l'on peut encore les rencontrer sous différentes formes dans le rituel taoïste⁵⁷, leur origine se perd au matin de l'époque pré-impériale. Probablement faut-il remonter

⁵⁶ Wu Yun insiste à deux reprises sur cet aspect dans son traité *De la possibilité d'affermir le corps et l'Esprit. Xingshen kegu lun*, 3a et 7a.

⁵⁷ SCHIPPER Kristofer, « A Study of *Buxi*: Taoist Liturgical Hymn and Dance », in TSAO Pen-yeh & LAW Daniel P. L., (dir.), *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, Hongkong, Chinese University of Hongkong, 1989, p. 110-120.

jusqu'aux premières mentions du « pas de Yu⁵⁸ » (Yu bu 禹步) sous les Royaumes combattants. Selon Sima Qian, Yu le Grand, fondateur de la première dynastie royale des Xia (XXI-XVII^e s. av. J.-C.), est le démiurge qui aménagea le monde en libérant les terres immergées. Il relia les canaux pour déverser les flots débordants qui s'élevaient au ciel, endigua les lacs et fonda les montagnes illustres⁵⁹. Mais ce dur labeur lui cousta son intégrité physique et c'est en traînant la jambe qu'il arpenta le monde d'un bout à l'autre. Cette claudication inspira la démarche rituelle du pas de Yu. Celle-ci est l'ancêtre des marches (ou danses) cosmiques⁶⁰ dont la vocation commune est de retracer les configurations de l'univers et parfois d'en chasser les démons. La première mention connue du pas de Yu figure dans un texte du IV^e s. avant notre ère : le *Shizǐ* 尸子 (Les Écrits de maître Shi), de Shi Jiao 尸佼 (ca. 390-330 av. J.-C.). Ce texte indique succinctement le principe de déplacement : « [Lors du pas,] les pieds ne se dépassent pas l'un l'autre⁶¹. » (步不相过.) On trouve deux descriptions plus détaillées dans le *Baopuzi* : à chaque séance du pas, le pied arrière se rapproche du pied avant sans le dépasser. Une nouvelle séquence s'ouvre sur une alternance⁶². Le pas de Yu apparaît encore dans le rituel taoïste.

Au fil des siècles, cette pratique, que certains inscrivent dans un héritage chamanique⁶³, fut intégrée dans le taoïsme naissant. Puis, sous les Six Dynasties, de nouvelles modalités d'application apparurent dans les textes. Ce sont notamment « la marche sur le filet céleste » (*bugang* 步綱 ou 步罡) et la poésie chantée sur la marche dans le Vide, toutes deux s'accompagnant parfois. Le lexème *buxu* (marcher dans le vide) est un terme générique des marches cosmiques dans les différentes traditions taoïstes⁶⁴, de même qu'il désigne parfois plus spécifiquement l'exercice visionnaire et chanté décrit ci-après.

⁵⁸ Sur Yu et son pas, voir GRANET Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 1926, rééd. Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 466-579 ; LI Jianguo 李劍國 & ZHANG Yulian 張玉蓮, « “Yu bu” kaolun » 「禹步」考論 (Étude sur le pas de Yu), *Qinshi xuebao* 求是學報, 2006, 33, 5, p. 93-100.

⁵⁹ *Shiji*, j. 2, p. 49-83.

⁶⁰ Par ex. *Zhujia qifa* 諸家氣法 (Méthodes du Souffle selon les écoles), éd. *Yunji qiqian*, j. 61.4b.

⁶¹ *Shizǐ yizhu* 尸子譯註 (Édition commentée des Écrits de maître Shi), de Shi Jiao 尸佼 (ca. 390-330 av. J.-C.), commenté par Zhu Hailei 朱海雷, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2006, j. 2, p. 74. Sur ce texte plus généralement, lire FISCHER Paul, *Shizǐ: China first syncretist*, New York, Columbia University Press, 2012.

⁶² *Baopuzi neipian jiaoshi*, j. 11, p. 209, j.17, p. 302-303.

⁶³ Par ex. SCHAFER Edward H., *Pacing the Void. T'ang Approaches to the Stars*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1977, rééd. Warren, Floating World Editions, 2005, p. 238 et *passim*.

⁶⁴ Le terme *buxu* se retrouve en effet dans les trois grottes du Canon taoïste. On trouve également la « marche dans l'insondable » (*buxuan* 步玄), c'est-à-dire dans le ciel, ainsi qu'un chant lui étant associé. Par ex. *Han Wudi neizhuan* 漢武帝內傳 (La Biographie interne de l'empereur Wu des Han), anonyme du VI^e s., CT 292, fasc. 137, 19b et 21b.

La première modalité a fait l'objet d'une étude rigoureuse par Poul Andersen⁶⁵. Ce dernier distingue deux formes de marche sur le filet céleste. L'une consiste à parcourir les sept étoiles de la Grande Ourse à partir du nord et l'autre, à marcher selon les huit trigrammes du *Livre des mutations* tels qu'ils sont disposés dans le diagramme de la rivière Luo (*Luoshu* 洛書). Ce diagramme, révélé à Yu le Grand, symbolise l'ordre du monde aux huit points de la rose des vents en plus du centre *via* les neuf premiers nombres disposés en carré magique⁶⁶.

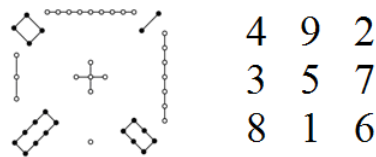


Fig. 2 : Le diagramme de la Luo dans ses formes traditionnelle et moderne.

Le taoïsme utilise les images et les nombres comme autant de dispositifs langagiers qui permettent de coordonner des repères spatio-temporels et de fixer des séquences cosmologiques. Cela participe du processus dynamique d'agencement du monde auquel est initié le taoïste, le passage de l'indistinction pure à un univers ordonné⁶⁷. Andersen montre également que cette deuxième forme, plus liturgique, relève de la tradition Zhengyi, tandis que la première appartient aux révélations de la Pureté supérieure⁶⁸. Or, celle-ci traite davantage du salut individuel et des pratiques visionnaires, ce que l'on retrouve chez Wu Yun. Voici un exemple précisément tiré d'un texte Shangqing des Six Dynasties, le *Dongzhen shangqing taiwei dijun bu tiangang fei diji jinjian yuzi shangjing* 洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經 (Le Livre supérieur en caractères de jade sur tablettes d'or du souverain de la Grande Subtilité du corpus Dongzhen sur la marche sur le filet céleste et le vol parmi les cycles terrestres) :

Foulant constamment le vide spatial, on échappe aux blâmes après une année, aux dommages causés par les armes au bout de deux années, et à la mort après trois années. À l'issue de la quatrième année, on devient un immortel terrestre. Aucun dommage ni influence pernicieuse ne peut dès lors nous atteindre ; à partir de cet instant, les bonheurs sont innombrables. Puis, on attire l'Esprit et convoque les puissances spirituelles pour s'envoler sur un char tiré par des dragons. On reçoit du Grand Faïte (ici le palais céleste) des champignons d'immortalité et de

⁶⁵ ANDERSEN Poul, « The Practice of Bugang », *Cahiers d'Extrême Asie*, 1989-1990, 5, p. 15-53.

⁶⁶ CAMMANN Schuyler, « The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion », *History of Religions*, 1961, 1, 1, p. 37-80 ; « Old Chinese Magic Squares », *Sinologica*, 1962, 7, p. 14-53.

⁶⁷ Sur cette question complexe et passionnante, lire GRANET, *La Pensée chinoise*, p. 127-174 ; ROBINET Isabelle, « Les marches cosmiques et les carrés magiques dans le taoïsm[e] », *Journal of Chinese Religions*, 1995, 23, 1, p. 81-94.

⁶⁸ ANDERSEN, « The Practice of Bugang », p. 18 et 38-40.

l'Empereur de Jade des valets. Après deux pratiques de sept années chacune, on devient un authentique de la Pureté supérieure.

步常如踏空, 一年辟非, 二年辟兵, 三年辟死, 四年地仙; 千害萬邪, 眾莫敢干; 自此以往, 福慶無端. 致神使靈, 驂駕飛龍; 太極賜芝, 玉帝給童. 行之二七年, 為上真人⁶⁹.

Les poèmes à chanter sur la marche dans le Vide⁷⁰ sont, quant à eux, un genre de *yuefu*. L'historien des Tang, Wu Jing 吳兢 (670-749), les définit comme des textes à chanter taoïstes qui célèbrent « la beauté de l'insaisissable ascension des immortels⁷¹ » (眾仙縹緲輕舉之美). Trois siècles auparavant, Liu Jingshu 劉敬叔 (fl. 426-465) relatait dans son *Yi Yuan* 異苑 (Le Recueil de récits extraordinaires) l'anecdote suivante :

Alors qu'il se promenait en montagne, le prince Si de Chen (*i.e.* Cao Zhi) entendit tout à coup dans l'air une récitation de textes religieux. Elle était d'une pureté lointaine, claire et puissante. Il avait l'intelligence des sonorités et put ainsi les coucher sur papier. C'était une voix d'immortel divin. Ce chant fut ensuite imité par les taoïstes qui composèrent les poèmes à chanter sur la marche dans le Vide.

陳思王, 忽聞空裡誦經聲, 清遠適亮. 解音者則而寫之; 為神仙聲. 道士效之, 作步虛聲也⁷².

Cao Zhi, l'un des premiers auteurs de randonnées chez les immortels en tant que telles, serait également à l'origine des poèmes à chanter sur la marche dans le Vide. C'est là un indice qui renforce l'hypothèse d'une proximité des deux genres poétiques. Mais ce n'est pas tout, il est un élément tout à fait singulier : Liu Jingshu choisit d'insérer cette histoire dans une rubrique consacrée aux récitations chantées du bouddhisme (*fanchang* 梵唱) héritées des *pāthaka*. Cela va dans le sens de Sun Changwu qui remarque une inspiration bouddhique certaine dans la genèse des *buxu ci*, à la fois dans le mode de récitation et dans l'exercice rituel⁷³.

⁶⁹ *Dongzhen Shangqing taiwei dijun bu tiangang fei diji jinjian yuzi shangjing*, CT 1316, fasc. 1027, 8a-b.

⁷⁰ L'étude sur les *buxu ci* la plus instructive à ce jour est l'article de JIANG Zhenhua 蔣振華, « Daojiao buxu ci ji qi dui wenren chuanguo de yingxiang » 道教步虛詞及其對文人創作的影響 (Les poèmes chantés sur la marche dans le Vide dans le taoïsme et leur influence sur les créations des hommes de lettres), *Shehui kexue yanjiu* 社會科學研究, 2007, 4, p. 180-184. L'ouvrage suivant ne propose, lui, qu'une simple description des thèmes majeurs : SCHAFER Edward H, *Pacing the Void. Tang Approaches to the Stars*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1977, rééd. Warren, Floating World Editions, 2007.

⁷¹ *Yuefu shiji*, j. 78, p. 5b.

⁷² *Yi yuan*, j. 5, éd. WANG Genlin 王根林, HUANG Yiyuan 黃益元, CAO Guangfu 曹光甫, *Han Wei Liu chao biji xiaoshuo daguan* 漢魏六朝筆記小說大觀 (Vaste panorama des notes au fil du pinceau et des romans sous les Han, les Wei et les Six Dynasties), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1999, p. 641.

⁷³ SUN, « Youxian shi yu buxu ci », p. 94 et 95.

De nombreux éléments attestent d'une filiation originelle entre les poèmes à chanter sur la marche dans le Vide et le Lingbao. Citons-en deux. D'abord, la plus ancienne mention d'une poésie chantée sur la marche dans le Vide figure dans un texte consacré aux rites de jeûne et de retraite. Il s'agit du *Taiji zhenren fu Lingbao zhaijie wei yi zhujing yaojue*⁷⁴ 太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣 (Les Formules fondamentales extraites de toutes les écritures relatives aux prescriptions rituelles sur le jeûne et la retraite dans le Joyau magique transmises par l'Authentique-du-grand-faîte). Ce texte fut probablement composé autour de l'an 400 et certains historiens chinois attribuent sa rédaction à Ge Chaofu 葛巢甫 (fl. 402)⁷⁵, un petit-neveu de Ge Hong. Ensuite, un lettré et collectionneur célèbre des Song, Chao Gongwu 晁公武 (fl. 1150), mentionne dans son catalogue bibliographique un *Buxu jing* 步虛經 (Le Livre sur la marche dans le Vide) qu'il assortit du commentaire suivant :

L'Authentique-du-grand-faîte-de-droite (Xu Laile 徐來勒) transmet [le livre] au Vénérable-immortel-de-gauche (Ge Xuan 葛玄). Dans ce texte, tous les immortels éminents s'élèvent jusqu'à la Cité mystérieuse de la sainte cour, la Capitale de jade. C'est pourquoi les récitations qui chantent leurs vols d'inspection dans les cieux sont appelés « marche dans le Vide ».

右太極真人傳左仙公。其章階高仙上聖朝玄都玉京。飛巡空虛之所諷詠，故曰「步虛」⁷⁶。

Chao Gongwu fait ici référence au *Dongxuan lingbao Yujing shan buxu jing* 洞玄靈寶玉京山步虛經 (Le Livre de la marche dans le Vide depuis la montagne de la Capitale de jade selon le Joyau magique du Canon Dongxuan). Or, ce texte contient précisément les dix plus anciens poèmes pentasyllabiques à réciter sur la marche dans le Vide⁷⁷ qui nous soient parvenus. Ces poèmes comptent parmi les plus importants de la liturgie taoïste car même si d'autres séries furent composées sous les Six Dynasties⁷⁸, ceux-là n'ont jamais cessé d'être

⁷⁴ *Taiji zhenren fu Lingbao zhaijie wei yi zhujing yaojue*, CT 532, fasc. 295. La mention figure en 6b-7a.

⁷⁵ *Taiji zhenren fu Lingbao zhaijie wei yi zhujing yaojue*, anonyme des Six Dynasties, CT 532, fasc. 295. SUN, « Youxian shi yu buxu ci », p. 94.

⁷⁶ *Junzhai dusbu zhi xiaozheng* 郡齋讀書志校證 (Édition annotée du Catalogue des ouvrages du studio de la commanderie), de Chao Gongwu 晁公武 (fl. 1150), annoté par Sun Meng 孫猛, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990, j. 16, p. 746. Les épithètes « gauche » et « droite » renvoient à des rangs hiérarchiques dans la bureaucratie céleste. Sur la filiation, lire BOKENKAMP Stephen R., « Sources of the Ling-pao scriptures », in STRICKMANN Michel (dir.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983, (t.2) p. 434-486 ; XIE Shiwei 謝世維, « Chuanshou yu ronghe : “Taiji wu zhenren song” yanjiu » 傳授與融合——「太極五真人頌」研究 (Transmission et communion : étude sur L'Hymne des cinq authentiques du grand faîte), *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 中國文哲研究集刊, 2009, 34, p. 249-285.

⁷⁷ Ils sont précisément appelés « Poèmes à réciter sur la marche dans le Vide du Dongxuan » (*Dongxuan buxu yin* 洞玄步虛吟). *Dongxuan lingbao Yujing shan buxu jing*, CT 1439, fasc. 1059, 3b-5b.

⁷⁸ Plusieurs dizaines de *buxu ci* sont répertoriés dans JIANG, « Daojiao buxu ci ji qi dui wenren chuanguo de yingxiang », p. 181.

pratiqués dans le rituel. On les trouve, par exemple, chez Lu Xiuqing au V^e siècle, chez Zhang Wanfu 張萬福 (fl. 710-713) sous les Tang et encore aujourd'hui⁷⁹. Lu Xiuqing, précisément, décrit un rite d'ordination dans lequel sont récités ces dix *buxu ci* :

Le disciple agenouillé s'incline front contre terre à neuf reprises, il se lève ensuite et se prosterne à nouveau trois fois. Il reçoit le texte authentique, se saisit du bâton de commandement, puis accomplit le rite de révérence dans les dix directions (les quatre points cardinaux, les quatre intermédiaires, le haut et le bas). Il commence par le nord, revient à l'est, puis termine sa circumambulation. Il visualise la forme véritable du Très Haut (Laozi) semblable à l'image du Vénérable Céleste. Une fois cela terminé, le maître commence à parcourir [l'aire sacrée] en chantant la marche dans le Vide. Voici les poèmes (nous ne traduisons ici que le premier) :

次弟子跪, 九拜, 三起三伏; 奉受真文, 帶策執杖, 禮十方一拜. 從北方始, 東迴而周訖. 想見太上真形如天尊象矣. 畢, 次師起巡行, 詠步虛. 其辭曰 :

Je me prosterne devant le Très Haut,
Brûle l'encens pour regagner le Vide.
La lumière filante revient vers moi,
La roue de la Loi a fait trois tours.
Le vœu mystérieux quatre fois prononcé,
J'ai l'heur prodigieux de rejoindre les nobles.
Les sept ancêtres naissent au paradis,
La clarté des astres m'inonde.
Je chante et contemple le grand silence,
Tandis que m'envahit la joie céleste.
Ce parfum à la vertu sans égale
Me distingue des immortels du bas.
L'imagination merveilleuse éclaire l'éveil obscur,
Nombreux, nous randonnons dans le Vide.

稽首禮太上, 燒香歸虛無.
流明隨我迴, 法輪亦三周.
玄願四大興, 靈慶及王侯.
七祖生天堂, 煌煌曜景敷.
嘯歌觀大漠, 天樂適我娛.
齊馨無上德, 下仙不與儔.
妙想明玄覺, 詵詵乘虛遊⁸⁰.

⁷⁹ CHEN Yaoting 陳耀庭, *Daojiao liyi* 道教禮儀 (Le rituel taoïste), Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe, 2003, p. 154-157 ; JIANG, « Daojiao buxu ci ji qi dui wenren chuanguo de yingxiang », p. 181 ; SUN, « Youxian shi yu buxu ci », p. 94.

⁸⁰ *Taishang dongxuan lingbao shoudu yi* 太上洞玄靈寶授度儀 (La Règle rituelle de transmission selon le Joyau magique du Canon Dongxuan du Très Haut), de Lu Xiuqing, CT 528, fasc. 294, 38b-39a.

Il importe de noter ici les exercices de visualisation dans la description du rite et dans le poème. Ceux-ci reviennent abondamment comme dans un autre texte attribué à Lu Xiujing où l'adepte, lors de la récitation des *buxu ci*, « avance le corps droit, baisse les yeux et regarde en lui-même ; il visualise le Très Haut sur la chaire élevée et se concentre sur l'authenticité mystérieuse⁸¹ » (唯正身前向, 臨目內視 ; 存見太上在高座上, 注念玄真). La forte présence des pratiques visionnaires lors de l'exercice rituel est fondamentale et ce, pour au moins deux raisons. Elle met d'abord en lumière l'activation spirituelle du rite, à la fois chez le maître et le disciple, puis révèle l'importance fondamentale de l'imagination en son sens étymologique. La visualisation est en effet au cœur du dispositif. On verra avec Wu Yun que les randonnées chez les immortels et la marche dans le Vide sont autant d'exercices spirituels qui permettent, par la médiation de l'image intérieure, de figurer le cosmos et de raffiner sa personne.

Plusieurs historiens chinois s'accordent pour voir à partir du VI^e siècle une appropriation progressive des *buxu ci* par les gens de lettres⁸². Dès lors, la vocation liturgique s'efface au profit d'une expression à la fois plus littéraire et plus personnelle, répondant à des motifs différents. Cela peut être la critique à mots couverts du pouvoir, l'aspiration au salut individuel *via* des exercices spirituels, ou encore la célébration de l'érémisme. Ces historiens se sont notamment intéressés à Yu Xin 庾信 (513-581), Wei Qumou 韋渠牟 (749-801) et Gu Kuang. À en lire les écrits, le premier était un lettré taoïste ayant vraisemblablement eu accès aux enseignements de la Pureté supérieure⁸³. Quant au deuxième, nous avons vu qu'il fut condisciple de Yan Zhenqing et initié à la quête de l'authenticité par Li Hanguang. Enfin, Gu Kuang reçut les registres Shangqing et se retira au soir de sa vie sur le Maoshan.

On constate en esquisant l'histoire littéraire des deux genres poétiques de la poésie sidérale, les *youxian shi* et les *buxu ci*, qu'ils se rapprochent au fil des siècles et ont pour point commun l'usage de la vision dans le cadre des exercices spirituels. Nous verrons avec les œuvres de Wu Yun que l'apogée de ce rapprochement se situe sous les Tang et que les idiomes de la Pureté supérieure en sont le ciment. Jusqu'à présent, ces interactions et ces influences réciproques entre le Shangqing la poésie sidérale sous les Six Dynasties, parfois

⁸¹ *Dongxuan Lingbao zhai shuo guang zhu jie fa deng zhuoyuan yi* 洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀 (Propos sur le jeûne et la retraite et règles sur les flambeaux, les préceptes, les châtements et les vœux selon le Joyau magique du Canon Dongxuan), attribué à Lu Xiujing, CT 524, fasc. 293, 11b-12a.

⁸² Par ex. GE Zhaoguang 葛兆光, *Xiangxiang li de shijie* 想像力的世界 (Le Monde de l'imagination), Beijing, Xiandai chubanshe, 1990, p. 120 ; JIANG, « Daojiao buxu ci ji qi dui wenren chuanguo de yingxiang », p. 182-184 ; SUN, « Youxian shi yu buxu ci », p. 95-98.

⁸³ FAN Xin 樊昕, « Yu Xin *Buxu ci* de zongjiao yuanyuan ji qi wenxue tedian » 庾信《步虛詞》的宗教淵源及其文學特點 (L'origine religieuse des *Poèmes chantés sur la marche dans le vide* de Yu Xin et leurs particularités littéraires), *Nanjing shifan daxue wenxue xueyuan bao* 南京師範大學文學學院報, 2007, 2, p. 14-17 ; ZHOU Yue 周悅, « Yu Xin chuanguo zhong de daoia wenhua quxiang » 庾信創作中的道家文化取向 (Les Inspirations de la culture taoïste dans la création [poétique] de Yu Xin), *Zhongguo wenxue yanjiu* 中國文學研究, 2006, 4, p. 74-75 et 103.

évoquées⁸⁴, n'ont jamais été véritablement analysées. Elles mériteraient une étude à part entière.

⁸⁴ Par ex. FAN, « Yu Xin *Buxu ci* », p. 14-17.

PARTIE II

— QUATRE ÉTUDES DE CAS —

CHAPITRE 3

Wu Yun 吳筠 (*ca.* 715-778)

CHAPITRE 4

Li Bi 李泌 (722-789)

CHAPITRE 5

Gu Kuang 顧況 (*ca.* 726-815)

CHAPITRE 6

La Dame Wei et le Shangqing au féminin

Wu Yun 吳筠 (ca. 715-778)
le Maître-qui-honore-le-Mystère

I. Les sources biographiques

I.1. Les sources primaires

Les sources primaires qui nous renseignent sur Wu Yun s'avèrent peu nombreuses et parfois contradictoires. Wu Yun était une figure importante du paysage intellectuel de son époque, aussi convient-il d'interroger l'historiographie officielle. Deux biographies lui sont consacrées dans les annales, l'une dans le *Jiu Tangshu* 舊唐書 (L'Ancienne Histoire des Tang), achevé en 945, et l'autre dans le *Xin Tangshu* 新唐書 (La Nouvelle Histoire des Tang), compilé un siècle plus tard¹. Loin de s'inscrire, comme on pourrait le croire, dans une continuité répétitive, ces deux documents laissent apparaître des divergences étonnantes ; elles concernent notamment la région natale de Wu Yun, mais aussi le lieu de son décès, sa participation aux examens de doctorat et sa date d'entrée en religion.

À y regarder de plus près, la seconde biographie se révèle plus précise. Les éléments nouveaux qu'elle apporte, le lieu d'origine du personnage, son nom public et son titre posthume, montrent que ses rédacteurs étaient mieux renseignés que les historiographes du siècle précédent. Ils avaient donc eu accès à une source d'informations plus complète ; vraisemblablement était-ce le *Zongxuan xiansheng wenji xu* 宗玄先生文集序 (Préface au recueil des œuvres du Maître-qui-honore-le-Mystère). Cette préface contient, en effet, tous les éléments cités et d'autres encore. Elle fut rédigée par Quan Deyu 權德輿 (759-818) en 803 à la demande du plus proche disciple du maître disparu, Shao Jixuan 邵冀玄 (fl. 775-804).

Si l'on en croit la fin du texte, un vice-censeur du nom de Wang Yan 王顏 (fl. 799-803), lui-même sensible aux œuvres de Wu Yun², les édita en trente sections (*sanshi bian* 三十編)

¹ *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5129-5130 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5604-5605.

² Deux inscriptions épigraphiques prouvent l'intérêt de Wang Yan pour le taoïsme. Lui-même séjourna plusieurs années dans un établissement taoïste sur le mont Zhongtiao 中條山 dans le Shanxi. *Zhongtiao shan jingyuan daotang ming* 中條山靖院道堂銘 (Stèle consacrée au temple taoïste de la Résidence paisible du mont Zhongtiao), de Wang Yan, éd. CHEN, *Daojia jinshi lüe*, p. 169 ; *Tang gu Guozhou cishi Wang fujun shendao beiming* 唐故魏州刺史王府君神道碑銘 (Stèle sur le chemin de la tombe du défunt préfet Wang de la commanderie de Guo sous la dynastie Tang), de 鄭云達 (d. 810), éd. CHEN, *Daojia jinshi lüe*, p. 171-172.

avant de demander leur intégration officielle aux archives impériales. C'est alors que Shao Jixuan put en recevoir un exemplaire qu'il confia à Quan Deyu, sollicitant de lui une préface. Ce dernier occupait à l'époque la charge de vice-ministre des Rites ; il était, tout comme Wang Yan, un lettré fonctionnaire engagé dans le taoïsme. Quan suivit notamment l'enseignement du dignitaire Shangqing Wu Shanjing 吳善經 (732-814) qu'il honora d'une inscription épigraphique³. On comprend ainsi l'intérêt qu'il portait aux écrits de Wu Yun, tout comme la tonalité essentiellement taoïste qu'il donna à sa *Préface*. En plus de figurer dans le Canon taoïste, cette dernière a été préservée dans le *Wenyuan yinghua* 文苑英華 (Le Florilège du jardin des lettres) de Li Fang 李昉 (926-996), ainsi que dans le recueil complet des œuvres de Quan, tel qu'il fut redécouvert et publié en 1806⁴.

La *Préface* constitue donc la source la plus fiable à ce jour, mais elle semble avoir curieusement échappé aux historiographes du X^e siècle, alors que rien ne justifie une quelconque mise à l'écart du texte. Autre contradiction plus singulière encore, la biographie contenue dans *L'Ancienne Histoire des Tang*, la plus imprécise, est quasiment identique à une seconde figurant dans le Canon taoïste, elle-même signée de Quan Deyu⁵. Or, comme cela fut évoqué plus haut, la première biographie et la *Préface* diffèrent notablement. Pourquoi Quan eût-il produit deux portraits partiellement contradictoires pour célébrer une même personne ? Selon l'édition du Canon taoïste, Quan Deyu aurait rédigé la biographie alors qu'il présidait le ministère des Rites (*libu shangshu* 禮部尚書), soit sept ans après avoir écrit la *Préface*⁶. Quelle raison justifierait que son deuxième texte fût plus fautif que le premier ? Selon J. Russel Kirkland, Quan les aurait destinés à deux publics différents, la *Préface* aux seuls littérateurs, la biographie aux lettrés-fonctionnaires⁷. Cette suggestion n'a pas été retenue par les autres historiens qui se sont intéressés à la question ; tous voient dans le second document un apocryphe forgé sous les Song à partir de la biographie contenue dans *L'Ancienne Histoire des Tang*. Les arguments les plus convaincants s'appuient sur la chronologie des éditions, sur les quelques ajouts constatés dans le texte, ainsi que sur l'absence de ce dernier du recueil des œuvres de Quan Deyu et des compilations des X^e et XI^e siècles⁸.

³ Sur Quan Deyu, voir *Jiu Tangshu*, j. 148, p. 4001-4006 ; *Xin Tangshu*, j. 165, p. 5176-5180. Quant à l'inscription, il s'agit de la *Tang gu Taiqing gong sandong fashi Wu xiansheng beiming* 唐故太清宮三洞法師吳先生碑銘 (Inscription à la mémoire du défunt maître Wu, maître du rituel des Trois Grottes du palais de la Grande Pureté sous la dynastie Tang), de Quan deyu, éd. *Quan Tangwen*, j. 501.12-13, p. 2262a-b.

⁴ *Zongxuan xiansheng wenji xu*, CT. 1051, fasc. 726, *in limine*. Pour l'essentiel, le texte figure également, avec quelques variantes, dans le *Wenyuan yinghua*, j. 704.9a-11a, et dans le *Quan Zai zhi wenji* 權載之文集 (Les Œuvres de Quan Zai), de Quan Deyu, éd. *Sibu congkan*, 674, j. 33.9b-11b.

⁵ *Wu zunshi zhuan* 吳尊師傳 (Biographie du vénérable maître Wu), attribué à Quan Deyu, CT. 1052, fasc. 727, *in fine*.

⁶ Après avoir été vice-ministre, Quan Deyu fut nommé ministre plein en 810. *Jiu Tangshu*, j. 148, p. 4003.

⁷ KIRKLAND, J. Russel, « Taoists of the High T'ang », p. 99 et 101.

⁸ JIANG Yin 蔣寅, *Dali shiren yanjiu* 大歷詩人研究 (Étude sur les poètes de l'ère Dali), Beijing, Zhonghua shuju, 1995, (t.1) p. 312-313 ; LI Shenglong 李生龍, « Li Bai yu Wu Yun jiuqing you wu jiaowang » 李白與吳筠究竟

Les biographies postérieures ont, quant à elles, été inspirées par les différents documents présentés ci-dessus⁹. Une seule apporte des éléments nouveaux, en particulier sur l'ascendance paternelle de Wu Yun, sur sa lignée spirituelle et sur l'identité d'un disciple féminin. Celle-ci figure dans le *Dongxiao tuzhi* 洞霄圖志 (La Monographie locale de Dongxiao), écrit par Deng Mu 鄧牧 (1247-1306)¹⁰. Dongxiao nommait initialement le temple taoïste, aujourd'hui disparu, situé sur la montagne Dadi 大滌山, dans l'actuelle province du Zhejiang, à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Hangzhou. Cette montagne porte également le nom de Pilier céleste (Tianzhushan 天柱山) et ses flancs verdoyants accueillirent Wu Yun au soir de son existence.

À l'aune des compléments que recèle la monographie, en plus de sa conformité globale avec la *Préface*, il paraît vraisemblable que l'auteur du *Dongxiao tuzhi* eut accès à une autre source d'informations, aujourd'hui inconnue. Peut-être s'agissait-il du *Wu tianshi neizhuan* 吳天師內傳 (La Biographie interne du maître céleste Wu), attribué à un certain Xie Liangsi 謝良嗣 qui, selon les compilateurs de *L'Histoire des Song*, achevée au XIV^e siècle, serait en réalité Xie Liangbi 謝良弼. Or il se trouve que ce dernier et son épouse firent partie des proches disciples de Wu Yun¹¹. Cette biographie semble avoir été perdue au cours du XIV^e siècle. Bien qu'ayant peu circulé, elle apparaît, en effet, dans les catalogues bibliographiques des Song et des Yuan (1279-1368)¹² avant de disparaître dans les recensions ultérieures, de même qu'elle est absente du Canon taoïste édité en 1445.

Les sources ainsi mises en lumière, l'étude biographique s'appuiera essentiellement sur la *Préface* rédigée par Quan Deyu, complétée par *La Monographie locale de Dongxiao*. À cela s'ajouteront les écrits de Wu Yun dont les éclairages nombreux fourniront autant de recoupements précieux.

有無交往 (Li Bai et Wu Yun se sont-ils finalement fréquentés ?), in LI BAI YANJIU XUEHUI 李白研究學會 (dir.), *Li Bai yanjiu luncong* 李白研究論從 (Somme d'études sur Li Bai), Guangyuan, Bashu shushe, 1990, p. 251-252.

⁹ Pour les principales : *Lishi zhenxian tidao tongjian*, CT 296, fasc. 139-148, j. 37.9b-10b ; *Tang caizi zhuan jiaojian*, j. 1, p. 148-156 ; *Xuanpin lu*, CT 781, fasc. 558-559, j. 4.21b-22b.

¹⁰ *Dongxiao tuzhi*, j. 5, p. 40-41. L'édition ici utilisée est celle du *Zhibuzhu zhai congshu* 知不足齋叢書 (Anthologie du cabinet de qui n'en sait pas assez), édité par Bao Tingbo 鮑廷博 (1728-1814), Taipei, Yiwen yinshuguan, 1966, la plus complète, elle-même reproduite dans le *Congshu jicheng chubian* sous la direction de Wang Yunwu 王雲五 (1888-1979).

¹¹ Resp. *Songsbi*, j. 215, p. 5216 (n. 34) ; *Yunji qiqian*, CT 1032, fasc. 677-702, j. 1158a-9b. ; *infra*, chap. 3, II.5.

¹² *Chongwen zongmu* 崇文總目 (Catalogue bibliographique complet de l'académie de la Vénération des lettres), de Wang Yaochen 王堯臣 (1003-1058), éd. *Siku quanshu*, 674, j. 10.11a ; *Songsbi*, j. 205, p. 5190 et n. 34, p. 5216 ; *Tongzhi* 通志 (Traité général), de Zheng Qiao 鄭樵 (1104-1162), éd. *Siku quanshu*, 372-381, j. 67.10a ; *Xin Tangshu*, j. 59, p. 1523.

I.2. Les sources secondaires

La première étude consacrée à la vie et à la pensée de Wu Yun est un article japonais publié en 1979 par Kamitsuka Yoshiko 神塚淑子¹³. Ce travail précurseur esquisse une biographie du personnage à partir des annales, ainsi qu'une première description de la pensée de Wu Yun, sa conception cosmologique et son idéal du salut, sa vision de l'apprentissage et de la progression spirituelle. Avec l'incomplétude propre à tout travail précurseur, cette étude posa néanmoins des jalons prometteurs.

L'entreprise de traduction des œuvres en langues occidentales fut, quant à elle, inaugurée par Edward Schafer, entre 1981 et 1983, lorsque celui-ci proposa une lecture en anglais des deux séries de randonnées célestes, les *Youxian shi* 遊仙詩 (Les Poèmes sur les randonnées chez les immortels) et les *Buxu ci* 步虛詞 (Les Poèmes chantés sur la marche dans le Vide)¹⁴. Trois ans plus tard, J. Russel Kirkland acheva à l'université de l'Indiana une recherche prosopographique sur des figures emblématiques du taoïsme des VII^e et VIII^e siècles, dont Wu Yun¹⁵. Il y propose une première mise en perspective des biographies contenues dans les annales avec la *Préface* de Quan Deyu et les matériaux biographiques postérieurs, déjà évoqués. Mais *La Monographie locale de Dongxiao* n'apparaît pas.

Il s'ensuivit des travaux ponctuels de sinologues occidentaux et chinois. Ce sont, dans le premier cas, des traductions commentées : le *Xinmu lun* 心目論 (Le Cœur et les Yeux) par Livia Kohn, le *Lushan yunye quan fu* 廬山雲液泉賦 (La Source aux liqueurs de mica du mont des Cabanes) par Paul W. Kroll et le *Shenxian kexue lun* 神仙可學論 (De la possibilité d'étudier la divine immortalité) par Franco Gatti¹⁶. Quant aux études chinoises, il s'agit, pour l'essentiel, de commentaires descriptifs en chinois moderne des essais de l'auteur, publiés sous forme de courts articles académiques ou de chapitres dans des sommes sur l'histoire du taoïsme¹⁷.

¹³ KAMITSUKA Yoshiko 神塚淑子, « Go Un no shōgai to shisō » 吳筠の生涯と思想 (La Vie et la Pensée de Wu Yun), *Tōhō shukyo* 東方宗教, 1979, 54, p. 33-51.

¹⁴ SCHAFER Edward H, « Wu Yün's "Cantos on Pacing the Void" », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1981, 41, 2, p. 377-415 ; « Wu Yün's on "Saunters in Sylphdom" », *Monumenta Serica*, 1981-1983, 35, p. 310-345

¹⁵ KIRKLAND, « Taoist of the High T'ang », p. 96-111 et 324-342.

¹⁶ Resp. KOHN Livia, « Mind and Eyes: Sensory and Spiritual Experience in Daoist Mysticism », *Monumenta Serica*, 1998, 46, p. 129-156 ; KROLL Paul W., « Lexical Landscapes and Textual Mountains in the High t'ang », *T'oung Pao*, 1998, 84, 1-3, p. 62-101 ; GATTI Franco, « L'immortalità si può apprendere. Lo *Shenxian ke xue lun* 神仙可學論 di Wu Yun 吳筠 », *Asiatica Venetiana*, 1990, 4, p. 111-131.

¹⁷ Les principales études chinoises sur Wu Yun sont QING Xitai (dir.) 卿希泰, *Zhongguo dao jiao shi* 中國道教史 (Histoire du taoïsme en Chine), Chengdu, Sichuan Renmin chubanshe, 1996, (t.2) p. 234-250 ; LI Dahua 李大華, LI Gang 李剛, HE Jianming 何建明, *Sui Tang dao jia yu dao jiao* 隋唐道家與道教 (Philosophie et religion taoïstes sous les Sui et les Tang), Guangzhou, Guangdong renmin chubanshe, 2003, (t.2) p. 395-445 ; LI Gang 李剛, « Lun Wu Yun de dao jiao zhexue sixiang » 論吳筠的道教哲學思想 (La pensée philosophique taoïste de Wu Yun), *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, 2000, 1, p. 94-100 ; LU Renlong 盧仁龍, « Wu Yun shengping shiji

En 2006, Jan De Meyer publia une biographie intellectuelle du personnage, intitulée *Wu Yun's Way*, assurément la plus complète à ce jour¹⁸. L'auteur présente Wu Yun sous un double profil : l'usage du langage, des pratiques et des métaphores de la mystique Shangqing d'une part, une ordination et une action liturgique relevant de la seule tradition Zhengyi d'autre part. Nous divergeons sur ce point et allons tenter de démontrer l'hypothèse selon laquelle Wu Yun était bel et bien dépositaire des registres des Trois Grottes.

1.3. La postérité et l'œuvre restante

Wu Yun était un mystique et un lettré de renom, comme le révèle sa biographie. Lui-même évoque dans un poème « une renommée vaine qui depuis longtemps l'embarrasse¹⁹ » (虛名久為累). Plus que son souvenir, ce sont ses œuvres poétiques et didactiques qui marqueront les siècles et le taoïsme des Tang. Quan Deyu disposait de quatre cent cinquante pièces écrites de Wu Yun qu'il commente ainsi : « [L'auteur] n'énonce rien qui ne soit de la Voie et ce qu'il énonce est praticable. Parce qu'ils sont détachés, [ses écrits] se révèlent subtils et profonds ; d'une qualité rare, ils sont d'une générosité éclairée²⁰. » (非道不言, 言而可行. 泊然以微妙, 卓爾而昭曠.)

Il ne reste aujourd'hui que le manuel en trente-trois chapitres remis à l'empereur en 754, trois traités, huit compositions en prose rythmée (*fu*), deux inscriptions épigraphiques et quelques cent vingt poèmes et chants²¹. Plus de deux tiers de l'œuvre ont ainsi disparu. Il y eut certes la censure de la part du clergé bouddhique sous les Yuan, mais avant cela déjà, l'éditeur avait lui-même procédé à une sélection. Quan Deyu écrit : « J'ai préfacé les textes [du maître] dans toute leur diversité afin de les transmettre pour toujours à la postérité à l'exception, cependant, des traités destinés à dissiper les égarements des contemporains²². » (引其逕庭, 庶傳永久. 別有辯析世惑之論, 不列於此編.) Comprenons ici les pamphlets anti-bouddhiques ; ceux-là circuleront isolément de manière plus aléatoire.

Un profond sentiment anti-bouddhique traverse l'œuvre de Wu Yun qui en fut parfois moqué²³. Les catalogues bibliographiques des Song et des Yuan, ainsi que le Canon

zhuzuo kao » 吳筠生平事跡著作考 (Étude sur la biographie, les hauts faits et l'œuvre de Wu Yun), *Zhongguo daojiao* 中國道教, 1990, 4, p. 34-40 ; WANG Xue 王雪, « Lun Wu Yun de dao xue sixiang tese » 論吳筠的道學思想特色 (Des particularités de la pensée taoïste de Wu Yun), *Xibei daxue xuebao* 西北大學學報, 2004, 34, 5, p. 133-136.

¹⁸ DE MEYER, *Wu Yun's Way*. L'ouvrage reprend plusieurs articles publiés précédemment.

¹⁹ *Wan dao Hukou jian Lushan zuo cheng zhu guren* 晚到湖口見廬山作呈諸故人 (Composition pour mes vieux amis à la vue du mont des Cabanes lors de mon arrivée tardive à Hukou), éd. *Quan Tangshi*, j. 853, p. 2090b.

²⁰ *Zongxuan xiansheng wenji xu*, 2b.

²¹ Les titres sont référencés ci-après.

²² *Zongxuan xiansheng wenji xu*, 3a.

²³ *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5130 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5605.

bouddhique, citent pas moins de sept pamphlets de sa main à l'encontre du bouddhisme. Tous disparurent entre le XIII^e et le XIV^e siècle²⁴. Un décret impérial de Qubilai (r. 1260-1294) ordonna ainsi en 1281 l'autodafé de l'ensemble des ouvrages taoïstes à l'exception du *Laozi*. Le texte du décret est complété d'une liste de trente-neuf écrits à brûler en priorité, dont trois de Wu Yun. Une destruction d'ouvrages avait déjà eu lieu vingt-trois ans auparavant²⁵. Pour autant, une composition en prose rythmée de Wu Yun, d'une violence féroce à l'encontre du bouddhisme, a échappé à la censure religieuse du pouvoir mongol. Il s'agit du *Si huan chun fu* 思還淳賦 (La Méditation sur le retour à pureté), répertoriée ci-dessous²⁶. Peut-être était-ce en raison du prestige littéraire dont bénéficiaient lesdites compositions par rapport aux écrits didactiques. Les sept pamphlets de Wu Yun étaient tous des traités.

De nombreuses citations et allusions à la réflexion cosmologique ou alchimique de l'auteur figurent dans les compilations taoïstes des XI^e et XII^e siècles telles que le *Yunji qiqian* ou encore le *Daoshu* 道樞 (L'Axe de la Voie)²⁷. La majeure partie de l'œuvre sera ensuite reprise dans le Canon taoïste avant d'être intégrée à la bibliothèque impériale de Qianlong 乾隆 (r. 1736-1796)²⁸. La poésie de Wu Yun était encore présente dans les anthologies des XIV^e et XV^e siècles, comme le *Tangshi pinhui* 唐詩品彙 (Variétés poétiques des Tang) de Gao Bing 高柄 (1350-1423)²⁹.

L'auteur sombra cependant dans l'oubli au XVIII^e siècle en étant relégué, pour l'essentiel de son œuvre, au 853^e des 900 chapitres que compte le *Quan Tangshi* 全唐詩 (La Collection complète de la poésie des Tang), éditée par Peng Dingqiu 彭定求 (1645-1719), ou encore aux chapitres 925-926 des 1000 du *Quan Tangwen* 全唐文 (La Somme littéraire complète des Tang), compilée par Dong Hao 董浩 (1740-1818). De même, il ne sera pas sélectionné par Sun Zhu 孫洙 (1711-1778), le lettré retiré de Hantang (Hantang *tuishi* 衡塘退士), pour figurer parmi ses *Tangshi sanbai shou* 唐詩三百首 (Trois cents poèmes Tang), connus depuis de tout étudiant chinois poursuivant des études littéraires.

Wu Yun semble aujourd'hui oublié et n'apparaît pas dans les anthologies de la poésie chinoise classique, que ce soit en Chine ou en Occident³⁰. Pour autant, nous avons relevé

²⁴ Les titres sont recensés dans DE MEYER, *Wu Yun's Way*, p. 128.

²⁵ Le texte du décret figure dans le *Bianwei lu* 辯偽錄 (Recueil sur la distinction du faux), de Xiangmai 祥邁 (XIII^e s.), T. 2116, vol. 52, j. 2.764. Lire également QING (dir.), *Zhongguo daojiao shi*, (t.3) p. 220-226.

²⁶ Nous en traduisons un long passage dans le chap. 3, II.3.

²⁷ Par ex. *Yunji qiqian*, j. 1.11a-13a ; *Daoshu*, CT 1017, fasc. 641-648, j. 18.2a.

²⁸ *Siku quanshu*, 1071.

²⁹ *Tangshi pinhui* 唐詩品彙 (Variétés poétiques des Tang), de Gao Bing, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1988, j. 23.8b-12.a, 45.3a, 70.3a-b.

³⁰ C'est autant le cas des collections chinoises que de celles publiées en langues occidentales. Deux exemples représentatifs sont le *Tangren xuanshi xinbian* 唐人選唐詩新編 (La Nouvelle Anthologie poétique des hommes

dans le *Hanyu da cidian* 漢語大詞典 (Le Grand Dictionnaire des mots de la langue chinoise) en douze volumes, publié pour la première fois en 1986, pas moins de quatre-vingt-douze citations littéraires extraites de ses œuvres³¹.

II. Wu Yun et le cheminement spirituel

II.1. Une éducation lettrée

Wu Yun naquit avec le huitième siècle. Aucune source biographique ne précise l'année de sa naissance, mais il est un poème susceptible de nous éclairer :

Sans repos file le temps,
Cinquante années déjà.
Je comprends mes erreurs et admire Boyu,
Honore Confucius en lisant *Les Mutations*.
Administrer le monde n'est pas mon affaire,
Seule m'importe la complétude de la Voie.
Qui peut dire de l'empire céleste qu'il est lointain,
Tant il y eut d'immortels depuis l'Antiquité ?
Je puis laver à jamais les dernières souillures,
Tenir mon cœur et disparaître dans l'infini.
Comment ne point partager cela ?
Nos traces effacées, oublions la nasse³².
L'époque change, à quoi bon s'émouvoir ?
Attendons de nous envoler aux neuf cieux.

馳光無時憩, 加我五十年。
知非慕伯玉, 讀易宗文宣。
經世匪吾事, 庶幾唯道全。
誰言帝鄉遠, 自古多真仙。
餘滓永可滌, 秉心方杳然。
孰能無相與, 滅跡俱忘筌。
安用感時變, 當期升九天³³。

de Tang), édité en 2014 par Fu Xuancong 傅璇琮 chez Zhonghua shuju, et l'*Anthologie de la poésie chinoise*, publiée en 2015 sous la direction de Rémi Mathieu dans la Bibliothèque de la Pléiade chez Gallimard.

³¹ Une liste recensant les écrits de Wu Yun qui nous sont parvenus figure en annexe.

³² Allusion au *Zhuangzi* : « La raison de la nasse est dans le poisson, mais celui-ci attrapé, la nasse peut s'oublier. La raison du collet est dans le lapin, mais ce dernier capturé, le collet peut s'oublier. La raison des mots est dans le sens, mais celui-ci obtenu, les mots peuvent s'oublier. Où pourrais-je trouver quelqu'un oublieux des mots pour échanger avec lui quelques mots ? » (筌者所以在魚, 得魚而忘筌; 蹄者所以在兔, 得兔而忘蹄; 言者所以在意, 得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉?) *Zhuangzi jishi*, chap. 26, p. 407.

L'auteur, s'adressant à ses compagnons, évoque le nombre des années vécues. Les cinquante ans sont, d'après Confucius, l'âge de raison où l'on peut connaître le mandat céleste et s'atteler véritablement à l'étude du *Livre des mutations*³⁴. C'est, dit-il, le moyen de se prémunir désormais contre de fâcheux égarements. Ainsi en est-il avec son ami Qu Boyu qui comprit, au même âge, ses erreurs passées³⁵. Ce poème nous renseignerait utilement à condition de pouvoir le rattacher à un contexte. Or, le dernier distique fait précisément état d'un bouleversement historique qui ne laissa pas indifférents les contemporains. Comprendons ici la révolte d'An Lushan³⁶. Le texte aurait donc vraisemblablement été écrit entre 755 et 763, ou peu après, ce qui situe approximativement la naissance de l'auteur entre les années 705 et 713.

Le poème fait écho à un passage de la composition *Xixin fu* 洗心賦 (La Purification du cœur). Wu Yun y évoque dix années passées, depuis le déclenchement de la rébellion, avant qu'il ne pût redonner vie à sa pratique spirituelle. On progresse, écrit-il, « avec la difficulté du char qui gravit une colline et l'on régresse aussi vite qu'il redescend vers la vallée³⁷ » (進有馳車升丘之難, 退有轉規入谷之易). Wu Yun, cinquantenaire, ramena la paix en son cœur aux environs de l'an 765 et put de nouveau goûter la profondeur des forêts. Sa naissance nous semble donc devoir se situer dans les années 713-715. Disparaissant en 778, il aurait vécu un peu plus de soixante ans.

Le lieu de naissance de Wu Yun demeure inconnu à ce jour, mais la *Préface* de Quan Deyu nous apprend que sa famille était enregistrée à Huayin 華陰 dans l'actuelle province du Shaanxi, à quelques kilomètres au nord de la montagne Hua (Huashan 華山). Voilà qui contredit *L'Ancienne Histoire des Tang* selon laquelle Wu Yun eût été, à l'instar de Confucius, originaire du pays de Lu 魯 dans le Shandong³⁸. Deux éléments, au moins, plaident pour la

³³ *Yuanri yan huai yin yi zili yi zhu tongzhi* 元日言懷因以自勵詒諸同志 (Expression du sentiment intérieur pour m'encourager, en ce premier jour de la nouvelle année, pour mes compagnons), éd. *Quan Tangshi*, j. 853, p. 2092b.

³⁴ Resp. *Lunyu zhusu* 論語注疏 (Édition commentée des Entretiens de Confucius), de ses disciples sur deux générations, commenté par He Yan 何晏 (d. 249) & Xing Bing 邢昺 (932-1010), éd. *Shisan jing zhusu* 十三經注疏 (Les Treize Classiques et leur exégèse), édité par Ruan Yuan 阮元 (1764-1849), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997, j. 2.1, p. 2461c et j. 7.4, p. 2482c. Le premier des deux passages, issus des *Entretiens*, présente des variantes notables. Voir CHENG Anne, *Entretiens de Confucius*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points Sagesse, 1981, p. 64 (n. 3).

³⁵ *Huainan honglie jijie*, j. 1, p. 25.

³⁶ LI, « Li Bai yu Wu Yun jiuqing you wu jiaowang », p. 253 ; YU, « Wu Yun jian Li Bai shuo bianyi », p. 44.

³⁷ *Xixin fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.5a.

³⁸ Selon *L'Ancienne Histoire des Tang*, Wu Yun entretenait des liens amicaux avec notamment Li Bai et Kong Chaofu 孔巢父 (d. 784) en plus d'avoir fondé une association pour partager le goût du vin et de la poésie. Or, les mêmes historiographes disent de Li Bai qu'il fonda précisément une association avec des lettrés, tous originaires de Lu, dont Kong Chaofu. Voilà qui pourrait expliquer ce rapprochement hâtif. *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5129.

Préface. Dans un poème en strophes liées composé en l'honneur de Wu Yun en l'an 770, l'un de ses amis poètes et hauts fonctionnaires, Liu Fan 劉蕃 (fl. 747-770), évoque à dessein une composition en prose rythmée fameuse du v^e siècle, le *Bie fu* 別賦 (De la séparation), de Jiang Yan 江淹 (444-505). Ce texte décrit notamment les mérites d'un autre maître taoïste, précisément originaire de Huayin³⁹, ce qui ne peut être une simple coïncidence. Le second indice se trouve dans un poème de Wu Yun, intitulé *Ti Huashan ren shuo ju* 題華山人所居 (Là où réside l'homme du mont Hua) :

Chez mon vieil ami du faubourg du Sud,
Je suis invité à boire du bon vin.
Joyeux sous un ciel de crépuscule,
Nous ignorons les bruits de la ville.

故人住南郭, 邀我對芳樽。
歡暢日云暮, 不知城市喧⁴⁰。

Cet anonyme du mont Hua était donc un « vieil ami » du poète. Tous deux avaient probablement partagé une partie de leur jeunesse à Huayin ou alentour.

Dans sa *Monographie locale de Dongxiao*, Deng Mu écrit également de Wu Yun qu'il était originaire de Huayin, avant de nous renseigner sur son ascendance. Son grand-père avait été recommandé à la charge mandarinale par sa qualité d'homme « filial et incorruptible⁴¹ » (*xiaolian* 孝廉). Cette recommandation élogieuse remontait officiellement à la capitale et aboutissait le plus souvent à un poste administratif en province. Un tel évènement conférait du prestige à la famille du récipiendaire, à plus forte raison s'il inaugurait l'accession de sa lignée au fonctionariat. Le père de Wu Yun occupa, quant à lui, le poste de préfet à Xiazhou 峽州, sur la rive du fleuve Yangzi, dans l'actuelle province du Hubei. La destinée du fils semblait toute tracée : marcher dans les pas de ses père et grand-père, embrasser à son tour la carrière au service du gouvernement⁴².

C'est bel et bien la voie qu'il suivit durant les premières années. Il reçut une éducation lettrée qui le destinait aux examens impériaux. À la fois versé dans la littérature⁴³ et fils de fonctionnaire de quatrième degré, Wu Yun fut vraisemblablement admis dans l'une des meilleures sections du Grand Collège (Guozijian 國子監), probablement la section

³⁹ DE MEYER, *Wu Yun's Way*, p. 74.

⁴⁰ *Quan Tangshi*, j. 853, p. 2092c. L'évocation du « faubourg du sud » (*nanguo* 南郭) est une allusion à Ziqi 子綦, un sage accompli mis en scène dans le *Zhuangzi* et auquel Wu Yun consacre le trente-et-unième de ses *Chant sur les sages retirés*.

⁴¹ Ce motif de recommandation est hérité de la dynastie Han. NYLAN Michael, « Piety and Individualism in Han China », *Journal of the American Oriental Studies*, 1996, 116, 1, p. 1-27.

⁴² *Dongxiao tuzhi*, j. 5, p. 40.

⁴³ Par ex. *Dongxiao tuzhi*, j. 5, p. 40 ; *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5129 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5604.

Supérieure (*taixue* 太學) ou celle des Quatre Portes (*simen xue* 四門學)⁴⁴. Toutes deux articulaient la formation autour de l'étude approfondie des Classiques. On entrait généralement au Grand Collège entre quinze et vingt ans pour une formation de cinq à dix années selon l'ambition de chacun, les examens et les concours visés. L'admission était conditionnée à des interrogations écrites et orales qui attestaient d'une connaissance préliminaire des textes et d'une bonne maîtrise de l'écriture. Avant d'accéder au Grand Collège, les candidats suivaient donc un enseignement propédeutique, le plus souvent dispensé par un précepteur⁴⁵.

À l'orée de sa vingtième année, conformément à l'usage lorsque tout jeune homme recevait la coiffe de virilité, Wu Yun dut choisir un nom public. Il prit Zhenjie 貞節, deux sinogrammes exprimant le sens de la probité et de la mesure. Le surnom devait rester en lien avec le prénom privé, en l'occurrence Yun. Ce dernier caractère renvoie à l'écorce verte du bambou, tandis que *jie* 節 en désigne précisément les nœuds. Ceux-ci symbolisent la tempérance et la constance. Wu Yun écrit des bambous, dans une composition éponyme, qu'ils expriment la droiture et la retenue. Dansant avec grâce sous le vent printanier, ils se perdent dans la luxuriance où plus rien ne les distingue. Mais sitôt que surviennent la bise et ses gelées, le vert reflet des bambous transparait sous la couverture glacée du givre, parmi les forêts disparues⁴⁶. Wu Yun choisit, de plus, un surnom qui porte à la vertu. Comment ne pas penser ici au *Si xuan fu* 思玄賦 (La Méditation sur le Mystère) du lettré mathématicien Zhang Heng 張衡 (78-139) : « En mon for intérieur, j'admire la probité et la mesure (*zhenjie*) des hommes de jadis⁴⁷. » (伊中情之信脩兮, 慕古人之貞節.) Wu Yun, familier des œuvres de

⁴⁴ Les préfectures étaient, à l'époque, classées selon leur population. Aussi les territoires préfectoraux de moins de vingt mille familles appartenaient-ils à la troisième catégorie. De ce fait, ils étaient dirigés par un préfet de quatrième degré, contre un préfet de troisième degré pour les catégories supérieures. Or, la préfecture de Xia comptait quatre mille trois cents familles, soit un peu plus de dix sept mille personnes. Ainsi le père de Wu Yun était-il préfet de quatrième degré. Les deux sections mentionnées du Grand Collège étaient précisément ouvertes aux fils de fonctionnaire du cinquième degré et au-dessus. Resp. DES ROTOURS Robert, *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée traduits de la Nouvelle Histoire des T'ang (chap. XLVI-L)*, Leyde, Brill, rééd. 1974, San Francisco, Chinese Material Center, Collège de France, coll. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. VI, 2 tomes, 1948, p. 720 (n. 3) et 728 ; MA Xueqin 馬雪芹, « Tangdai Sanxia shulüe » 唐代三峽述略 (Brève étude sur Les Trois Gorges sous la dynastie Tang), *Xinan shifan daxue xuebao* 西南師範大學學報, 1999, 25, 2, p. 17 ; DES ROTOURS Robert, *Le Traité des examens : traduit de la Nouvelle Histoire des T'ang (chap. XLIV, XLV)*, Paris, Ernest Leroux, coll. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. II, 1932, p. 132.

⁴⁵ Sur l'éducation et le Grand Collège sous les Tang, la description que donnée Édouard BIOT dans son *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine et de la corporation des lettrés*, Paris, Benjamin Duprat, 1847, en p. 254-317, reste très instructive malgré son ancienneté. Voir également LIAO Jianqi 廖健琦, « Shi lun Tangdai guozijian shengtu de jiaoyu guanli 試論唐代國子監生徒的教育管理 (Le Système d'éducation des élèves du Grand Collège sous les Tang), *Lishi jiaoxue wenti* 歷史教學問題, 2006, 3, p. 76-80.

⁴⁶ *Zhu fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 1.2b.

⁴⁷ *Si xuan fu*, éd. *Wenxuan*, j. 15, p. 651.

Zhang Heng⁴⁸, écrira lui-même : « Ému, dans ma jeunesse, par les sages du passé, je devins capable, à l'âge adulte, de m'opposer au vulgaire. Abandonnant le dernier char d'un monde en déclin, je préférerais galoper sur des chemins à l'écart⁴⁹. » (昔予感夫前脩, 良反俗於壯齒. 捐區中之末駕, 騁方外之逸軌.)

Wu Yun choisit donc ne plus suivre le convoi du monde et préféra emprunter les chemins de solitude. Selon Quan Deyu, il se retira à l'âge de quinze ans dans les montagnes afin de se vouer corps et âme à la Voie. Wu Yun écrit cependant lui-même dans son introduction aux *Chants sur les sages retirés* qu'il prisait le retrait authentique depuis ses vingt ans (予自弱年, 竊尚真隱). Dans un autre poème, il dit être encore concerné à cet âge par l'enseignement lettré⁵⁰ (弱冠涉儒墨), ce qui semble logique eu égard à son parcours. Wu Yun devint-il ermite à quinze ou à vingt ans ? Une différence de cinq années suffit à la contradiction. Mais celle-ci se dissipe à la lumière des autres sources biographiques. Les annales, ainsi que *La Monographie locale de Dongxiao*, indiquent que Wu Yun échoua à l'examen du lettré accompli (*jinsshi* 進士). Bien qu'aucune d'elles n'en précisent la raison, toutes s'empressent d'évoquer la grandeur d'âme de Wu Yun et le besoin d'échapper aux vicissitudes de son époque, d'où le choix de l'éloignement⁵¹.

Sous les Tang, l'examen du lettré accompli constituait, avec celui de la compréhension des Classiques (*mingjing* 明經), la voie royale vers le mandarinat⁵². Il s'agissait d'examens de doctorat (*ju* 舉) dont la réussite n'était assortie d'aucune charge, mais dont le prestige imposait une renommée. Ces examens donnaient alors le droit de se présenter aux concours de sélection des fonctionnaires (*xuan* 選). Trois séries d'épreuves fondaient les examens de doctorat suscités : questions à propos de citations extraites des Classiques, interrogations orales sur le sens de ces mêmes ouvrages et dissertations sur des préoccupations contemporaines pouvant être mises en perspective avec les textes.

La valeur littéraire des œuvres de Wu Yun ne fait aucun doute. Pour preuve, ce qu'en disent les historiographes du X^e siècle selon lesquels l'auteur réunissait, dans ses écrits, la liberté de Li Bai et l'excellence de Du Fu, deux poètes parmi les plus fameux de la Chine médiévale⁵³. Ses œuvres, le *Langu shi* 覽古詩 (L'Observation du passé) notamment, révèlent une culture classique et historique des plus solides. Assurément Wu Yun avait-il la capacité

⁴⁸ Wu Yun cite en effet Zhang Heng dans son *Yiren fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 1.5.a ; *Guitian fu* 歸田賦 (Retour aux champs), de Zhang Heng, éd. *Wenxuan*, j. 15, p. 693.

⁴⁹ *Xixin fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.4a.

⁵⁰ Resp. *Gaoshi yong*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 3.4b ; *Dongxiao shiji* 洞霄詩集 (Collection poétique de Dongxiao), de Meng Zongbao 孟宗寶 (fl. 1302), éd. *Zhibuzhu zhai congshu*, 11, j. 1.1.

⁵¹ *Dongxiao tuzhi*, j. 5, p. 40 ; *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5129 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5604.

⁵² MOORE Oliver J., *Rituals of Recruitment in Tang China: Reading an Annual Programme in the Collected Statements by Wang Dingbao (870-940)*, Leyde, Brill, 2004, p. 10.

⁵³ *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5130. Voir également *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5605.

de présenter un tel examen. La lecture des annales nous apprend qu'il n'était pas un cas isolé, bon nombre de grands littérateurs échouèrent parmi lesquels Meng Haoran 孟浩然 (689-740), dont certains poèmes inspireront Du Fu lui-même⁵⁴.

Notons enfin que l'éminent taoïste de cour Du Guangting 杜光庭 (850-933), qui échoua également aux examens, consacra à Wu Yun une biographie dont il ne reste qu'un fragment. Celui-ci reprend en *verbatim* le propos de Quan Deyu concernant l'engagement du personnage dans la tradition taoïste ; il est probable qu'il s'en inspira. Pour autant, Du prend la peine de mentionner la participation de Wu Yun à l'examen du lettré accompli, mais n'en précise pas l'issue⁵⁵. On peut donc envisager qu'il y participa. Et si Quan Deyu ne mentionne nullement cette participation, ce que la tonalité taoïste de la *Préface* ne saurait expliquer à elle seule, il paraît vraisemblable que lui-même, ou son informateur, Shao Jixuan, ne voulut entacher le parcours du maître d'un échec. Avancer à l'âge de quinze ans le retrait de Wu Yun et son engagement spirituel était peut-être un moyen habile pour éviter que le lecteur éclairé ne s'interrogeât sur une pareille éventualité. Celle-ci devenait en effet improbable pour qui connaissait les conditions d'entrée et d'études au Grand Collège. De plus, rares étaient les impétrants âgés de moins de trente ans⁵⁶, *a fortiori* des cadets.

II.2. L'engagement spirituel

Wu Yun « épousseta son habit⁵⁷ » (*fuyi* 拂衣) vraisemblablement aux alentours de l'an 735, s'éloignant ainsi des clameurs du monde. Il emprunta le chemin de l'immortalité taoïste après avoir arpenté la cour des lettrés. Lui-même écrit avoir étudié en vain, dans sa jeunesse, l'enseignement des anciens : le souci de la loyauté et de la piété filiale, le sens de l'humanité et de la justice, ou encore l'importance de la renommée jusque dans la tombe même. Puis il découvrit l'éminence des immortels qui parviennent à la justesse infinie. Il décida donc de

⁵⁴ Resp. *Jiu Tangshu*, j. 190.2, p. 5050 et 5054.

⁵⁵ Voir le fragment du *Xianzhuan shiyi* 仙傳拾遺 (Les Biographies complémentaires d'immortels) dans le *Sandong qunxian lu* 三洞群仙錄 (Registre des nombreux immortels des trois grottes), de Chen Baoguang 陳葆光 (fl. 1154), préfacé par Lin Jizhong 林季仲 (fl. 1121-1157), CT 1248, fasc. 992-995, j. 6.10a. Notons que Du Guangting apporte un élément qui ne figure dans aucun des matériaux biographiques recensés, ce qui tend à montrer qu'il avait, lui aussi, accès à une autre source, peut-être la *Biographie du maître céleste Wu*, susmentionnée. Cet élément nouveau est un surnom que Wu Yun se serait lui-même attribué, Dongyangzi 洞陽子, ce qui signifie littéralement le « Maître-qui-pénètre-le-yang ».

⁵⁶ LAI Ruihe 賴瑞和, *Tangdai jiceng wenguan* 唐代基層文官 (Les Officiers civils de base sous les Tang), Taipei, Lianjing chubanshe, 2004, p. 437. Cette tendance s'est maintenue lors des périodes plus tardives. Lire QIAN Maowei 錢茂偉, *Guojia, keju yu shehui* 國家、科舉與社會 (L'État, les concours impériaux et la société), Beijing, Beijing tushuguan chubanshe, 2004, p. 132.

⁵⁷ L'expression revient à de nombreuses reprises dans les écrits de Wu Yun. Par exemple : « J'époussette mon habit dans la forêt profonde. » (拂衣長林) *Xixin fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.5b.

marcher à leur suite vers « l'ancêtre de la grande mutation⁵⁸ » (太易之祖先) afin de ne plus subir les transformations. « Je sais que l'Esprit accomplit l'individu, tandis que les hommes le réglementent », dit-il, « l'un s'accorde à la nature intime pour s'allier à la Voie, tandis que les autres réagissent aux passions et ruinent ainsi l'authenticité. Mieux vaut se retirer du monde si l'on est seul à voir cette évidence. Ainsi peut-on rendre le subtil manifeste et se renouveler chaque jour tout en chevauchant le souffle de l'Un⁵⁹. » (知成我者神, 則我者人, 神符性以契道, 人應情以喪真. 彼昭然而獨見, 乃蕭邈以殊倫. 故能積精微而顯著, 乘一氣以日新.)

La question de l'éloignement sera traitée plus en détail dans la coda. Simplement, le retrait répond, chez Wu Yun, à deux motivations essentielles. Il y a, d'une part, la nécessité de trouver une juste position à l'endroit du monde, à l'aune de ses aspirations et de sa nature propre, mais aussi de sa destinée individuelle face à la destinée collective. « Administrer le monde n'est pas mon affaire », écrit-il ainsi dans l'un des poèmes précédemment traduits, « seule m'importe la complétude de la Voie. » Il appartient donc à chacun d'être en accord avec soi-même pour mieux se situer dans le cours des choses. L'exercice de la solitude constitue, d'autre part, la deuxième des sept étapes sur le chemin de l'immortalité, après celle du détachement⁶⁰. Selon Wu Yun, on se cache ainsi non pour accomplir des menées infâmes, mais pour « établir sa vertu cachée » (樹陰德), de même que l'on « réside en forêt ou dans les montagnes afin de cultiver la pureté et l'authenticité⁶¹ » (處林嶺, 修清真).

Se cacher au monde demeure une condition *sine qua non* pour accomplir la quête de l'immortalité. Wu Yun semble ainsi se conformer aux prescriptions contenues dans le *Shangqing housheng daojun lieji*, texte déjà cité et appartenant au corpus originel du Shangqing, selon lesquelles : « Il convient, pour quiconque étudie l'immortalité, de voyager largement dans les montagnes renommées afin d'y invoquer humblement les êtres prodigieux et célestes pour recevoir d'eux les instructions cachées⁶². » (學仙者宜廣行名山, 跪祝天靈, 尋此冥訣.)

⁵⁸ « La grande mutation » est le premier stade du procès cosmologique, celui qui précède l'apparition du Souffle originel. Son ancêtre est la Voie même. *Liezi jishi* 列子集釋 (Édition commentée des Écrits de Maître Lie), attribué à Liezi 列子 (IV^e s. av. J.-C.), vraisemblablement reconstituée sous les Han, édité par Yang Bojun 楊伯峻, Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 1, p. 6.

⁵⁹ Pour tout ce paragraphe, voir *Xixin fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.4a. L'Esprit est, quant à lui, présenté *infra*, III.2. et III.2.1.

⁶⁰ Voir son *Shenxian kexue lun*.

⁶¹ *Shenxian kexue lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 5a.

⁶² *Shangqing housheng daojun lieji*, 4b. Ce n'est certes pas le seul texte à recommander pareille démarche, mais nous mesurerons plus loin son importance pour notre propos tant il nous éclairera sur la place du Shangqing dans l'œuvre de Wu Yun.

Selon la *Préface* de Quan Deyu, Wu Yun choisit de se retirer pour la première fois sur la montagne Yidi 倚帝山⁶³, dans l'actuelle province du Henan, en compagnie d'autres mystiques versés dans les techniques de longévité. Tous « étudiaient avec application l'art des saints de l'Antiquité pour s'élever hors du monde, ils cultivaient les champignons d'immortalité et se reposaient dans les nues⁶⁴ » (閱覽古先, 遐蹈物表, 芝耕雲外). Le mode de vie était celui de l'idiorrythmie⁶⁵, autrement dit, un semi-érémitisme favorisant une solitude libre et partielle, elle-même propice aux échanges ou aux enseignements, qui parachevait ainsi l'œuvre de conversion.

Cette montagne était également connue pour abonder d'or et de jade⁶⁶, dont l'imputrescibilité pouvait inspirer les pratiques de sublimation corporelle. La lecture des randonnées célestes est éclairante à cet égard. Notons que la montagne Yidi deviendra sous les Ming un centre de pèlerinage important, voué notamment à la divinité du Septentrion, le Guerrier véritable, Zhenwu dadi 真武大帝⁶⁷. Wu Yun trouva donc là ses premiers maîtres qui l'initièrent aux arcanes du Mystère. Mais ce mont avait d'autres atouts, dont celui de la majesté. Sur les parois rocheuses, écrit le poète, une mousse épaisse forme un écran d'émeraude, tandis que de vieux pins s'appuient aux falaises de cinabre⁶⁸. Il dit encore dans un poème intitulé *Qiuri wang Yidisban* 秋日望倚帝山 (Contemplation du mont Yidi un jour d'automne) :

De tous les monts étonnants du Chu,
Yidi paraît le plus merveilleux.
Solitaire et gracieux, entouré de blancs nuages,
Il s'élève, majestueux, dans la profondeur de l'azur.
Le ciel d'automne s'est éclairci
Et le soleil du soir brille de mille feux.
Les pics alignés que je vois au loin
S'accordent secrètement à mon âme.
Quittant rapidement le monde ici-bas,

⁶³ Le mont Yidi, ou Wuduo 五朵, se trouve à une cinquantaine de kilomètres au nord-ouest de Nanyang 南陽.

⁶⁴ *Zongxuan xiansheng wenji xu*, 1a. D'après *L'Ancienne Histoire des Tang*, Wu Yun aurait commencé son existence érémitique sur le mont Song. Mais aucune autre source ne l'atteste, alors que plusieurs poèmes de Wu Yun confirment le récit de Quan Deyu. *Quan Tangshi*, j. 888, p. 2160c et j. 889, p. 2161a.

⁶⁵ L'orthographe avec deux « r », ici reprise, est plus proche du grec. Elle est donnée par Roland Barthes dans son séminaire au Collège de France en 1977. Lui-même dit avoir emprunté ce terme à Jacques Lacarrière dans *L'Été grec* (p. 42). BARTHES Roland, *Comment vivre ensemble, cours au Collège de France, 1976-1977*, en CD, Paris, Seuil Multimédia, 2002, 1^{er} cours, à partir de la 26^e minute.

⁶⁶ *Shanhai jing jiaoyi* 山海經校譯 (Édition annotée du Livre des montagnes et des mers), anonyme du III^e s. av. J.-C., édité par Yuan Ke 袁珂, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1995, chap. 5, p. 176.

⁶⁷ LIU Xun, « Immortals and Patriarchs: The Daoist World of a Manchu Official and His Family in Nineteenth-Century China », *Asia Major*, 2004, 17, 2, en part. p. 177-178 (n. 3).

⁶⁸ *Quan Tangshi*, j. 888, p. 2160c.

Il me semble encore m'élever.
 J'ai pour dessein
 De m'éloigner des hommes.
 Comment le vulgaire prendrait-il dans son filet
 Ma liberté, mes champignons et mon cannelier⁶⁹ ?
 J'emprunte les sentiers du retrait
 Sous l'inspiration de Xianmen.

楚服多奇山, 靈表先倚帝。
 孤秀白雲裏, 青冥何崇麗。
 秋天已晴朗, 晚日更澄霽。
 遠峰列在目, 杳與神襟契。
 倏忽遺世間, 宛如再登詣。
 伊予抱斯志, 代處人煙閉。
 何事牽俗網, 悠然負芝桂。
 謁來從隱淪, 式保羨門計⁷⁰。

L'évocation *in fine* de l'immortel Xianmen Gao 羨門高, si fameux que le premier empereur des Qin 秦 (221-206 av. J.-C.) le fit chercher, n'est pas anodine. Dans son *Baopuzi*, Ge Hong le présente comme un modèle de persévérance fructueuse dans la Voie. « Parce qu'il éprouvait », dit-il, « la même révérence à la fin qu'au début, il put rejoindre le dragon dans les nuages⁷¹. » (敬卒若始, 羨門所以致雲龍也.) On voit ici se profiler la nécessaire crainte de « la voie de l'Esprit » (*shendao* 神道), dont il sera question plus tard⁷².

Au début de l'ère Tianbao, en 745, Wu Yun reçut la visite d'un envoyé de l'empereur Xuanzong, porteur d'une lettre d'invitation à la cour⁷³. C'était une lettre dite [à tête] de grue (*heban* 鶴版), enveloppée d'une étoffe de soie foncée (*xuanxun* 玄勳). Ce soin tout particulier de la convocation impériale était réservé aux sages retirés⁷⁴. Le vif intérêt de Xuanzong pour

⁶⁹ Le couple « champignons-cannelier » (*zhigui* 芝桂) est cité dans *La Nouvelle Histoire des Tang* comme remède prophylactique. L'Empereur Xuanzong a écrit, dans un poème en l'honneur de Sima Chengzhen, qu'ils apaisaient l'âme. Resp. *Xin Tangshu*, j. 200, p. 5690 ; *Wangwushan song daoshi Sima Chengzhen huan Tiantai* 王屋山送司馬承禎還天台 (Du mont Wangwu accompagnant le dignitaire de la Voie Sima Chengzhen vers les Tiantai), éd. *Quan Tangshi*, j. 3, p. 28a.

⁷⁰ *Quan Tangshi*, j. 889, p. 2161a.

⁷¹ *Baopuzi neipian jiaoshi*, j. 13, p. 239.

⁷² Voir chap. 3, III.2.

⁷³ *Zonxuan xiansheng wenji xu*, 1b.

⁷⁴ *Bianyi shiliu ce* 便宜十六策 (Seize stratégies opportunes), attribué à Zhuge Liang 諸葛亮 (181-234), in TIAN Ren 天人 (dir.), *Zhongguo chuanshi qishu* 中國傳世奇書 (La Transmission des œuvres remarquables de Chine), Hohhot, Neimengu renmin chubanshe, 2002, p. 359 ; *Shang Jiangzhou shangguan Sima shu* 上絳州上官司馬書 (La Lettre au supérieur Sima de la préfecture de Jiang), de Wang Bo 王勃 (649-676), éd. *Quan Tangwen*, j. 179, p. 804b.

le taoïsme et les traditions mystiques a déjà été évoqué. Les précédentes années avaient marqué un resserrement encore plus étroit des relations entre le pouvoir et le clergé taoïste. Il y eut d'abord le changement de l'ère Kaiyuan 開元 (713-741) en Tianbao en 741, littéralement le « trésor céleste », décrété à la suite d'une apparition de Laozi révélant un talisman.

La même année, après avoir été lui-même visité en songe par l'ancêtre divin, Xuanzong fit promulguer un important décret ordonnant l'établissement dans chaque district, ainsi que dans les deux capitales, Chang'an et Luoyang, d'un temple d'État consacré au culte de Laozi, l'Empereur de l'Origine Mystérieuse (Xuanyuan huangdi miao 玄元皇帝廟), et d'un collège de la Vénération du Mystère (Chongxuan xue 崇玄學). Ce dernier était une institution d'études taoïstes censée participer à la formation puis au recrutement des élites. L'année suivante, le souverain accorda à ces temples le statut prestigieux de palais (*gong* 宮). En 743, les taoïstes dûment enregistrés, qui avaient été rattachés au bureau des Affaires du clan impérial sept ans auparavant, et donc intégrés dans la parenté de la famille royale, eurent accès aux titres nobiliaires. Durant cette décennie du milieu du VIII^e siècle, le nombre d'ordinations taoïstes s'accrut enfin notablement⁷⁵. Wu Yun entra donc pour la première fois au palais dans un contexte particulièrement favorable.

Selon Quan Deyu, le jeune maître, « fidèle aux enseignements du saint mystérieux [Laozi] » (脛合玄聖), « éclaira l'empereur grâce à l'Inaudible et Invisible⁷⁶ » (用希夷啟沃). Puis « il demanda à être ordonné lui-même dignitaire de la Voie » (請度為道士). Xuanzong y consentit et le fit s'établir sur la montagne Song, dans l'actuelle province du Henan à une cinquantaine de kilomètres à l'est de Luoyang. Wu Yun put alors y suivre l'enseignement du Zhengyi, dans la lignée de Pan Shizheng⁷⁷. Deux questions se posent alors : Wu Yun n'appartenait-il pas déjà au clergé taoïste, d'une part ? Et pourquoi le mont Song, d'autre part ?

À première vue, l'ordination de Wu Yun paraît bien tardive ; pourquoi Xuanzong l'eût-il ainsi convoqué s'il n'était pas encore versé dans la doctrine ? Cette contradiction est éludée dans *L'Ancienne Histoire des Tang* selon laquelle Wu Yun s'était retiré dès le début sur le mont Song pour y devenir prêtre taoïste avant même d'être convoqué à la cour. Dans son *Tang caizǐ zhuan* 唐才子傳 (Les Biographies des hommes éminents de Tang), Xin Wenfang 辛文房

⁷⁵ BARRETT, *Taoism under the Tang*, p. 60-73 ; BENN, « Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüan-Tsung », Sur l'intégration dans la parenté de la maison impériale et l'accès aux titres nobiliaires, voir *Xin Tangshu*, j. 48, p. 1252-1253. Voir également LIN, *Tangdai daojiào guānlì zhīdù yānjū*, p. 70-72. Le Bureau des affaires du clan impérial est décrit dans DES ROTOURS, *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée*, p. 370-390. La partie consacrée à l'enregistrement officiel des officiants taoïstes figure en p. 382 sq.

⁷⁶ *Zonxuan xiansheng wenji xu*, 1b.

⁷⁷ *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5604, et le *Dongxiao tuzhi*, j. 5, p. 40.

(fl. 1300) écrit de Wu Yun qu'il était devenu dignitaire de la Voie sur le mont Yidi⁷⁸. Il paraît vraisemblable que celui-ci était bien entré en religion sur le mont Yidi et cette seconde ordination était, en fait, l'occasion d'un enregistrement officiel auprès du Bureau des affaires du clan impérial⁷⁹. Dans le cas contraire, s'il n'était pas déjà *daoshi*, il est possible que sa seule maîtrise reconnue des pratiques spirituelles, notamment des techniques d'immortalité, ait suscité l'intérêt de Xuanzong qui aimait à s'entourer de mystiques de tous horizons.

Un élément important est l'établissement religieux auquel fut rattaché Wu Yun : le Songyang guan, ou abbaye de l'Adret du mont Song⁸⁰, celle-là même où avait résidé Pan Shizheng. Dans cette abbaye vivait un médecin et alchimiste renommé du nom de Sun Taichong 孫太沖 (fl. 744-745). Li Linfu, l'homme fort du gouvernement, vanta ses mérites dans une inscription épigraphique datée de 744⁸¹. Selon d'autres documents officiels, Sun avait accompli au cours de cette même année le grand œuvre, la fonte du cinabre d'or (*jindan* 金丹), ce qui lui vaudra en 745 la reconnaissance officielle de l'empereur⁸². Le Songyang guan était ainsi en lumière à l'arrivée de Wu Yun ; un rattachement aussi significatif témoignait d'un intérêt réel de la part de Xuanzong pour les arts de longévité.

Au renom de l'abbaye s'ajoute celui de la montagne. Le mont Song est l'un des cinq pics sacrés, celui du centre, de même qu'il correspond à la sixième des trente-six grottes-cieux mineures (*dongtian* 洞天) selon la classification de Sima Chengzhen⁸³. Ces microcosmes paradisiaques cachés au sein des montagnes sont autant de passages vers le divin. À l'époque Tang, cette chaîne montagneuse, qui culmine à environ mille cinq cents mètres et s'étend sur une soixantaine de kilomètres, abrita des figures majeures du taoïsme, dont Pan Shizheng bien sûr, mais aussi son disciple Sima Chengzhen. Le maître des trois grottes Wu Shanjing,

⁷⁸ Resp. *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5129 ; *Tang caizhi zhuan jiaojian*, j. 1, p. 149.

⁷⁹ C'est également l'hypothèse de Zhan Shichuang qui consacra un court article à l'instruction spirituelle de Wu Yun. ZHAN Shichuang 詹石窗, « Wu Yun shicheng kao » 吳筠師承考 (Étude sur la transmission reçue par Wu Yun), *Zhongguo daojiao* 中國道教, 1994, 1, p. 27.

⁸⁰ C'est d'ailleurs ainsi que Wu Yun signera le préambule au *Filet du Mystère* qu'il remettra à Xuanzong en 754. *Jin Xuangang lun biao*, CT 1052, fasc. 727, 1b-2a. Sur l'histoire du temple, lire GONG Songtao 宮嵩濤, *Songyang shuyuan* 嵩陽書院 (L'académie Songyang), Changsha, Hunan daxue chubanshe, 2014. Celui existe encore dans des bâtiments de la fin du XIX^e siècle, aujourd'hui restaurés.

⁸¹ *Da Tang Songyang guan ji shengde ganying* 大唐嵩陽觀紀聖德感應頌 (Éloge des résonances de la sainte consigné à l'abbaye de l'Adret du mont song de la grande [dynastie] Tang), éd. CHEN, *Daojia jinshi lue*, p. 140-142. La stèle figure depuis 2001 parmi les sites protégés du patrimoine culturel majeur du pays (*quanguo zhongdian wenwu baohu danwei* 全國重點文物保護單位).

⁸² *Cefu yuangui* 冊府元龜 (Le Recueil des précédents historiques de la bibliothèque du palais), édité par Wang Qinruo 王欽若 (962-1025) et al., Beijing, Zhonghua shuju, 1989, j. 928, p. 3698.a-b.

⁸³ *Tiandi gongfu tu*, éd. Yunji qiqian, j. 27.4b.

qui initia Quan Deyu, avait lui-même été initié durant plus de dix années sur le mont Song⁸⁴. Dans un poème, Wu Yun dit du retrait sur cette montagne qu'il inaugura une quiétude véritable, loin des tourments du monde⁸⁵.

II.3. À la cour entre académie et disputations

Durant la treizième année de l'ère Tianbao, en l'an 754, Wu Yun fut convoqué par Xuanzong à Chang'an, dans la salle de la Grande Union⁸⁶ (Datong dian 大同殿). Celle-ci se trouvait dans la partie nord-ouest du complexe palatial des Bons Augures (Xingqing gong 興慶宮), situé au sud-est de la cité impériale, elle-même au nord de la ville. Ce palais était devenu le lieu préféré du souverain dès le début de son règne. La salle revêtait à l'époque une importance singulière car elle abritait deux représentations de Laozi, révélées en 729 et 741. De plus, selon l'historiographie, des « champignons de jade » (*yuzhi* 玉芝) avaient poussé à deux reprises sur un pilier, en 748 puis en 749. C'est donc le lieu que choisit Xuanzong pour pratiquer le culte à l'Ancêtre divin⁸⁷.

Les annales et *La Monographie locale de Dongxiao* nous renseignent sur l'entrevue des deux hommes. Au début de la conversation, Wu Yun limitait ses propos à la doctrine lettrée et aux affaires du monde. Lorsque l'empereur l'interrogea sur la Voie, il répondit : « Pour pénétrer la Voie en profondeur, rien ne vaut le texte en cinq mille caractères, le *Laozi*. » (深於道者不如老子五千文.) Xuanzong le questionna ensuite sur la divine immortalité et sur les pratiques de sublimation, ce dont Wu Yun le dissuada aussitôt : « Ce sont là des choses pour les hommes des campagnes (les anachorètes) qui prennent des mois et des années ; il ne sied pas au souverain de s'y attarder⁸⁸. » (此野人事, 積歲月求之 ; 非人主宜留意.) Ce n'était pas la première fois que l'empereur essayait un refus sur cette question de la part d'un mystique convoqué au palais⁸⁹, mais la réponse de Wu Yun a ceci d'intéressant qu'elle peut être interprétée à la lumière de ses écrits. Le Ciel répond aux agissements de celui qui exerce

⁸⁴ Resp. *Daomen jingfa xiangcheng cixu*, CT 1128, fasc. 762 ; *Shenxian ganyu zhuan* 神仙感遇傳 (Les Biographies de ceux qui ont rencontré les divins immortels), de Du Guangting 杜光庭 (850-933), CT 592, fasc. 328, CT 592, fasc. 328, j. 5.17a.

⁸⁵ *Dongxiao shiji*, j. 1.1b.

⁸⁶ *Zongxuan xiansheng wenji xu*, 1b.

⁸⁷ *Tang liangjing chengfang kao* 唐兩京城坊考 (Étude sur les murs et les rues des deux capitales à l'époque Tang), de Xu Song 徐松 (1781-1848), Beijing, Zhonghua shuju, j. 1, p. 127 ; *Jiu Tangshu*, j. 9, p. 222-223. Voir aussi XIONG Victor Cunrui, « Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuanzong », *T'oung Pao*, 1996, 82, 4-5, p. 258-316.

⁸⁸ *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5129 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5604 ; *Dongxiao tuzhi*, j. 5, p. 40

⁸⁹ Il y eut, durant l'ère Kaiyuan, Zhang Guo 張果 (VIII^e s.), figure semi-légitime classée parmi les huit immortels, et surtout Li Hanguang, dont la réponse ressemble beaucoup à celle de Wu Yun. Resp. *Maoshan zhi*, j. 23.1b ; *Lishi zhenxian tidao tongjian*, j. 37.4b. Sur Zhang, voir *infra*, p. 285, n. 254.

une emprise sur le monde. Le souverain « ne peut pas ne pas gouverner ses sujets⁹⁰ » (君不可不治於人) ; grande est donc sa responsabilité car il conduit la destinée collective. De fait, il ne saurait partager avec l'ermite une même vocation existentielle.

Selon la *Préface*, l'empereur pria Wu Yun de lui transmettre *Le Filet du Mystère*. Wu Yun accéda à sa demande et rédigea un mémoire de présentation. Xuanzong promulgua un décret à la gloire de l'ouvrage et l'intégra aux archives impériales. Ce traité nous est parvenu dans sa totalité, il est constitué de trente-trois chapitres répartis en trois sections et constitue, en quelque sorte, un catéchisme du taoïsme sous les Tang. La première partie décrit les fondements doctrinaux et les considérations cosmologiques ; la deuxième expose les protocoles de l'apprentissage et de la pratique ; la troisième dissipe, sous forme dialogique, les malentendus les plus fréquents. Quan Deyu écrit du traité qu'il « synthétise les merveilles de l'esprit de la vallée⁹¹ » (總論谷神之妙). Cette dernière image provient du sixième chapitre du *Laozi*. Les nombreuses citations du *Filet du Mystère* dans le Canon taoïste montrent qu'il demeura un texte de référence jusqu'à la dynastie Ming.

En plus de l'invitation au palais, l'empereur nomma Wu Yun « académicien en attente des ordres impériaux » (*Hanlin daizhao* 翰林待詔) à l'académie de la Forêt des pincesaux (Hanlin yuan 翰林院). Ce titre avait été donné par Xuanzong au début de son règne aux anciens secrétaires de la maison impériale. Les académiciens s'occupaient notamment de la rédaction des textes officiels et de la correspondance avec les temples des cultes reconnus. Xuanzong avait ouvert les portes de l'académie à des littérateurs sans emploi, des calligraphes, des poètes, mais aussi des géomanciens, des devins, des physiognomonistes, des médecins, des astrologues, des maîtres d'échecs, ou encore des religieux taoïstes et bouddhistes. Si ce prestigieux collège incarnait, comme l'a décrit Friedrich A. Bischof, l'institution politico-littéraire par excellence, son activité à l'influence grandissante causa de graves irrégularités dans l'économie administrative du palais. L'académie, telle que put la voir Wu Yun, connut une existence éphémère, brutalement interrompue par la révolte d'An Lushan. Au lendemain de la guerre civile, les eunuques et les partisans politiques du bouddhisme en prirent le contrôle et firent d'elle un instrument de pouvoir redoutable⁹².

Chacune des deux capitales disposait d'une représentation de l'académie de la Forêt des pincesaux. L'institution œuvrait là où résidait l'empereur. Les académiciens en attente des ordres impériaux se réunissaient et travaillaient dans la partie septentrionale. Deux poèmes de Wu Yun nous sont parvenus depuis les murs de l'académie :

⁹⁰ *Xuangang lun*, chap. 8. Ce chapitre est intégralement traduit *infra*, chap. 8.

⁹¹ *Zongxuan xiansheng xu*, 1b et 2a, pour l'ensemble du paragraphe. Quan Deyu emprunte l'idée de politique bienveillante au onzième chapitre du *Zhuangzi*.

⁹² Sur l'Académie, lire BISCHOFF Friedrich A., *La Forêt des pincesaux. Étude sur l'Académie du Han-lin sous la dynastie des Tang et traduction du Han lin tche*, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XVII, 1963.

J'aspire en secret à la voie du retrait
 Et aime à séjourner dans les grottes.
 Qui désobéirait à l'ordre impérial ?
 J'entre dans la cabane sous la Clarté⁹³.
 Les choses ne pouvant être changées,
 Je garde silencieux mes états d'âme.
 Par bonheur, je vois le massif du Zhongnan⁹⁴,
 Ses sommets dressés dans le Grand Vide.

竊慕隱淪道, 所歡巖穴居。
 誰言忝休命, 遂入承明廬。
 物情不可易, 幽中未嘗攄。
 幸見終南山, 峩嶷凌太虛。

Les nuages colorés s'étendent à l'infini,
 Les blanches nues se jouent des formes.
 Nous conversons tout à notre guise,
 Soudain j'hésite, le regard au loin.
 J'ai le pas prisonnier, mais le cœur libre,
 L'esprit détaché peut s'élever encore.
 Dénouer ces entraves et pour toujours
 Gagner le tertre des errances lointaines.

青靄長不滅, 白雲閑卷舒。
 悠然相探討, 延望空躊躇。
 迹繫心無極, 神超興有餘。
 何當解維繫, 永託逍遙墟⁹⁵。

Dans ces poèmes transparait le souhait de se retirer à nouveau. Wu Yun adressa plusieurs requêtes écrites à l'empereur en ce sens, mais en vain. Quan Deyu écrit : « Se comparant aux oiseaux et aux poissons heureux dans les marais, il sollicita l'autorisation [de partir], mais elle lui fut refusée⁹⁶. » (以禽魚自況, 藪澤為樂, 得請未幾.)

⁹³ Littéralement « la cabane où l'on reçoit la Clarté (impériale) » (*chengminglu* 承明廬), un autre nom de l'Académie. HUCKER Charles O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1985, rééd. 1995, Taipei, SMC Publishing, p. 128.

⁹⁴ Le massif du Zhongnan 終南山 se trouve à une centaine de kilomètres au sud-ouest de la capitale impériale Chang'an.

⁹⁵ *Quan Tangshi*, j. 888, p. 2160c. Le dernier vers est une allusion au titre inaugural du *Zhuangzi*. Les deux derniers distiques rappellent la fin du poème *Du you* 獨遊 (Errance en solitaire) de Wang Changling 王昌齡 (698-ca. 755), un brillant fonctionnaire peu attaché à sa condition. *Du you*, éd. *Quan Tangshi*, j. 141, p. 327c. Pour une biographie du personnage, voir *Jin Tangshu*, j. 19.2, p. 5050 ; *Xin Tangshu*, j. 203, p. 5780.

⁹⁶ *Zongxuan xiansheng wenji xu*, 1b.

À la cour, les disputations et autres controverses entre les trois enseignements étaient fréquentes, à l'oral comme à l'écrit. Elles opposaient surtout les taoïstes et les bouddhistes. Wu Yun y participait activement et remettait parfois un mémoire à l'empereur. D'après les annales, le souverain fut séduit par la subtilité de ses propos et lui témoigna sa bienveillance⁹⁷. Ce traitement privilégié suscita une forte hostilité à son encontre de la part des bouddhistes de la cour. Ces derniers bénéficiaient d'un allié de poids en la personne de Gao Lishi 高力士 (684-762). Gao était le chef des eunuques et cumulait plusieurs titres dont l'un des plus prestigieux, celui de grand général de la cavalerie hardie (*piaoqi da jiangjun* 驃騎大將軍). Il était devenu un personnage incontournable dans l'organisation politique et administrative du palais ; aucun haut fonctionnaire ne pouvait recevoir de charge sans son accord. Pour preuve de son importance, il sera enterré à côté de la tombe impériale⁹⁸.

Gao Lishi médit de Wu Yun auprès de Xuanzong, mais sans résultat ; il ne parvint pas à amoindrir l'affection que lui portait l'empereur. Une monographie locale du XII^e siècle, le *Nanyue zongsheng ji* 南嶽總勝集 (Le Recueil de la collection des splendeurs du pic du Sud), de Chen Tianfu 陳田夫 (1131-1162), nous apprend que Gao complotait afin d'évincer Wu Yun du palais au profit d'un autre ermite taoïste du nom de Li Simu 李思慕 (VIII^e s.)⁹⁹. De telles déconvenues à la cour ne pouvaient, d'après les annales, que renforcer l'aspiration de Wu Yun au retrait.

Les historiographes ont vu dans ces rivalités avec Gao Lishi et les bouddhistes de cour la cause du profond sentiment anti-bouddhique qui traverse une partie de l'œuvre de Wu Yun¹⁰⁰. C'est aussi probablement à cause ce même sentiment que bon nombre de ses écrits ont depuis disparu, comme cela fut évoqué précédemment. Voici, pour mesurer la véhémence des critiques de Wu Yun à l'encontre du clergé bouddhique, un extrait de la composition *La Méditation sur le retour à la pureté* :

Leurs arbres à bijoux¹⁰¹ et leurs portiques de jade
S'élèvent aux nues et illuminent le soleil de leur éclat.

⁹⁷ *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5129 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5604.

⁹⁸ Sur Gao Lishi, voir DES ROTOURS, *Histoire de Ngan Lou-chan*, p. 118 (n. 2). Des biographies figurent dans *Jiu Tangshu*, j. 184, p. 4757-4759 ; *Xin Tangshu*, j. 207, p. 5858-5860.

⁹⁹ *Nanyue zongsheng ji*, T. 2097, vol. 51, j. 3.1082b. Sur Gao Lishi et Wu Yun dans les annales, voir *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5129-5130 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5604-5605.

¹⁰⁰ *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5130 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5605.

¹⁰¹ Les « arbres à bijoux » (*baoshu* 寶樹) se trouvent sur la terre des Éveillés décrite dans le *Sūtra du lotus* (en sanscrit : *Saddharmapundarikasūtra*). Wu Yun s'en sert ici pour dénoncer l'immense richesse du clergé bouddhique. Celle-ci s'illustre par exemple avec la « cour du Trésor inépuisable » (Wujin cangyuan 無盡藏院) de l'un des temples de Chang'an qui ne cessait de s'enrichir grâce aux dons. *Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經 (Le Sūtra du lotus du Dharma merveilleux), traduit par Kumārajīva 鳩摩羅什 (ca. 344-413), T. 262, vol. 9, *passim* ; GERNET Jacques, *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, vol. XXXIX, 1956, p. 205 *sqq.*

Leur tintement superbe
 Résonne au-delà des mots.
 Ces palais, plus grandioses que Zhanghua¹⁰²,
 Sont aussi nombreux que les dents d'un peigne.
 Jamais avant
 Il n'y eut pareilles constructions.
 Les feuilles de palmier¹⁰³ entachées d'erreurs
 Sont préférées aux livres des anciens rois.
 Ils vénèrent la mutilation du vulgaire¹⁰⁴,
 Pendant qu'eux se reposent en de somptueux logis.
 Faisant que les petites gens besognent toute leur vie,
 Les robes sombres toujours échappent au labeur.
 De l'empire au foyer,
 Tandis que chacun prie l'illusoire et fait deuil du réel,
 Ils offrent aux dévots les bons augures
 Et aux incroyants les mauvais présages.
 C'est pourquoi ceux à l'intelligence modeste
 Contribuent aux artifices de ces scélérats.
 Voilà bien une dissimulation de la vérité suprême,
 Et l'émergence d'une grande imposture.
 Qu'on se le dise, partisans de la félonie, disciples du vice,
 Ils ne font point là une simple halte.
 Ils engrangent les moissons sans cultiver la terre,
 Se vêtent sans jamais tisser ;
 Avec cupidité, ils exhortent à l'aumône
 Qu'ils engloutissent, tels des baleines ou des vers à soie.
 Ils sont pareils au serpent *jiao*¹⁰⁵ nageant dans l'eau,
 Au chacal et à la panthère cheminant côte à côte.
 Ils feignent la bienveillance par une compassion affichée,
 Mais recèlent le vice en cachant leur fourberie.

¹⁰² Zhanghua 章華 est le nom d'un édifice palatial célèbre dont la construction dispendieuse fut ordonnée par le roi Ling de Chu 楚靈王 (r. 540-529). *Hanshu* 漢書 (L'Histoire des Han), édité par Ban Gu 班固 (32-92), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 65, p. 2851 ; *Baopuzi neipian*, j. 5, p. 190 et p. 194.

¹⁰³ Les « feuilles de palmier » (*beiyè* 貝葉) constituent le support des anciens manuscrits indiens. Par extension, le vocable désigne les *sūtra*.

¹⁰⁴ La tonsure bouddhique, qui impose que le crâne soit entièrement rasé, était considérée par les confucéens et les taoïstes comme une mutilation corporelle. D'une part, le cheveu est associé à la force vitale, d'autre part, cette pratique faisait écho au traitement des condamnés aux travaux forcés. La coupe des cheveux demeure encore aujourd'hui une punition chez les taoïstes. ZÜRCHER Erik, *The Buddhist Conquest of China*, p. 281-282 ; HERROU Adeline, *La Vie entre soi. Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2005, p. 96.

¹⁰⁵ Le dragon *jiao* (*jiaolong* 蛟龍 ou *jiaochi* 蛟螭) est un monstre marin capable de dévorer les hommes et de provoquer des inondations. Il apparaît, par exemple, dans le *Zhuangzi jishi*, chap. 17, p. 263.

Ils ne sont pas les sangliers d'une époque,
Mais bien les vermines de l'éternité.
Offrant la satisfaction et l'arrogance aux coquins,
Ils imposent l'affliction et le silence aux sages.

於是

寶樹瓊軒, 凌雲照日,
鏗鏘窈窕, 不可談悉.
越章華之宏壯, 羅區宇而櫛比.
棟宇以來, 未有儔匹.
重貝葉訛謬, 輕先王典籍.
欽刑殘鄙夫, 宴廣廈精室.

使

白屋終勞, 緇門永逸,
自國至家, 祈虛喪實.
虔而是者, 則給之以嘉祥 ; 沮而非者, 則欺之以罪疾.
故中智以下, 助成其姦宄之術.

可謂

至真隱, 大偽出.

所以

{薛+女}黨妖徒, 此焉遊息 ?
儲不因耕, 衣不俟織,
誘施冒貨, 鯨吞蠶食.
若蛟螭之在水, 猶豺豹之附翼.

罔不

假小善以外慈, 藏深邪而內賊.
豈止一時之封豕, 乃為萬代之蠹螫.

足使

宵人得意而傲睨, 上士傷心而憫默¹⁰⁶.

On retrouve ailleurs dans les traités des critiques portant davantage sur le dogme. Et Wu Yun de contester, par exemple, le bienfondé de la métensomatose dans le *Shenxian kexue lun* :

Ils abhorrent leur substance présente et conjecturent sur leur individualité future. Comment auraient-ils connaissance de ce qui entre dans le grand four des créations et des mutations, de ce qui est forgé par le *yin* et le *yang* ? Les âmes dispersées changent et se déplacent, elles s'en vont séparément garder d'autres réceptacles. L'Esprit retourne, lui, à des catégories différentes. On méconnaît la forme précédente, fût-elle celle d'un oiseau transformé en poisson ou d'un poisson changé en oiseau. Chacun dépend de ce qui lui est

¹⁰⁶ *Si huan chun fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.2a-b.

opportun, les deux ne communiquent pas. On ne peut connaître la transformation des corps, à plus forte raison ce qui se façonne de nouveau après la mort.

厭見有之質,謀將來之身. 安知入造化之洪鑪, 任陰陽之鼓鑄? 遊魂遷革, 別守他器, 神歸異族. 識昧先形, 猶鳥化為魚, 魚化為鳥. 各從所適, 兩不相通. 形變尚莫之知, 何況死而再造¹⁰⁷.

Wu Yun vitupérait la communauté du Bouddha pour ses richesses démesurées et ses positions hétérodoxes ; il réfutait ses fondement doctrinaux et l'accusait de s'adonner à un brigandage déguisé. Ses critiques continueront d'embarrasser le *saṅgha* quelque cinq siècles plus tard, causant ainsi la disparition de certains de ses écrits et la perte de sa notoriété. Il serait cependant simpliste de le croire hostile à toute personne empruntant le chemin de l'éveil. La réalité s'avère plus complexe que sa reconstitution car Wu Yun entretenait bel et bien des relations de cordialité avec des bouddhistes, à commencer par le poète, maître *chan* et amateur de thé, Jiaoran 皎然 (730-799)¹⁰⁸.

À la cour, Xuanzong finit par accéder aux demandes incessantes de Wu Yun et ordonna que lui fût réservé, en guise d'ermitage, un bâtiment isolé du temple de Songyang sur la montagne¹⁰⁹. Selon les annales et *La Monographie locale de Dongxiao*, Wu Yun pressentit le danger et comprit qu'il lui fallait partir¹¹⁰. La révolte grondait au loin ; le général An Lushan fourbissait ses armes. Au premier mois de l'an 756, Luoyang, la capitale de l'Est située à une cinquantaine de kilomètres au sud-est de la montagne, tomba aux mains des rebelles¹¹¹. Wu Yun n'était déjà plus là.

II.4. L'envol de l'oiseau

Wu Yun passa tout au plus un an à l'académie de la Forêt des pincesaux¹¹² avant de partir sur le mont Song devant l'imminence de la révolte d'An Lushan. Puis il dut quitter la montagne. Il écrit :

¹⁰⁷ *Shenxian kexue lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.11b-12a.

¹⁰⁸ *Quan Tangshi*, j. 821.5, p. 2014b. À titre d'exemple, tous deux participèrent en 774, sur invitation de Yan Zhenqing, à la composition d'un poème en strophes liées en l'honneur d'un ancien Premier ministre. Cette réunion est décrite *infra*, chap. 3, II.5. Sur Jiaoran, lire NIELSON Thomas P., *The Tang Poet-Monk Chiao-jan*, Tempe, Arizona State University, 1972.

¹⁰⁹ *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5129 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5604.

¹¹⁰ *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5129 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5604 ; *Dongxiao tuzhi*, p. 40.

¹¹¹ DES ROTOURS, *Histoire de Ngan Lou-chan*, p. 197.

¹¹² Wu Yun signe le mémoire en préambule au *Filet du Mystère* en qualité de dignitaire de la Voie du temple Songyang du mont Song (Zhongyue Songyang guan daoshi 中嶽嵩陽觀道士) et ne mentionne pas encore son appartenance à l'académie, ce qu'il fera ultérieurement. Le mémoire est daté du treizième jour du sixième mois de l'an 754. *Jin Xuangang lun biao*, CT 1052, fasc. 727, *in fine*.

Pourquoi fallut-il qu'un félon enfreignît la loi
En rassemblant ses troupes vers la cité de Luoyang ?
Redoutant la mort de l'oiseau dans le nid incendié,
Je marquai de mon pas les rives du Long Fleuve.

何逆虜之干紀, 集兵戈於洛師。
畏巢焚以鳥逝, 聿投跡於江湄¹¹³。

L'image de l'oiseau dans le nid incendié provient du *Livre des mutations*¹¹⁴. L'oiseau, évoluant dans les hauteurs, suscite la jalousie, il ne peut dès lors plus se reposer sereinement dans son abri dont il provoque indirectement la destruction. À l'image de la poule faisane chère à Confucius¹¹⁵, Wu Yun comprit que l'heure de s'envoler était venue et s'en remit au cours du Yangzi. « Habillé de son habit de plumes, nous dit Quan Deyu, il descendit au sud puis suivit le fleuve, tel une barque vide » (羽衣虛舟). L'habit de plumes renvoie à la qualité de taoïste et la barque vide évoque la capacité d'échapper aux dangers du monde¹¹⁶. Selon la *Préface*, il partit vers l'est se poser sur les cimes du mont des Cabanes, le Lushan 廬山, dans l'actuelle province du Jiangxi. Cette montagne est très présente dans l'œuvre de Wu Yun, on la trouve dans plusieurs de ses poèmes, une inscription épigraphique, ainsi que dans les deux compositions consacrées aux singes noirs et à la source aux essences de mica.

Le mont des Cabanes demeurait, depuis le IV^e siècle, un lieu privilégié pour les littérateurs et les sages retirés, comme Tao Qian 陶潛, *alias* Tao Yuanming 陶淵明 (365-427), ou Xie Lingyun 謝靈運 (385-433), par exemple. Il abritait un centre bouddhique majeur depuis la présence de Huiyuan 慧遠 (334-416), qui sera considéré plus tard comme le premier patriarche de l'école de la Terre pure (Jingtu zong 淨土宗). Le taoïsme y occupait également une place importante, Lu Xiuqing 陸修靜 (406-477) s'y était retiré plusieurs années et y avait fondé un ermitage. Dans l'inscription épigraphique qu'il lui consacra en 761, Wu Yun dit précisément être allé honorer l'ermitage de Lu à la fin de l'ère Tianbao, probablement en 755,

¹¹³ *Xixin fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.4b-5a.

¹¹⁴ *Zhouyi zhengyi*, j. 6.4-5, p. 68c-69a.

¹¹⁵ Cette image, plusieurs fois reprises par Wu Yun lui-même, est une référence aux *Entretiens* dans lesquels Confucius admire une poule faisane qui sait quand se poser et quand s'envoler. De même, il appartient au sage de savoir quand accepter une charge ou la quitter. *Lanyu zhusbu*, j. 10.9, p. 2496b.

¹¹⁶ *Zongxuan xiansheng wenji xu*, 1b. L'image de la barque vide provient du *Zhuangzi* : « Si quelqu'un traverse un fleuve sur une embarcation et qu'une barque vide vient le heurter, si coléreux soit-il, il ne se fâchera pas. Mais si quelqu'un est à bord de cette barque, il l'interpellera pour qu'il s'écarte et regagne la berge. Si l'autre personne ne l'entend pas, il criera de nouveau. Si elle n'entend toujours pas à la troisième tentative, c'est une volée de bois vert qu'il lui lancera. Il ne se fâche donc pas quand la barque est vide, mais s'irrite sitôt qu'elle est occupée. Ainsi, qui peut faire le Vide en lui pour flâner dans le monde échappe à tout dommage. » (方舟而濟於河, 有虛船來觸舟, 雖有偏心之人不怒. 有一人在其上, 則呼張歛之. 一呼而不聞, 再呼而不聞, 於是三呼邪, 則必以惡聲隨之. 向也不怒而今也怒, 向也虛而今也實. 人能虛己以遊世, 其孰能害之.) *Zhuangzi jishi*, chap. 20, p. 296.

en compagnie d'un certain Xun Taixiang 荀太象 (VIII^e s.)¹¹⁷. Le Lushan cachait enfin en son sein la huitième des trente-six grottes-cieux et était l'un des lieux dépositaires des Écritures Shangqing¹¹⁸. Voici l'un des poèmes composés depuis le mont des Cabanes ; il s'intitule *You Lushan Wulaofeng* 遊廬山五老峰 (Errance sur le pic des Cinq Vieillards du mont des Cabanes) :

Le lac se cache sous des reflets d'émeraude
Sur ses eaux ridées danse l'éclat des lotus.
Il se pare d'une lumière dorée à l'aube
Et d'un noir profond au crépuscule.
J'entends les singes et les oiseaux par delà les nues,
Discerne dans la brume les pins et les santals.
Voilà qui naturellement plaît à mon âme,
Libre et joyeusement tranquille.
Je saisis ma canne pour explorer les lieux,
Me promenant tout à ma guise.
Tandis que s'égoutte la crème de jade¹¹⁹,
Les herbes de jade blanc foisonnent.
Les immortels ailés se perchent sur les falaises,
Peut-être apercevrai-je Daohe.
D'un signe de la main, je lui dirai vouloir m'envoler,
Il fera alors tinter pour moi les cloches précieuses.
Le parfum du Vide purifie mon cœur,
Le Souffle correct me fait croire en l'Ancêtre.
Toujours, je resterai libre des choses
Pour chevaucher l'argus et le dragon.

彭蠡隱深翠，滄波照芙蓉。
日初金光滿，景落黛色濃。
雲外聽猿鳥，煙中見杉松。
自然符幽情，瀟灑愜所從。
整策務探討，嬉遊任從容。
玉膏正滴瀝，瑤草多茸茸。

¹¹⁷ *Jianji xiansheng Lu jun bei* 簡寂先生陸君碑 (Stèle en hommage au seigneur Lu, Maître de la Mesure et du Silence), éd. *Quan Tangwen*, j. 926.16, p. 9283a.

¹¹⁸ Sur le Lushan, Tao Yuanming et l'érémisme, lire NELSON Susan E., « Catching Sight of South Mountain: Tao Yuanming, Mount Lu, and the Iconographies of Escape », *Archives of Asian Art*, 2000-2001, 52 : 11-43. Sur Huiyuan, voir ZÜRCHER, *The Buddhist Conquest of China*, p. 204-253. Sur le Lushan et le taoïsme, lire WU Guofu 吳國富, *Lushan daojiao shi* 廬山道教史 (L'Histoire du taoïsme sur le mont des Cabanes), Nanchang, Jiangxi renmin chubanshe, 2011. Voir enfin *Tiandi gongfu tu*, éd. *Yunji qiqian*, j. 27.4b.

¹¹⁹ La crème de jade (*yugao* 玉膏), nourriture des immortels, désigne ici la glace. Les herbes de jade blanc (*yaocao* 瑤草) évoquent, quant à elles, les herbes recouvertes de neige.

羽人栖層崖, 道合乃一逢.
揮手欲輕舉, 為余扣瓊鐘.
空香清人心, 正氣信有宗.
永用謝物累, 吾將乘鸞龍¹²⁰.

Les cloches précieuses sont parmi les ustensiles rituels qui rythment les assemblées des immortels¹²¹. Ce n'est pas un hasard si Wu Yun mentionne Liu Daohe 劉道合 pour les faire tinter, car ce dernier s'était retiré auprès de Pan Shizheng sur le mont Song. Alchimiste de renom, il fut ensuite convoqué à la cour sous la bienveillance de l'empereur Gaozong. Le lien entre lui et le mont des Cabanes est établi dans *Lishi zhenxian tidao tongjian* 歷世真仙體道通鑑 (Le Miroir pénétrant des authentiques et des immortels incarnant la Voie à travers les âges), de Zhao Daoyi 趙道一 (XIII^e s.).

Peu avant sa disparition, il aurait déclaré à ses disciples avoir été convoqué par « le directeur des destinées sur la montagne Lu » (廬山司命君). Il quitta le monde des hommes durant l'ère Xianxiang 咸享 (670-674). Selon l'historiographie, lorsque son tombeau fut ouvert, on y trouva pour seule dépouille sa peau vide, ouverte par le dos, sans dents ni squelette, pareille à l'exuvie d'une cigale¹²². Le mont des Cabanes était la promesse de retraites paisibles, un *locus amoenus* préservé des remous de la guerre civile. Wu Yun y rencontra d'autres sages retirés, ainsi que des fonctionnaires locaux de passage. Certains parmi ceux-là ont échappé aux filets de l'oubli grâce à sa poésie ; ce sont notamment le greffier Zheng Kun 鄭昆 (VIII^e s.) ou encore l'assistant magistrat Liu Chengjie 劉承介 (VIII^e s.)¹²³.

Wu Yun se retira sur le mont des Cabanes en 755, puis de nouveau en 761. Il poursuivit entretemps son périple, au gré du fleuve, vers d'autres montagnes des contrées orientales. Ces voyages en bateau étaient l'occasion de rencontres. À son retour sur le Lushan, Wu Yun se lia notamment d'amitié avec Liu Bocun 柳伯存, un haut fonctionnaire sous l'ère Dali 大曆 (766-779), lui-même versé dans les mystères de Laozi et de l'empereur Jaune¹²⁴. Il passa

¹²⁰ *You Lushan Wulaofeng*, éd. *Quan Tangshi*, j. 853, p. 2090a.

¹²¹ KOHN Livia, *The Daoist Monastic Manual: A Translation of the Fengdao Kejie*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 115 ; REITER Florian C., *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early Tang Period*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1998, p. 113.

¹²² Sur Liu Daohe, voir *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5127 ; *Lishi zhenxian tidao tongjian*, j. 29.14b-15b.

¹²³ *Chou Yexian Liu mingfu bidi Lushan yan huai yi Zheng lusbi kun Li Ji zunshi jian jian zeng zhi* 酬葉縣劉明府避地廬山言懷詒鄭錄事昆季苟尊師兼見贈之 (Partage d'une rencontre avec le greffier Zheng Kun et Maître Li Ji en cadeau au magistrat Liu du district de Ye venu se retirer sur le mont des Cabanes) ; *Tong Liu zhubu Chengjie Jianchang jiang fanzhou zuo* 同劉主簿承介建昌江泛舟作 (En naviguant sur la rivière Jianchang en compagnie du magistrat assistant Liu Chengjie), éd. *Quan Tangshi*, resp. j. 853, p. 2090c et p. 2092b-c.

¹²⁴ Liu sera frappé de cécité et terminera ses jours dans son village natal. Une courte biographie lui est consacrée dans le *Xin Tangshu*, j. 202, p. 5771.

ensuite les dernières années de sa vie dans la région du Jiangnan, qui englobe les provinces actuelles du Jiangsu, de l'Anhui et le nord du Zhejiang.

Ses poèmes évoquent ainsi les collines de Beigu 北固山 ou encore celles des Portes célestes (Tianmenshan 天門山)¹²⁵. Mais c'est sur la montagne du Pilier céleste, le Tianzhushan 天柱山, qu'il choisit de s'établir. Selon Sima Chengzhen, cette montagne du Zhejiang recèle la trente-quatrième des grottes-cieux mineures¹²⁶. Elle abritait également, depuis l'an 683, le temple taoïste du Pilier céleste (Tianzhu guan 天柱觀), lui-même fondé sur un site religieux remontant à la dynastie Han. Le monastère reçut ensuite, en 1012, à l'occasion d'un nouvel agrandissement, le nom de Dongxiao (Dongxiao gong 洞霄宮). Livré aux flammes au XIV^e siècle, on le restaura presque aussitôt. Il fut ensuite abandonné sous l'ère Qianlong après avoir subi un second incendie. Mais c'est au XX^e siècle, à l'heure de la révolution Culturelle (1966-1976), qu'il disparut définitivement¹²⁷.

Wu Yun lui dédia en 770 une inscription épigraphique dans laquelle il célèbre plus généralement la montagne¹²⁸ et ses splendeurs : ses brumes bienfaisantes et ses sources cristallines, ses trésors d'or et de jade ou encore l'attrait des immortels pour ce lieu. Il dit apprendre qu'ici s'était retiré Guo Wenju 郭文舉 (fl. 330), un célèbre ermite devenu ami des bêtes sauvages, à qui il consacra le quarante-neuvième de ses *Chants sur les sages retirés*. Wu Yun mentionne également le nom de plusieurs taoïstes éminents ayant séjourné sur la montagne, tels que Sima Chengzhen ou, avant lui, Xu Mai. À la fin du texte, Wu Yun écrit : « J'ai trouvé là, en compagnie de l'ermite Li Xuanqing 李玄卿 (fl. 770), un lieu de joie et de tranquillité. Comment pourrais-je le quitter ? » (筠與逸人李玄卿樂土是安, 捨此奚適 ?) Li Xuanqing était lui-même un anachorète taoïste installé sur le mont du Pilier céleste. Si l'on en croit un petit texte de sa main, conservé dans *La Monographie locale de Dongxiao*, il « cueillait l'authenticité » (*caizhen* 采真) auprès de maître Wu¹²⁹.

Quatre montagnes ont donc occupé une place importante dans la vie de Wu Yun. Il y eut tout d'abord le mont Yidi, premier sanctuaire de ses retraites, sur laquelle débutèrent son initiation aux arcanes du Mystère et la vie qu'il s'était choisie. Puis le mont Song constitua le

¹²⁵ *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.34a. Ces collines se trouvent respectivement dans les provinces du Jiangsu et de l'Anhui

¹²⁶ *Tiandi gongfu tu*, éd. *Yunji qiqian*, j. 27.8b.

¹²⁷ Aujourd'hui ne subsistent, pour ainsi dire, qu'un trou d'eau et une plaque commémorative posée en 2006. Le site se trouve au sud-est du village de Gonglicun 宮里村, à une quarantaine de kilomètres à l'ouest de Hangzhou. La partie la plus ancienne du temple était située au niveau de la grotte de Dadi (Dadi dong 大滌洞).

¹²⁸ *Tianzhu guan jie*, éd. *Dongxiao tuzhi*, j. 6, p. 74-75.

¹²⁹ *Chuyuan xichin ji* 廚院新池記 (Notes sur l'étang sauvage près de la cour de la cuisine [du temple de Dongxiao]), de Li Xuanqing, éd. *Dongxiao tuzhi*, j. 6, p. 75. Notons que Li Xuanqing évoque, juste avant de nommer Wu Yun, l'avènement de l'Esprit, lequel est mentionné dans le chap. 7 du *Filet du Mystère*. Enfin, l'expression « cueillir l'authenticité » provient du *Zhuangzi*. *Zhuangzi jishi*, chap. 14, p. 230.

creuset de sa véritable instruction spirituelle et le siège de sa carrière religieuse. Le mont des Cabanes l'abrita ensuite contre les tourments de la guerre civile ; il put y retrouver le goût de la quiétude. Ce fut enfin le mont du Pilier céleste sur lequel il passa ses dernières années, toujours en quête de la divine immortalité. Selon les annales, Wu Yun aurait séjourné sur le Maoshan, ce que reprend le *Maoshan zhi*¹³⁰. Mais il n'en est probablement rien. Ni Quan Deyu, ni Deng Mu n'en font état, pas plus que Wu Yun lui-même. La confusion provient vraisemblablement d'un apocryphe conservé parmi ses œuvres, le *Nantong dajun neidan jiu zhang jing* 南統大君內丹九章經 (Le Livre en neuf chapitres du cinabre interne du Grand Seigneur de la souveraineté du Sud)¹³¹. Le texte pourrait être de lui tant le style et le contenu qui décrit les pratiques lui sont fidèles, mais la préface est datée de 818. Dans la postface, l'auteur dit avoir gravi le Maoshan. La seule certitude est que ce texte fut écrit avant 1161, date d'édition du *Tongzhi* 通志 (Les Annales générales) de Zheng Qiao 鄭樵 (1104-1162) dans lesquelles il est recensé¹³². S'il est vrai qu'il inspira les compilateurs de *L'Ancienne Histoire des Tang*, il fut alors produit avant 945. Quoiqu'il en soit, ce texte, composé par un taoïste lui-même familier des œuvres de Wu Yun, révèle le prestige et l'influence de ce dernier sous la dynastie Song.

Selon la *Préface* et *La Monographie locale de Dongxiao*, Wu Yun se rendit en 778 à Xuancheng 宣城, dans l'actuelle province de l'Anhui, et fit halte dans la principale institution taoïste de la municipalité, le temple du Faîte pourpre (Ziji gong 紫極宮), aujourd'hui disparu¹³³. Celui-ci était éloigné d'une centaine de kilomètres au nord-ouest du mont du Pilier céleste. Et tandis qu'il brûlait de l'encens dans la chambre de méditation, Wu Yun « s'en retourna vers l'authenticité » (*fanzhen* 反真). Shao Jixuan réunit tous les disciples afin d'enterrer le maître sur le versant occidental de la montagne où il s'était établi, conformément à ses dernières volontés. Wu Yun les avait exprimées quelques temps auparavant : « Lorsque je trépasserai, il conviendra d'amener l'Esprit jusque dans la chambre de pierre du Pilier céleste. C'est en ce lieu que le Très Haut me permettra de quitter ma mue. » (我死當遷神於天柱石室, 蓋太上俾我鍊蛻) La chambre de pierre (*shishi* 石室) est une grotte dans la montagne où Wu Yun entreposait ses ouvrages¹³⁴. Shao Jixuan dirigea lui-même les funérailles et attribua à Wu Yun le titre posthume de Maître-qui-honore-le-Mystère¹³⁵ (*zongxuan xiansheng* 宗玄先生).

¹³⁰ *Maoshan zhi*, j. 15.10b.

¹³¹ *Nantong dajun neidan jiu zhang jing*, CT 1054, fasc. 727.

¹³² VAN DER LOON Piet, *Taoist Books in the Libraries of the Sung Period*, London, Ithaca Press, 1984, p. 120.

¹³³ *Xuancheng xianzhi*, p. 712. En son lieu s'étend aujourd'hui un parc public.

¹³⁴ *Dongxiao tuzhi*, j. 4, p. 29. Nous avons, sur place, retrouvé la grotte à proximité du site du Dongxiao gong, grâce aux indications trouvées dans *La Monographie locale de Dongxiao* et à la connaissance intime des lieux du professeur Feng Yimin 馮逸民 qui a consacré un ouvrage à l'histoire de Donglicun.

¹³⁵ *Zongxuan xiansheng wenji xu*, 2b ; *Dongxiao tuzhi*, j. 5, p. 41.

II.5. Les amis et les disciples

La montagne est au carrefour de deux univers et en réunit les deux paradigmes : d'une part, elle incarne une promesse de tranquillité pour qui cherche à fuir les clameurs du monde et à se réapproprié lui-même ; d'autre part, elle s'ouvre à une solitude plus austère pour qui aspire à la sublimation ultime, l'élévation en plein jour. L'une de ces modalités n'exclut pas l'autre et chacune vient à son heure. La verticalité de la montagne et ses nombreux replis offrent une transition riche en nuances. L'usage idiorythmique du monde telle que la pratique la communauté des anachorètes en constitue l'expression naturelle. Ils vont et viennent entre le plaisir du partage et le devoir de solitude, une exigence souvent provisoire¹³⁶.

La sortie et le retour au monde opèrent comme une respiration. Aussi Wu Yun redescendait-il parfois des montagnes vers les villes. C'était l'occasion de partager les nouvelles créations littéraires avec ses amis poètes, mais également le moyen d'accéder aux livres. Il y avait certes les temples, mais aussi les bibliothèques privées de tel ou tel haut dignitaire et lettré de renom. Sous les Tang, celles-ci étaient à la fois riches et nombreuses. L'exemple le plus représentatif est la collection de Li Bi qui, nous le verrons, constituait l'une des plus riches de la Chine médiévale.

Selon la *Préface* et les annales, Wu Yun séjourna dans la municipalité de Guiji 會稽¹³⁷, l'actuelle Shaoxing 紹興 située dans le Zhejiang, à une cinquantaine de kilomètres au sud-est de Hangzhou. Guiji était un haut lieu de l'activité taoïste et lettrée. À la septième lunaison de l'an 770, treize fonctionnaires et poètes se réunirent en ce jour de fête religieuse, consacrée aux Trois Officiers, pour honorer Wu Yun par une série de strophes liées (*lianju* 聯句). Il s'agissait pour chacun des participants d'écrire un distique à tour de rôle pour composer *in fine* un poème. Cette festivité entre gens de lettres fut organisée chez Bao Fang 鮑防 (722-790) qui avait reçu la charge prestigieuse de président du tribunal des censeurs (*yushi daifu* 御史大夫)¹³⁸. Ce dernier était un ami proche de Xie Liangbi, le disciple de Wu Yun et auteur de la biographie disparue. Jan De Meyer a livré une étude éclairante du cercle social ainsi réuni, en plus d'une traduction commentée du poème¹³⁹. Nous ne nous attarderons donc pas sur ce point, nous interrogeant plutôt sur la façon dont Wu Yun était perçu.

Ses qualités de lettré, de dignitaire taoïste et d'anachorète étaient assurément reconnues. Ces différents aspects figurent dans le poème. En voici quelques exemples : Bao Fang

¹³⁶ Voir *infra*, chap. 8.

¹³⁷ Ou Kuaiji. Sur cette question pointue de la prononciation correcte, lire HARGETT James M., « 會稽: Guaiji? Guiji? Huiji? Kuaiji? Some Remarks on an Ancient Chinese Place-Name », *Sino-Platonic Papers*, 2013, 234 : 1-32.

¹³⁸ Sur Bao Fang, lire *Jin Tangshu*, j. 146, p. 3956 ; *Xin Tangshu*, j. 159, p. 4949-4950.

¹³⁹ DE MEYER, *Wu Yun's Way*, p. 64-82. Le poème s'intitule *Zhongyuan ri Bao duangong yu Wu tianshi lianju* 中元日鮑端公宅遇吳天師聯句 (Poème en strophes liées composé à l'occasion de la rencontre du maître céleste Wu dans la demeure du censeur Bao en ce quinzième jour de la septième lune) ; il figure dans le *Quan Tangshi*, j. 789, p. 1938b.

indique dans ses vers que les participants venaient de réciter *Le Livre de la cour Jaune* sous la direction de Wu Yun. Un autre distique mentionne un rite purificateur de protection contre les calamités, le jeûne du registre d'or (*jinlu zhai* 金籙齋), qu'il avait conduit le jour même. Xie Liangbi évoque, quant à lui, les pratiques d'absorption des effluves solaires et lunaires qui nourrissent la forme et raffinent les os pour mille ans (養形奔二景, 鍊骨度千年). Un autre fait allusion à un alchimiste de Huayin, comme dit précédemment. Un autre encore évoque l'art de cultiver la quiétude au fond d'une grotte ainsi que des paroles échangées autrefois à propos du Mystère, le long d'un fleuve. Conformément à l'usage, Wu Yun posa les deux derniers vers : « Pourquoi suis-je égaré par ma nature solitaire ? Je garde mes émotions, mais grande est mon affection pour vous autres, sages. » (何意謎孤性, 含情戀數賢.)

Quatre ans plus tard, Wu Yun fut invité à participer à la composition d'un autre poème en strophes liées, dédié cette fois à l'ancien Premier ministre Li Shizhi 李適之 (d. 747), condamné à l'exil et au suicide pour avoir bravé Li Linfu. Cette réunion de trente-neuf lettrés était organisée par Yan Zhenqing. Jiaoran était également présent, de même que Lu Yu 陸羽 (733-804), l'auteur du *Chajing* 茶經 (Le Classique du thé)¹⁴⁰. On comprend à la lumière de ces deux événements que Wu Yun était resté un personnage important dans le paysage lettré du VIII^e siècle, même après son départ de l'académie dix-neuf ans plus tôt.

Il paraît utile d'ouvrir ici une parenthèse sur l'amitié présumée, telle que la rapporte l'historiographie, entre Wu Yun et le célèbre poète taoïste Li Bai. Les matériaux biographiques relatifs aux deux hommes contenus dans les deux *Histoires des Tang* affirment l'existence de ce lien¹⁴¹. Wu et Li se seraient liés d'amitié lors de leur séjour dans le district de Shan 夔, au sud de Guiji, aux alentours de l'an 740. Selon la biographie de Li Bai dans *L'Ancienne Histoire*, Wu Yun aurait même recommandé son compagnon de lettres auprès de Xuanzong afin qu'il intégrât l'académie de la Forêt des pincesaux. Cette anecdote a depuis traversé les siècles, conférant du prestige à l'un comme l'autre : le taoïste poète et le poète taoïste se donnant crédit de leurs qualités respectives.

En 1981, l'historien Yu Xianhao 郁賢皓, de l'université de Nanjing, a publié un article majeur démontrant de façon probante l'in vraisemblance d'une telle version. Selon lui, et conformément à la *Préface* de Quan Deyu, Wu Yun et Li Bai n'ont pu se voir à Shan durant l'ère Kaiyuan, de même que le premier n'a pas recommandé le second au palais, la princesse Yuzhen s'en étant elle-même chargée. À cela s'ajoute l'absence d'éléments tangibles dans les textes des deux lettrés, aucun poème n'étant explicitement adressé de l'un à l'autre. Difficile enfin de dire si les images communes que l'on rencontre parfois dans leurs écrits trahissent

¹⁴⁰ Le poème figure dans le *Quan Tangshi*, j. 788, p. 1936c-1937a. Sur sa datation, voir JIA, *Jiaoran nianpu*, p. 69. Sur la chute de Li Shizhi, voir TWITCHETT Denis, « Hsüan-tsung (reign 712-756) », in TWITCHETT & FAIRBANK (dir.), *The Cambridge History of China. Volume 3: Sui and T'ang China*, p. 421-424.

¹⁴¹ *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5129 et j. 190. 下, p. 5053 ; *Xin Tangshu*, j. 196, p. 5604 et j. 202, p. 5762.

une intertextualité réciproque ou correspondent davantage aux inspirations d'une époque¹⁴². Wu Yun et Li Bai se sont peut-être croisés, mais aucun élément ne permet à ce jour de se prononcer sur la nature d'une éventuelle proximité entre les deux hommes.

Nous avons évoqué les maîtres de Wu Yun, ainsi que ses amis. Qu'en est-il à présent de ses disciples ? Deux sont déjà apparus au fil des pages ; ce sont Shao Jixuan et l'ermite Li Xuanqing. Quan Deyu écrit du premier qu'il fut le meilleur disciple de Wu Yun, qu'il était pareil à un « arbre mort ou à une eau calme » (槁木止水), « creusant son cœur et délaissant sa forme » (剗心遺形), images empruntées à Zhuangzi que l'on retrouve également dans les écrits de Wu Yun. Elles évoquent l'oubli du moi, l'absence de troubles affectifs et la capacité d'accueillir en son cœur l'infinité de la Voie.

Trois autres disciples sont identifiables, dont deux femmes. Parmi les lettrés invités à participer à la composition du second poème en strophes liées, il y avait Liu Quanbai 劉全白 (fl. 772-795), qui sera nommé préfet de Chi 池州 en 790 dans l'actuelle province de l'Anhui. La même année, il consacrera une inscription épigraphique à la mémoire de Li Bai¹⁴³. Le lettré Zhao Lin 趙璘 (fl. 834-853) relate dans son *Yinhua lu* 因話錄 (Le Recueil de propos rapportés) que Liu Quanbai avait une sœur cadette, Yuanpei 元沛, qui avait été mariée à un ministre de la justice. Après son décès, la veuve vertueuse s'engagea dans les enseignements de Laozi et reçut auprès de Wu Yun les registres taoïstes. Elle cultiva la Voie de manière assidue tout le restant de ses jours. Son fils aîné devint un fonctionnaire réputé et fut nommé préfet. Le cadet réussit, quant à lui, l'examen du lettré accompli, puis il exerça des fonctions administratives élevées avant de se retirer sur le mont des Cabanes. Ses deux propres fils cultivèrent la Voie à leur tour¹⁴⁴. Les deux autres disciples étaient mari et femme. Voici ce qu'en dit Du Guangting :

¹⁴² YU Xianhao 郁賢皓, « Wu Yun jian Li Bai shuo bianyi » 吳筠薦李白說辨疑 (Éclaircissement sur la recommandation de Li Bai par Wu Yun), *Nanning shiyuan xuebao* 南寧師院學報, 1981, 1, p. 40-45, rééd. in YU Xianhao 郁賢皓, *Li Bai yu Tang dai wenshi kaolun* 李白與唐代文史考論 (Études sur Li Bai et l'histoire de la littérature sous les Tang), Nanjing, Nanjing shifan daxue chubanshe, 2007, (t.1) p. 57-69. Un autre article, publié en 1990 par Li Shenglong, ne réfute pas l'éventualité d'une amitié entre les deux hommes, ni de leur séjour commun à Shan. Ce dernier était cependant sa démonstration sur des éléments dont nous avons démontré la fragilité. Selon Li, Wu Yun serait ainsi né en 705 et serait allé sur le Maoshan. LI, « Li Bai yu Wu Yun jiuqing you wu jiaowang ». La thèse de Yu Xianhao est également reprise dans la biographie critique de Li Bai, publiée dans ZHOU Xunchu 周勛初, *Li Bai pingzhuan* 李白評傳 (Biographie critique de Li Bai), Nanjing, Nanjing daxue chubanshe, 2004.

¹⁴³ *Tang gu Hanlin xueshi Li jun jieji* 唐翰林學士李君碣記 (Inscription épigraphique à la mémoire du défunt sieur Li, académicien à la Forêt des pincesaux sous la dynastie Tang), de Liu Quanbai, éd. *Quan Tangwen*, j. 619.3, p. 2768a.

¹⁴⁴ *Yinhua lu*, de Zhao Lin, éd. *Siku quanshu*, 1035, j. 3, in fine.

1. Madame née Wang 王 était l'épouse du grand secrétaire impérial, Xie Liangbi. Elle descendait du général de droite [Wang] Yishao 逸少 des Jin orientaux¹⁴⁵ et était originaire de Guiji. Liangbi réussit l'examen de lettré accompli, puis fut nommé préfet dans le Zhedong (à l'est du Zhejiang). Ils s'y marièrent. Peu de temps après, madame Wang fut atteinte d'une lourde maladie chronique. Son état ne s'arrangeait pas au fil des années. Alors que Liang Bi avait été nommé à la cour¹⁴⁶, elle ne pouvait plus marcher et se trouvait à l'article de la mort. À ce moment, le maître céleste Wu Yun flânait entre les montagnes Siming 四明, Tiantai, Lanting 蘭亭 et Yuxue 禹穴, avant de s'installer provisoirement à Shanyin 山陰¹⁴⁷. Des membres du clan de la jeune Wang allèrent le trouver pour lui demander son aide. Il lui fit ingérer de l'eau exorcisée et un talisman. Elle fut guérie au bout de deux jours. La jeune Wang, alors émue par le pouvoir de la Voie qui l'avait sauvée, s'en alla trouver le maître céleste qui lui remit les registres qu'elle pratiqua avec sincérité.

2. Elle brûlait [depuis] de l'encens et récitait les textes en silence, isolée dans sa chambre de quiétude. Résolue à accomplir l'envolée aurorale, elle s'exerçait à l'abstinence de céréales et à l'absorption des souffles. L'Esprit était harmonieux et ses os légers. Un parfum étrange se répandait parfois autour d'elle et des nuées extraordinaires venaient éclairer sa résidence. On eût dit que des authentiques étaient descendus et elle-même se rapprochait de l'immortalité prodigieuse. Mais personne ne le comprit. Elle dit un jour à sa fille : « Je fus autrefois malade, cela fera bientôt dix ans, et c'est le maître céleste qui m'a sauvée, mais ce n'était là qu'un sursis donné à une existence déjà parvenue à son terme. Je n'ai compris la Voie que trop tard et n'ai pas pu la cultiver convenablement. Je ne me suis pas non plus repentie de toutes mes erreurs passées. Toute ma vie durant, j'ai été remplie de jalousie à cause de ma maladie vulgaire. Mon cœur est aujourd'hui obstrué et plein de noirceur, je n'ai pas communiqué avec la Voie. Je dois cacher mon ombre et raffiner mon corps, purifier mon cœur et changer mes entrailles. Dans vingt ans, je sortirai de ma chrysalide. À ma mort, n'utilisez pas de cercueil, installez un auvent en bois de cyprès et laissez ma dépouille reposer en pleine nature. Envoyez régulièrement quelqu'un pour l'examiner. » Puis elle mourut le soir même.

3. Les personnes en charge de ses funérailles respectèrent ses volontés. Chaque chose fut accomplie avec sobriété. Son corps fut déposé dans son jardin, parmi les arbres. Elle paraissait si paisible, comme endormie. Mais surtout, elle ne changeait pas. Vingt années s'étaient écoulées lorsqu'un maraudeur viola sa sépulture et jeta son corps sur le sol. C'était en plein cœur de l'hiver. Soudain, un violent coup de tonnerre retentit sur le côté de la tombe. Les membres de la famille, brusquement réveillés, coururent voir ce qui s'était passé. Lorsqu'ils soulevèrent le corps, celui-ci était aussi léger qu'une coque vide. La peau et les muscles, les ongles et les cheveux, tout était intact ; son flanc droit laissait apparaître une cicatrice d'un peu plus d'un pied de long. Une nouvelle tombe lui fut bâtie. Selon les

¹⁴⁵ Soit le calligraphe Wang Xizhi 王羲之 (321-379).

¹⁴⁶ Xie Liangbi était en charge à la cour durant les années 776-777. *Tang caizhi zhuan jiaojian*, j. 5, p. 100.

¹⁴⁷ Tous les endroits cités se trouvent dans le Zhejiang.

paroles de la Dame du pic du Sud (Wei Huacun) : « Parmi ceux qui réalisent la Voie, les plus éminents s'élèvent en plein jour ; ils s'envolent dans les cieux avec leur corps et leurs os, puis s'en vont occuper un poste vacant de fonctionnaire authentique. Il y a ensuite ceux qui se libèrent de leur mue comme les serpents et les cigales ; leurs corps et leurs os s'envolent également, leur chair s'élève dans le ciel. Tous sont des immortels célestes qui ne vivent pas dans les montagnes. » Liangbi devint également disciple du maître, il se mit à son service et avec lui rédigea sa biographie en n'omettant aucun détail.

1. 王氏者, 中書舍人謝良弼之妻也. 東晉右軍逸少之後, 會稽人也. 良弼進士擢第, 為浙東從事而婚焉. 既而抱疾沉痾, 歷年未愈, 良弼赴闕, 竟不果行, 而加綿篤. 時吳筠天師游四明、天台、蘭亭、禹穴, 駐策山陰, 王氏之族, 謁而求救, 為禁水吞符, 信宿即愈. 王氏感道力救護, 乃詣天師, 受籙精修.

2. 焚香寂念, 獨處靜室, 志希晨飛. 因絕粒嚙氣, 神和體輕. 時有奇香, 異雲臨映居第, 髣髴真降, 密接靈仙, 而人不知也. 忽謂其女曰: 吾昔之所疾, 將近十年, 賴天師救之, 而續已盡之命. 悟道既晚, 修奉未精, 宿考過往, 懺之未盡. 吾平生以俗態之疾, 頗懷妬{女+自}, 今猶心閉藏黑, 未通於道. 當須陰景煉形, 洗心易藏, 二十年後, 方得蟬蛻耳. 吾死勿用棺器, 可作柏木帳, 致尸於野中, 時委人檢校也. 是夕而卒.

3. 家人所殯如其言, 凡事儉約. 置其園林間, 偃然如寐, 亦無變改. 二十年, 有盜發殯, 棄其形於地. 隆冬之月, 帳側忽聞雷震之聲, 舉家驚異, 馳行看之. 及舉其尸, 則身輕如空殼, 肌膚爪髮, 無不具備, 右脇上有折痕, 長尺餘, 即再收瘞. 為南嶽夫人嘗言: 「得道者, 上品白日昇天, 形骨俱飛, 上補真官; 次者蛻如蛇蟬, 亦形骨騰舉, 肉質登天, 皆為天仙, 不居山嶽矣.」良弼亦執弟子之禮, 躬侍天師, 仍與天師立傳, 詳載其事迹矣¹⁴⁸.

Ladite biographie, composée par Xie Liangbi mais aujourd'hui disparue, figure parmi les sources probables de Deng Mu. Ce dernier écrit au sujet de madame Wang, dans *La Monographie locale de Dongxiao*, qu'elle se prénomait Zhenyi 真一. Il évoque également ses dix années de pratique auprès de Wu Yun au cours desquelles elle s'adonna au jeûne (*jueli* 絕粒¹⁴⁹) et à la récitation du *Livre de la cour Jaune*¹⁵⁰.

L'esquisse biographique conditionne une généalogie de la pensée. Le cadre ainsi posé permet de réfléchir plus avant à la pensée même de l'auteur telle qu'elle se révèle à travers son œuvre. Tâchons, à présent, d'analyser la place effective de la tradition Shangqing dans la vie spirituelle de Wu Yun.

¹⁴⁸ *Yongcheng jixian lu* 壩城集仙錄 (Le Recueil [biographique] des immortelles rassemblées à Yongcheng), de Du Guangting, éd. *Yunji qiqian*, j. 115.8a-9b.

¹⁴⁹ Littéralement « l'abstinence des céréales », mais l'expression n'est pas à prendre au sens propre. Nous l'expliquons *infra*, chap. 4, III.3., *in fine*.

¹⁵⁰ *Dongxiao tuzhi*, j. 5, p. 41.

III. Wu Yun et la Pureté supérieure

III.1. La filiation spirituelle

Comme cela fut dit précédemment, Wu Yun reçut l'enseignement du Zhengyi dans la lignée de Pan Shizheng. Ce dernier s'en était cependant allé soixante-trois ans plus tôt, au terme d'une longévité remarquable. Wu Yun ne put donc suivre son enseignement. Aussi fut-il initié, selon Quan Deyu, par maître Feng Qizheng 馮齊整 (fl. 745-753), lui-même disciple direct de Pan. Quan écrit exactement : « [Wu Yun] se rapprocha du vénérable maître Feng Qizheng et de lui reçut la méthode de l'Un orthodoxe¹⁵¹ » (就馮尊師齊整受正一之法). Puis il nous renseigne sur la filiation : Tao Hongjing – Wang Yuanzhi – Pan Shizheng – Feng Qizheng – Wu Yun. Liu Dabin classe d'ailleurs, dans le *Maoshan zhi*, Wu Yun parmi ceux qui ont cueilli l'authenticité et non parmi ceux qui l'ont transmise¹⁵². D'après cette même monographie, Pan Shizheng avait eu dix disciples¹⁵³ ; Feng Qizheng comptait probablement parmi ceux-là. De ce dernier nous ne savons pour ainsi dire rien si ce n'est qu'il était connu du lettré taoïste Cui Shu 崔曙 (d. 739). Pour preuve, ce poème intitulé *Songshan xun Feng lianshi bu yu* 嵩山尋馮鍊師不遇 (Visite au maître raffiné Feng du mont Song, sans le trouver) :

Près d'un ruisseau d'émeraude, je cherche le maître dans la brume du matin.

L'immortel Wangzi Qiao déjà s'est envolé.

Je m'appuie seul sur la montagne vide tandis que gronde l'orage.

Le soir tombe sur la forêt de nuages, vers où donc m'en retourner ?

青溪訪道凌煙曙，王子仙成已飛去。

更值空山雷雨時，雲林薄暮歸何處¹⁵⁴。

Feng Qizheng apparaît également dans une inscription datée de 753, relative à un rite taoïste conduit par la princesse Yuzhen dix ans plus tôt. Son nom est précédé du titre de « maître raffiné des trois grottes du pic du Centre¹⁵⁵ » (*Zhongyue sandong lianshi* 中嶽三洞鍊師). Feng était donc bel et bien dépositaire des enseignements de la Pureté supérieure, ce qui

¹⁵¹ *Zongxuan xiansheng wenji xu*, 1b.

¹⁵² *Maoshan zhi*, j. 15.10b.

¹⁵³ *Maoshan zhi*, j. 24.15b.

¹⁵⁴ *Songshan xun Feng lianshi bu yu*, éd. *Quan Tangshi*, j. 155, p. 365c. La forêt de nuages désigne l'ermitage de Feng. Sur la datation de l'inscription, voir BENN, *The Cavern-Mystery Transmission*, p. 154.

¹⁵⁵ *Yuzhen gongzhu shou daolu lingtan xianying ji* 玉真公主受道錄靈壇祥應記 (Note sur les bons augures de l'autel prodigieux sur lequel la princesse Yuzhen a reçu les registres de la Voie), de Cai Wei 蔡瑋 (fl. 743), éd. CHEN, *Daojia jinshi liu*, p. 139-140 (le nom apparaît à la seconde page). Le dernier caractère du prénom (整) est illisible. Mais il y a une très forte probabilité qu'il s'agisse bien de Feng Qizheng.

s'avère cohérent avec son appartenance à la lignée de Pan Shizheng. Ce sont les deux seules mentions du personnage connues à ce jour.

D'après *La Monographie locale de Dongxiao*, Wu Yun paracheva cependant son initiation Shangqing auprès d'un autre maître, Gao Rugui 高如貴, qui avait remis les registres de la Pureté supérieure à Li Bai en 744¹⁵⁶. Si Feng Qizheng avait effectivement reçu l'enseignement auprès de Pan Shizheng, il devait être fort âgé et disparut peut-être avant d'avoir achevé la formation de Wu Yun. Voilà qui expliquerait la réception des registres auprès d'un second maître. On peut supposer, selon l'usage des « trois maîtres¹⁵⁷ » et à l'aune des générations respectives de Pan Shizheng et de Gao Rugui, que ce dernier était un condisciple de Feng, très âgé lui aussi, ou plus vraisemblablement l'un de ses disciples. Il appartenait, en tous cas, à la lignée de Pan.

Deng Mu était bien renseigné, d'autant qu'il avait probablement lu *La Biographie interne du maître céleste Wu* de Xie Liangbi. De fait, l'information qu'il donne ici est à prendre au sérieux, mais elle pose question. Selon l'auteur, Wu Yun aurait reçu l'instruction « sur la terrasse de Gao », laquelle se trouvait très probablement dans la préfecture de Qi (Qizhou 齊州), tout près de Jinan 濟南, dans l'actuelle province du Shandong¹⁵⁸. Or, aucun élément historiographique ou monographique, ni aucun poème ne montre que Wu Yun eût séjourné en ce lieu. Cela n'est pas impossible pour autant, car bon nombre de ses textes ne nous sont pas parvenus, de même que ses maîtres n'apparaissent jamais dans les écrits conservés.

Il est cependant un poème dont le premier vers nous donne une information fort utile ; il s'intitule *Jing Yangjiao Ai mu zuo* 經羊角哀墓作 (En passant par la tombe de Yangjiao Ai) :

Je quitte le pays des rivières, invité à la cour ;
Au bord du chemin, une tombe ancienne.
Botaoy fut inhumé par [Yang]jiao Ai,
Un général de Jing repose à son côté.
L'allée des esprits sépare les sépulcres
Que des armes fichées au sol révèlent.
Mort ou vivant, comment le savoir ?
Victoire et défaite sont indissociables.
Un long cri, Jiao Ai se trancha la gorge ;

¹⁵⁶ *Dongxiao tuzhi*, j. 5, p. 40. La phrase de Deng Mu peut être comprise de deux manières selon l'acception que l'on donne à la préposition *yu* 與 : « Wu Yun reçut “avec” Li Bai / “pareillement à” Li Bai l'ensemble des enseignements de la Pureté supérieure sur la terrasse du maître céleste Gao. » (與李白於高天師壇參受上清畢法.) La première est tout simplement impossible car en 744, Wu Yun n'avait pas encore reçu l'initiation auprès de Feng Qizheng. On ne sait rien de ce Gao Rugui. Simplement Li Bai lui a-t-il consacré un poème. Lire KROLL Paul W., « Li Po's transcendent diction », *Journal of the American Oriental Society*, 1986, 106, 1, p. 108-113, rééd., in KROLL, *Studies in Medieval Taoism and the Poetry of Li Po*, Farnham, Ashgate Variorum, 2009, IX.

¹⁵⁷ Voir l'extrait du *Dongzhen taishang taixiao langshu*, *supra*, chap. 1, III, p. 84-86.

¹⁵⁸ KROLL, « Li Po's transcendent diction », p. 108.

Jamais avant, il n'y avait eu pareille loyauté.
 Les deux sages étaient plus proches
 Que ne le sont la chair et les os.
 Je les imagine partageant leurs vivres
 Et mon cœur soudain se trouble.
 Hésitant, je relance ma monture,
 À mon insu, la forêt vide m'enivre¹⁵⁹.

祇召出江國，路傍旌古墳。
 伯桃葬角哀，墓近荊將軍。
 神道不相得，稱兵解其紛。
 幽明信難知，勝負理莫分。
 長呼遂刎頸，此節古未聞。
 兩賢結情愛，骨肉何足云。
 感子初併糧，我心正氛氲。
 遲迴駐征騎，不覺空林醺¹⁶⁰。

Wu Yun écrit ainsi devoir quitter le pays des rivières sur convocation impériale. Ce pays des rivières couvre les provinces actuelles de l'Anhui et du Jiangsu, juste au sud du Shandong. La distance n'est donc pas si grande. Et si l'on considère que la convocation au palais ici évoquée par Wu Yun n'est pas celle de 745, mais la seconde qui eut lieu en 754, on peut

¹⁵⁹ Un mot pour éclairer le poème. Wu Yun célèbre l'amitié entre Yangjiao Ai 羊角哀 et Zuo Botao 左伯桃 qui vécurent au VI^e siècle avant notre ère. Selon le *Hou Hanshu*, les deux amis cheminaient ensemble vers la capitale de Chu pour y devenir fonctionnaires quand une violente tempête de neige les arrêta soudainement. À court de nourriture et de vêtements chauds, Zuo Botao décida de sauver son compagnon en sacrifiant sa propre vie. Après lui avoir tout laissé, il se retira dans les bois puis se laissa mourir dans le creux d'un arbre. Yangjiao Ai, qui était apprécié du souverain, put alors offrir à son sauveur de dignes funérailles. Ce dernier lui apparut ensuite en rêve pour le remercier, mais aussi pour l'informer des souffrances qu'il endurait de par la proximité de sa tombe avec celle d'un général de Jing 荊 avec qui il était en lutte. Zuo annonça également la date de l'ultime combat dans le monde invisible. Le jour venu, Yangjiao se rendit au devant du tombeau, escorté par ses soldats à cheval, se suicida et s'y fit enterrer avec trois statues en bois pour aller combattre aux côtés de son ami défunt. *Hou Hanshu* 後漢書 (L'Histoire des Han postérieurs), édité par Fan Ye 范曄 (398-445), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 29, p. 1015. Zhou Riyong 周日用 des Song (960-1279) assimila le général à Jing Ke 荊軻 (d. 227 av. J.-C.), célèbre pour avoir tenté d'assassiner Qin Shi Huangdi quelques trois siècles plus tard. Cette confusion se répandra et inspirera ultérieurement des contes comme *Yangjiao Ai se donne la mort pour combattre Jing Ke*, publié par Hong Pian 洪楩 (ca. 1500-1560). Resp. *Bowu zhi jiaozheng* 博物志校證 (Édition annotée de la Monographie sur les vastes choses), de Zhang Hua 張華 (232-300), annoté par Fan Ning 范寧 (339-401), Beijing, Zhonghua shuju, 1980, j. 7, p. 85 (n. 27 et 28), p. 9 ; *Yangjiao ai si zhan Jing Ke* 羊角哀死戰荊軻 (Yangjiao Ai se donne la mort pour combattre Jing Ke), in *Qingping shantang huaben* 清平山堂話本 (Les Contes de la salle du Mont pur et calme), édité par Hong Pian 洪楩 (ca. 1500-1560), Beijing, Zhonghua shuju, 2001, 3.

¹⁶⁰ *Jing Yangjiao Ai mu zuo*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.33b.

admettre que Wu Yun séjourna chez Gao Rugui entre ces deux dates¹⁶¹. Enfin, dix-neuf ans séparaient Wu Yun du retrait sur le mont Yidi par lequel il avait inauguré son engagement spirituel. De même, neuf années avaient passé depuis son ordination à l'abbaye de l'Adret du mont Song. Il n'est donc pas improbable, si l'on compare avec d'autres parcours religieux connus sous les Tang¹⁶², que le temps fût venu pour lui de recevoir l'initiation Shangqing.

Tâchons, à présent, d'explicitier la transmission de « la méthode de l'Un orthodoxe » à Wu Yun. Nous savons déjà que le courant Shangqing se fonde dans l'organisation religieuse de l'église du Maître céleste aux alentours du VI^e siècle, lui offrant un prolongement hiérarchique dans l'économie sacerdotale et ce, parallèlement à la hiérarchisation des Trois Grottes du Canon. De fait, l'ordination Shangqing sous les Tang, bien qu'ayant ses spécificités propres, procédait nécessairement de l'initiation Zhengyi et ne s'en affranchissait pas. Le dignitaire de la Pureté supérieure appartenait avant tout à l'église du Maître céleste. En cela, il n'est pas incongru de voir le terme utilisé de manière générique. Mais allons plus loin.

Il importe dès à présent de noter que l'expression employée par Quan Deyu n'est pas due au hasard car, si l'on en croit les annales, Pan Shizheng l'avait déjà utilisée en s'adressant à Sima Chengzhen : « J'ai moi-même obtenu la méthode de l'Un orthodoxe auprès de l'ermite Tao (Hongjing) et te la transmets à présent. Tu représentes la quatrième génération¹⁶³. » (我自陶隱居傳正一之法至汝四葉矣.) La tradition propre de l'Un orthodoxe fondait, à l'époque déjà, le socle liturgique de la religion taoïste, de même qu'elle inaugurait le parcours sacerdotal du dignitaire de la Voie, tandis que la remise des registres de la Pureté supérieure le parachevait. Pour preuve, ce court extrait du onzième chapitre du *Filet du Mystère* de Wu Yun :

Bien que la Voie soit dénuée de règles fixes, on l'étudie selon un ordre précis. Il y a d'abord l'Un orthodoxe, puis la Grotte qui mène aux esprits. On se pose ensuite au cœur du Joyau magique, puis enfin la Grotte qui mène à l'authenticité. Toujours on vénère la sérénité ultime et l'on recourt à la méditation diligente ; on se consacre au jeûne et aux préceptes de l'ascèse, de même que l'on donne la priorité à la bienveillance et à la charité.

¹⁶¹ Il est avéré que Wu Yun voyageait parfois après s'être installé sur le Songshan. Pour preuve un poème qu'il consacra au temple du mont Gou 緱山, dédié à l'immortel Wangzi Qiao, dans lequel il dit quitter la montagne Song au petit matin. Le Goushan se trouve entre le Songshan et Luoyang. *Goushan miao* 緱山廟 (Le Temple du mont Gou), éd. *Quan Tangshi*, j. 854, p. 2092b-c.

¹⁶² Voici deux exemples de cheminement décrits dans les textes : le premier concerne Deng Ziyang 鄧紫陽 (fl. 860-876) qui accéda à l'initiation Shangqing dix ans après avoir été ordonné prêtre taoïste. Le second parcours est celui du maître du Tiantai, Ying Yijie 應夷節 (810-894), maître de Du Guangting, qui reçut les plus hauts enseignements Shangqing dix-sept ans après avoir reçu l'ordination Zhengyi. Resp. *Maoshan daomen weiyi* 茅山道門威儀鄧先生碑 (*Inscription épigraphique en l'honneur du haut dignitaire taoïste, maître Deng du mont des Mao*), de Xu Kai 徐鍇 (921-975), éd. *Quan Tangwen*, j. 888.7-8 (p. 4115c-4116a) ; *Dongxuan Lingbao sanshi ji*, 5b-9a ; VERELLEN, *Du Guangting*, p. 24-25.

¹⁶³ *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5127.

道雖無方, 學則有序. 故始於正一, 次於洞神, 棲於靈寶, 息於洞真. 皆以至靜為宗, 精思為用, 齋戒為務, 慈惠為先.

Wu Yun évoque ici les quatre principales étapes (sur les sept généralement décrites) du parcours sacerdotal à son époque : la tradition de « l'Un orthodoxe » qui correspond à la voie du Maître céleste, la « Grotte [qui mène aux] esprits » (*dongshen* 洞神), qui renferme les écrits des Trois Augustes (*sanhuang* 三皇), la Grotte [qui mène] au Mystère (*dongxuan* 洞玄), qui contient les enseignements Lingbao, la « Grotte [qui mène à] l'authenticité » (*dongzhen* 洞真), celle qui recèle les textes révélés de la Pureté supérieure¹⁶⁴.

Est-ce à dire que cette mention de la seule transmission Zhengyi constitue une erreur, comme l'affirme Chen Guofu au sujet de Pan Shizheng s'adressant à Sima Chengzhen¹⁶⁵ ? Cela semble ici peu probable car Shao Jixuan et Quan Deyu étaient tous deux des initiés. Le fait que la *Préface* ne mentionne que le Zhengyi signifie-t-il que Wu Yun n'intégra pas le rang des dignitaires Shangqing ? Il paraît peu vraisemblable qu'une biographie à sa gloire ne mentionnât pas son plus haut degré d'ordination. C'est ce que pense Jan De Meyer qui ajoute à cela les différents éléments propres au dogme et aux pratiques de la voie du Maître céleste que l'on trouve dans la vie et l'œuvre de Wu Yun. Ce sont, par exemple, les pratiques sexuelles et l'usage de talismans ou de certaines formules. De Meyer appuie son analyse sur une acception stricte du terme « *zhengyi* », à savoir le rang d'ordination qui lui correspond dans l'organisation sacerdotale. Il présente ainsi Wu Yun sous un double profil : l'usage du langage, des pratiques et des métaphores de la mystique Shangqing, d'une part, une ordination et une action liturgique relevant de la seule tradition Zhengyi, d'autre part¹⁶⁶.

La question de la sexualité s'avère cependant complexe et mériterait une étude à part entière. L'école de la Pureté supérieure intériorisa les pratiques sexuelles telles qu'elles étaient chorégraphiées dans les rites communautaires de la voie du Maître céleste. La sublimation des noces mystiques s'imposa par la visualisation des divinités *in corpore* ainsi que par l'absorption des effluves astraux¹⁶⁷. Selon Gil Raz, les textes Shangqing « reformulèrent » les pratiques sexuelles de la voie du Maître céleste de deux manières : il s'agissait, pour l'adepte,

¹⁶⁴ Il ne mentionne pas le rang de novice (*churu daomen* 初入道門), ni même celui de la transmission du *Livre de la Voie et de la Vertu* et des textes associés (*daode* 道德) qui succède au stade de l'Un orthodoxe, probablement parce que ceux-ci étaient étroitement liés. Il n'évoque pas non plus le rang suprême de Maître des Trois Grottes. Lire notamment BENN, *The Cavern-Mystery Transmission*, p. 78-98 ; « Daoist Ordinations and Zhai Rituals in Medieval China », in KOHN (dir.), *Daoism Handbook*, p. 309-339 ; SCHIPPER, « Taoist Ordination ranks in the Tunhuang manuscripts » ; SCHIPPER & VERELLEN (dir.), *The Taoist Canon*, p. 22-26, 448-466.

¹⁶⁵ CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 53.

¹⁶⁶ DE MEYER, *Wu Yun's Way*, en part. p. 421-456.

¹⁶⁷ ROBINET Isabelle, « Sexualité et taoïsme », in BERNOS Marcel (dir.), *Sexualité et religion*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 51-71.

de raffiner individuellement ses essences afin de produire un « homoncule » authentique en son propre corps, ou de procéder au rite d'un mariage pur avec une divinité¹⁶⁸.

Si les Écritures Shangqing dissuadent expressément d'emprunter « la voie du jaune et du rouge » (*huangchi zhi dao* 黃赤之道), la sexualité physique proprement dite, elles ne l'interdisent pas pour autant. Elles classent simplement ces pratiques, qui sont autant de « principes secrets de la longue vie » (長生之祕要), parmi les techniques dites inférieures (*xiashu* 下術). Les pratiques sexuelles, tout comme l'exercice du souffle et de la gymnastique, doivent impérativement aller de pair avec une connaissance intime du cinabre divin¹⁶⁹ (*shendan* 神丹). Et c'est bien là ce que prône Wu Yun dans son *Xingshen kegu lun*. Notons enfin que Wu Yun demeura célibataire toute sa vie durant, un choix d'existence qui s'avéra plus conforme aux prescriptions du Shangqing qu'à celles du Zhengyi.

Un texte taoïste du début des Tang définit sept types de dignitaires de la Voie : les premiers sont les authentiques célestes, ceux-là ont intégré la spontanéité et ne sont que pureté ; la deuxième catégorie est celle des immortels divins dont les mutations sont infinies, eux ont transcendé le commun des hommes ; puis viennent les ermites (*yonyi* 幽逸), soucieux de cacher leur éclat et de demeurer libres du monde ; on trouve ensuite les religieux des montagnes (*shanju* 山居) qui vivent une humanité paisible ; le cinquième type est celui des religieux simplement entrés dans les ordres ou, plus littéralement, ayant quitté leur famille (*chujia* 出家), ils ont renoncé à la multitude et aux bruits du monde ; les suivants sont les religieux restés en famille (*zaijia* 在家), ceux-là cachent leur éclat parmi les poussières, ils embrassent la Voie et chérissent la Vertu ; il y a enfin les libateurs (*jijiu* 祭酒) qui s'abaissent au monde profane (屈己下凡) pour mieux le sauver¹⁷⁰. Les prêtres Zhengyi appartiennent aux deux dernières catégories, Wu Yun à la troisième.

Quant aux autres traces de la tradition du Maître céleste chez Wu Yun, elles procèdent en partie de la verticalité de la structure liturgique autour de laquelle s'articule le parcours sacerdotal. Il paraît en effet logique de retrouver des éléments du socle chez quiconque a poursuivi son ascension dans le cadre ecclésiastique. De fait, le Shangqing ne saurait exclure le Zhengyi qu'il prolonge en développant les spécificités d'une sotériologie plus individualisée. Zhang Junfang décrit, dans le *Yunji qiqian*, un rituel d'ordination fondamental de la tradition Zhengyi, très ressemblant à celui relaté par Tao Hongjing dans un chapitre lui-même rédigé à partir de la biographie de Wei Huacun. Et Zhang de préciser que ce rituel fut « transmis par

¹⁶⁸ RAZ Gil, « The Way of the Yellow and the Red: Re-examining the Sexual Initiation Rite of Celestial Master Daoism », *Nan Nü, Men, Women and Gender in China*, 2008, 10, p. 86-120, en part. p. 94 ; *The Emergence of Daoism: Creation of Tradition*, Londres & New York, Routledge, 2012, chap. 4, en part. p. 204.

¹⁶⁹ Il suffit de lire *Les Déclarations des authentiques* pour s'en convaincre, en particulier certains des enseignements rapportés de Wei Huacun. *Zhengao*, j. 2.1a-b et j. 5.11b.

¹⁷⁰ *Taishang dongxuan lingbao chujia yinyuan jin*, CT 339, fasc. 176, 10b.

la Dame Wei sur le mont Song au maître céleste Wu qui souvent le pratiqua¹⁷¹ » (魏夫人傳嵩嶽吳天師,亦常用此儀也).

Dans son *Sandong xiudao yi* 三洞修道儀 (Le Protocole de la pratique de la Voie selon les Trois Grottes), Sun Yizhong 孫夷中 (*fl.* 1003) dresse une liste des principaux maîtres qui ont contribué à transmettre l'ensemble des « sept étapes » de la tradition taoïste à partir de Zhang Daoling. Wu Yun est mentionné après Kou Qianzhi, Lu Xiujing, Pan Shizheng et Sima Chengzhen. On voit là associées des figures emblématiques de la voie du Maître céleste et d'autres de la Pureté supérieure. Loin de constituer un cas isolé, cela se retrouve ailleurs dans le Canon taoïste¹⁷². Voilà qui semble suggérer au moins deux acceptions différentes du terme « *zhengyi* » selon le contexte d'emploi. Soit l'Un orthodoxe désigne spécifiquement le rang des dignitaires de la voie du Maître céleste dans la hiérarchie sacerdotale, soit il devient synecdoque pour évoquer la religion taoïste dans son ensemble, telle qu'elle fut structurée depuis le VI^e siècle et dont il constitue lui-même le fondement. Cela semble se confirmer à la lecture d'un texte datant du début du VIII^e siècle :

On définit aujourd'hui le sens du mot « orthodoxe » par opposition au vice. L'un n'est pas le deux. Ces textes (du Canon) sont orthodoxes et justes, ils dissipent en cela le vice et l'égarément. Même si l'on parle de cent chemins, tous reviennent à un principe. C'est pourquoi l'on dit « l'Un orthodoxe ».

今明「正」是不邪,一者非二.此經正義,以破邪迷;雖說百途,終歸一理,故云「正一」也.

L'Un orthodoxe agence intégralement les trois véhicules. Contenant les Écritures, il éclaire les principes à suivre de ces trois véhicules. Par « agencer », il faut comprendre « répandre ». En des temps troublés où règne l'inintelligence, on s'égaré dans les trois véhicules. L'Un orthodoxe partout répand la lumière. Parce que les trois grottes peuvent être réunies dans l'enseignement d'un seul véhicule, on peut dire de l'Un orthodoxe qu'il réunit et contient les trois grottes, bien que celles-ci soient au nombre de trois, et qu'il en fait la voie d'un seul véhicule.

正一徧陳三乘者,以具經通明三乘之致也。「陳」者,「申」也.言末俗根鈍,迷於三乘,正一徧申明也.又三洞總為一乘之教,故正一云:三洞雖三,兼而該之,一乘道也¹⁷³.

¹⁷¹ *Dengzhen yinjue*, CT 421, fasc. 193, j. 3.5b-11b ; *Yunji qiqian*, j. 45.11a. Un peu avant dans le même chapitre, Zhang Junfang cite une phrase du maître céleste Wu qui est bien de Wu Yun.

¹⁷² *Sandong xiudao yi*, CT 1237, fasc. 989, 2a. Voir par ex. *Daomen tongjiao biyong ji* 道門通教必用集 (Ensemble de manuels nécessaires à l'enseignement général du taoïsme), de Lü Taigu 呂太古 (*fl.* 1201), CT 1226, fasc. 984-985, j.1.4a-12a.

¹⁷³ *Daojiao yishu*, CT 1129, fasc. 762-763, j. 2.8b et 2.12b.

L'expression Zhengyi recouvrait donc, à l'époque de Wu Yun, une seconde signification, plus large, qui renvoyait à l'ensemble de la tradition taoïste, pourvu qu'elle fût juste et orthodoxe. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre les propos de Pan Shizheng et de Quan Deyu. Une autre illustration est tout simplement l'un des titres posthumes de Sima Chengzhen : le Maître de l'Un orthodoxe¹⁷⁴ (Zhengyi xiansheng 正一先生).

Wu Yun intégra la lignée de Pan Shizheng et fut initié par un ou deux maîtres dépositaires des registres Shangqing. De plus, il dit officiellement en 754 à l'empereur Xuanzong, dans le mémoire qu'il lui remit en guise de préambule au *Filet du Mystère*, « s'être consacré, avec humilité et difficulté, à la profondeur du double mystère, ainsi qu'aux arcanes des Trois Grottes »¹⁷⁵ (伏以重玄深而難蹟其奧, 三洞祕而罕窺其門). Pareille déclaration eût été difficilement envisageable s'il n'avait pas reçu les enseignements *ad hoc*. De plus, à la fin du *Shenxian kexue lun*, Wu Yun mentionne, parmi les enseignements avancés qui permettent de se libérer de l'alchimie opératoire et de réaliser l'ultime transformation, *Le Livre de la cour Jaune* et *Le Livre de la Grande Profondeur*, tous deux emblématiques de la tradition Shangqing. L'auteur les associe alors à des pratiques systématisées dans cette même tradition, notamment celles qui relèvent des nourritures de lumière et des randonnées célestes¹⁷⁶.

Enfin, Wu Yun se réfère à deux reprises, dans le *Xingshen kegu lun*, aux *Shangqing jinjue* 上清禁訣 (Les Formules ésotériques de la Pureté supérieure)¹⁷⁷. Selon le *Jinque dijun sanyuan zhenyi jing* 金闕帝君三元真一經 (Le Livre de l'Un des Trois Origines du souverain impérial du portique d'Or), celles-ci constituent trois des Écritures majeures du Shangqing : le *Dadong zhenjing*, le *Dayou miaojing* 大有妙經 (Le Livre merveilleux [du palais] de la Grande Possession) et le *Taishang Suling* 太上素靈 ([Le Livre de la chambre de la] Spiritualité pure du Très Haut)¹⁷⁸.

Les deux derniers livres ont été réunis pour ne former, dans le Canon taoïste, qu'un seul texte, vraisemblablement daté des Six Dynasties : le *Dongzhen Taishang Suling dongyuan Dayou miaojing* 洞真太上素靈洞元大有妙經 (Le Livre merveilleux de [la chambre de la] Spiritualité pure du Très Haut du Canon Dongzhen et [du palais de] la Grande Possession qui pénètre l'Insondable [元 pour 玄])¹⁷⁹. Celui-ci est divisé en trois parties : la première traite des méthodes liées aux Trois Grottes et de leurs correspondances avec les trois champs de

¹⁷⁴ *Maoshan xuanjing xiansheng Guanglu Li jun beiming bing xu*, éd. *Maoshan zhi*, j. 23.6a ; *Daomen tongjiao biyong ji*, j. 1.9a-10b.

¹⁷⁵ *Jin Xuangang lun biao*, CT 1052, fasc. 727, 1a.

¹⁷⁶ Voir chap. 3, III.2.3.

¹⁷⁷ *Xingshen kegu lun*, 3a et 6a.

¹⁷⁸ *Jinque dijun sanyuan zhenyi jing*, anonyme de la fin des Six dynasties ou du début des Tang, CT 253, fasc. 120, 3a.

¹⁷⁹ *Dongzhen Taishang Suling dongyuan Dayou miaojing*, CT 1314, fasc. 1026. Voir à son sujet ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 285-299.

cinabre ; la deuxième concerne les exercices méditatifs sur les neuf palais du cerveau et la troisième renvoie aux méditations sur les « trois uns » (*sanyi* 三一). Ce texte aurait été révélé à Su Lin 蘇林, l'un des principaux saints de la tradition Shangqing¹⁸⁰. À l'aune de ces différents éléments, il paraît tout à fait raisonnable de penser que Wu Yun se vit transmettre les registres et les Écritures de la Pureté supérieure.

Et puis il y a la lecture globale des textes de l'auteur qui révèlent, en filigrane, une forte influence de ce courant. Ce sont, par exemple, les randonnées célestes qui fondent l'œuvre de sublimation sur le langage et le symbolisme du Shangqing, mais aussi les figures du panthéon. Dans *La Marche dans le Vide* apparaissent également des ensembles talismaniques propres à cette tradition. À travers un chapitre du *Filet du Mystère* qu'il consacre aux mérites et aux transgressions, Wu Yun s'interroge sur la prééminence trop souvent donnée aux rites d'expiation et de repentance. Plutôt que de s'illustrer par des récitations et des prosternations qui sont autant de procédés subalternes, écrit-il, mieux vaut cultiver la sincérité intérieure pour émouvoir les authentiques¹⁸¹. Voilà une autre caractéristique de la Pureté supérieure : la méditation doit l'emporter sur l'exorcisme¹⁸². Ce sont là quelques-uns des éléments que nous allons maintenant passer au crible.

III.2. La voie de l'Esprit

Le titre de cette partie a été choisi à la lumière du dixième chapitre du *Filet du Mystère*, précisément intitulé « Instauration de l'enseignement par la voie de l'Esprit¹⁸³ » (*Shendao shejiao* 神道設教). Celui-ci inaugure la seconde partie du traité, elle-même consacrée aux « Discussions sur la méthode et l'enseignement » (*Bian fajiao* 辯法教), de même qu'il fonde notre analyse du panthéon et des pratiques de sublimation dans l'œuvre de Wu Yun. En voici une traduction intégrale :

¹⁸⁰ Sur l'analyse de sa biographie contenue dans le Canon Shangqing, voir ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 365-368.

¹⁸¹ *Xuangang lun*, chap. 20.

¹⁸² *Dongzhen taiji dijun taidan yinshu dongzhen xuanjing* 洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經 (Le Livre mystérieux de l'écrit caché du [palais du] grand cinabre du Seigneur impérial et du Grand Un du corpus Dongzhen), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1330, fasc. 1030, 37a ; ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 69 et (t.2) p. 151-162.

¹⁸³ Ce titre se comprend à la lumière du *Livre des mutations*. Il est écrit dans le commentaire du vingtième hexagramme, « observation » (*guan* 觀), que « le saint instaure son enseignement par la voie de l'Esprit » (聖人以神道設教). *Zhouyi zhengyi*, j. 3.6, p. 36b.

1. À l'aube des neuf mystères¹⁸⁴, avant la formation des deux images¹⁸⁵, un vent prodigieux réunit les merveilles, tandis que le Vide primordial concrète les efflorescences. Les précieux écrits se nouent au cœur du chaos originel et les caractères de jade s'inscrivent dans la transformation singulière¹⁸⁶. Ils se dressent à la limite du manifesté et de l'indifférencié, tout comme ils rayonnent avant l'obscur et le jaune¹⁸⁷. Le soleil et la lune les obtiennent pour resplendir ; *qian* et *kun*, pour couvrir et porter, reposent sur eux. Là, le Suprême Souverain du Vide (Xuhuang 虛皇) ordonne au Roi Céleste du Commencement Originel (Yuanshi tianwang 元始天王) de compiler les caractères sur des tablettes d'or, puis de les arranger en versets de jade. Au commencement, ces livres sont gardés secrets dans les hauteurs de l'obscur ; à la fin, ils sont révélés sur terre. Ils sont offerts à qui possède la Voie sur avis du censorat divin. Ainsi, Fuxi 伏羲 reçut *Le Diagramme (Tu 圖)* ; Xuanyuan 軒轅, *Le Talisman (Fu 符)* ; Gaoxin 高辛, *Le Canon du Ciel (Tianjing 天經)* ; Yu le Grand (Dayu 大禹), *Le Livre de la Luo (Luoshu 洛書)*¹⁸⁸. Voilà comment apparut l'enseignement par la voie de l'Esprit.

¹⁸⁴ Les neuf cieux. Ciel et terre s'étagent respectivement sur neuf niveaux. GRANET, *La Pensée chinoise*, Paris, La Renaissance du livre, 1934, rééd. Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 1999, p. 291.

¹⁸⁵ *Qian* 乾 (☰) et *kun* 坤 (☷).

¹⁸⁶ Le terme chinois *dubua* (獨化) est ici traduit par « transformation singulière », un singulier voulu car l'auteur ne se réfère aucunement à l'immanentisme de Guo Xiang 郭象 (d. 312) pour qui chacun des êtres naît par lui-même, indépendamment de toute efficace extérieure. Dans l'œuvre de Wu Yun, les différentes occurrences de ce terme font clairement référence à la transformation autonome de la Voie à la racine du procès cosmologique, ou à celles des divins immortels qui avec elles ne font qu'un.

¹⁸⁷ La terre et le ciel. Le jaune (*huang* 黃) et l'obscur (*xuan* 玄) sont leurs attributs respectifs selon *Le Livre des mutations. Zhongyi zhengyi*, j. 1.20, p. 19b.

¹⁸⁸ Selon la tradition, Fuxi conçut les huit trigrammes à partir de figures révélées sur le dos d'un cheval-dragon sorti du fleuve Jaune. Xuanyuan (*i.e.* l'empereur Jaune), reçut de la part de la Reine Mère de l'Ouest un talisman qui le conduisit à la victoire dans la bataille qui l'opposait à son redoutable ennemi Chi You 蚩尤. Gaoxin est le nom personnel de l'empereur légendaire Di Ku 帝嚳 (2412-2343 av. J.-C.), troisième des Cinq Souverains et arrière-petit-fils de l'empereur Jaune. Di Ku connaissait les mouvements du ciel et des astres. Tout ce que le soleil et la lune éclairaient lui était soumis. Enfin, Yu le Grand reçut de la rivière Luo 洛, porté par une tortue, un diagramme symbolique de l'ordre du monde avec les neuf premiers nombres disposés en carré magique. Sur *Le Diagramme des huit trigrammes (Bagua tu 八卦圖)*, ou *Diagramme du fleuve Jaune (Hetu 河圖)*, et *Le Livre de la Luo (Luoshu 洛書)*, voir ROBINET Isabelle, « Les marches cosmiques et les carrés magiques dans le taoïsme », *Journal of Chinese Religions*, 1995, 23, 1 ; SEIDEL Anna, « Imperial Treasures and Taoist Sacraments », p. 297-302. Concernant l'aide de la Reine Mère de l'Ouest à l'empereur Jaune, voir CAHILL Suzanne E., *Transcendence and Divine Passion. The Queen Mother of the West in Medieval China*, Stanford, Stanford University Press, 1993, p. 109-110 ; SEIDEL, « Imperial Treasures and Taoist Sacraments », p. 313-314. Sur tous ces personnages, on pourra consulter MA Shutian 馬書田, *Zhongguo minjian zhushen 中國民間諸神 (Le Panthéon populaire en Chine)*, Taipei, Guojia chubanshe, 2001, p. 18-28, 32-35 ; *Zhongguo dao jiao zhushen*, p. 59-69 ; MATHIEU Rémi, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, coll. Connaissance de l'Orient, 1989, p. 71-72, 77-79, 81-83, 99-109. Des biographies complètes figurent également dans le *Shiji*, j. 1, p. 1-14.

2. Il y eut aussi Origine Mystérieuse qui, parce qu'il éprouvait de la commisération pour le vulgaire, fut par le passé précepteur des empereurs¹⁸⁹. Lorsque la cupidité prévalait parmi les hommes, il énonça *La Voie et la Vertu* pour révéler la simplicité naturelle ; quand les démons et les esprits provoquaient le trouble, il exposa l'alliance avec les puissances pour laver le vice. Quant aux dénommés Su, Mao, Zhou, Wang, Pei, Wei, Yang et Xu¹⁹⁰, chacun d'eux reçut personnellement du Saint Mystérieux les livres précieux. Terrasse de l'Ouest (Xitai 西臺) ne garde pas cachées les écritures prodigieuses, Efflorescence de l'Est (Donghua 東華)¹⁹¹ ne tient pas secrètes les formules véritables. Ainsi, les versets du dragon et les sceaux nuagers¹⁹² progressivement ont été révélés parmi les hommes. Les maîtres et les modèles¹⁹³ se sont succédé, les livres et les méthodes se sont répandus. Même s'il est possible de tout étudier, tout pratiquer s'avèrera difficile. Pourquoi cela ? Si le cœur d'un seul homme emprunte les voies de plusieurs saints, il ne pourra en étudier les subtilités car l'Esprit et le corps en seront fatigués. De fait, quiconque s'adonne à une étude exhaustive pour dissiper les doutes, mais à une pratique arrêtée pour en retirer les merveilles ne faillit point à l'exercice, pas plus qu'il ne s'abandonne à l'oisiveté. La Voie réside dans le raffinement suprême, elle n'est pas à chercher dans l'ampleur.

1. 九玄之初, 二象未構, 靈風集妙, 空洞凝華. 寶章結於混成, 玉字標於獨化. 挺乎有無之際, 煥乎玄黃之先. 日月得之以照臨, 乾坤資之以覆載. 於是无上虛皇命元始天王編之於金簡, 次之於玉章. 初祕上玄, 末流下土, 降鑿有道, 乃錫斯文. 故伏羲受《圖》, 軒轅受《符》, 高辛受《天經》, 大禹受《洛書》, 神道設教兆於茲矣.

¹⁸⁹ « Origine Mystérieuse » (Xuanyuan 玄元) est l'abréviation du titre honorifique « Empereur Suprême Origine Mystérieuse » (Taishang xuanyuan huangdi 太上玄元皇帝) qui fut décerné à Laozi en 666 par l'empereur Gaozong, puis confirmé en 705. *Jiu Tangshu*, j. 5, p. 90, et j. 7, p. 136. Sur Laozi instruisant les souverains, voir SEIDEL, « Imperial Treasures and Taoist Sacraments », p. 345-348.

¹⁹⁰ Resp. Su Lin, les frères Mao, Zhou Yishan, Wang Bao, le Seigneur Pei, Wei Huacun, Yang Xi et la famille Xu.

¹⁹¹ Terrasse de l'Ouest est associée à Tortue de l'Ouest (Xigui 西龜). Celle-ci et Efflorescence de l'Est sont respectivement liées à la Reine Mère de l'Ouest et au Garçonnet Vert. Membres à part entière de la bureaucratie céleste, elles participent aux délibérations lors des assemblées des saints pour la nomination des immortels. La première grave les registres, tandis que la seconde consigne les noms et rassemble les rapports des officiers célestes sur le mérite des adeptes. *Wushang biyao*, j. 9.2b.

¹⁹² Les textes et talismans taoïstes. Tao Hongjing évoque par exemple les deux termes (resp. *longzhang* 龍章 et *yunzhuàn* 雲篆) dans une inscription sur stèle en hommage à Ge Xuan 葛玄 (164-244). Zhang Junfang en donne, quant à lui, une définition dans son anthologie. *Huayang Tao yinju ji* 華陽陶隱居集 (Recueil des œuvres littéraires de l'ermite Tao [Hongjing] de Huayang), de Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), compilé par Fu Xiao 傅霄 (d. 1159), CT 1050, fasc. 726, j. 2.5b ; *Sandong jingjiao bu* 三洞經教部 (Section sur les Écritures et les enseignements des Trois Grottes), éd. *Yunji qiqian*, j. 7.6b-7a et j. 7.3b.

¹⁹³ Le choix du terme « maîtres et modèles », (*shizī* 師資 ; litt. « maître et matériau ») fait référence au *Laozi*, 27 : « L'homme bon est le maître de l'homme mauvais, l'homme mauvais est le matériau de l'homme bon. » (善人者不善人之師, 不善人者善人之資.)

2. 又玄元愍俗, 歷為帝師. 人倫澆浮, 則陳《道德》以示朴; 鬼神雜擾, 則演盟威以盪邪. 爰及蘇茅周王裴魏楊許, 莫不躬接玄聖, 親傳寶經. 故西臺無隱於靈文, 東華不秘於真訣. 是以龍章雲篆, 漸降人間, 師資相承, 經法彌廣. 然可以周覽, 難可以盡行, 何者? 以一人之心, 兼累聖之道, 神疲形倦, 莫究其微. 故周覽以絕疑, 約行以取妙, 則不虧於修習, 無廢於閑和. 道在至精, 靡求其博爾¹⁹⁴.

Ce court texte pose ainsi le cadre de notre réflexion. En partant de ce panthéon et de la généalogie des livres saints, nous traiterons ensuite de l'interaction avec le divin, puis de l'idéal sotériologique et des techniques elles-mêmes. Ce sont naturellement ces dernières qui nous renseigneront le plus concrètement sur la pratique religieuse de Wu Yun et sur la place qu'y occupe le Shangqing. Pour autant, ces techniques ne se comprennent qu'à la lumière de leur contexte et de leur vocation.

III.2.1. Le panthéon et son administration

Les panthéons taoïstes se fondent sur une économie administrative. L'héritage politico-religieux de la Chine ancienne révèle, dans le processus de régulation du monde, trois niveaux d'organisation bureaucratique qui interagissent et correspondent. À l'ordonnancement politique ici-bas s'ajoutent une organisation corporelle et une autre céleste. Trois mondes qui partagent les mêmes principes : *in terris* ; *in caelo* ; *in corpore*. Si le taoïste habite le premier et chemine vers le second, il est souverain du troisième. Comme l'écrit Catherine Despeux : « Il s'approprie symboliquement un rôle, un territoire sur lequel il règne en maître, dont il maintient la cohérence et l'unité, et qui font de lui le centre du monde. » La bureaucratie au sein du corps fait donc de celui-ci un véritable « pays intérieur » qu'elle administre comme un tout « étatique » et « social¹⁹⁵ ». Il appartient à cet ensemble administratif, avec toutes ses composantes, d'assurer l'ordre et l'harmonie au sein de la personne. Les premières descriptions véritablement taoïstes d'une bureaucratie divine *in corpore* apparaissent dans les textes rédigés sous les Han ; elles seront ensuite particulièrement développées dans les Écritures Shangqing¹⁹⁶. Et Isabelle Robinet de préciser : « Dans l'ensemble des textes du Maoshan, la divinisation du corps est plus poussée encore que dans *Le Livre de la cour Jaune*. Presque chaque point est habité et vivifié par un dieu¹⁹⁷. »

Pour autant, l'idée d'une organisation bureaucratique au sein même du corps, fondée sur une analogie ontologique entre les microcosmes et le macrocosme, s'avère probablement

¹⁹⁴ Xuangang lun, chap. 10.

¹⁹⁵ DESPEUX Catherine, « Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité », *L'homme*, 1996, 137, p. 87-118.

¹⁹⁶ MASPÉRO Henri, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 1971 (posth.), p. 380-406 ; SCHIPPER Kristofer, *Le Corps taoïste*, Paris, Fayard, coll. L'espace intérieur, 1982, rééd. 1993, p. 137-153 ; « The inner world of the *Lao-tzu chung-ching* », in HUANG Chun-chieh & ZÜRCHER Erik (dir.), *Time and Space in Chinese culture*, Leyde, Brill, 1995, p. 114-131.

¹⁹⁷ ROBINET, *Méditation taoïste*, p. 155 sqq.

antérieure aux Han. Ainsi trouve-t-on dans le premier chapitre du *Guanzi* 管子 (Les Écrits de Maître Guan) la description de l'appareil politique du corps avec pour souverain le cœur¹⁹⁸. La bureaucratie corporelle est très présente dans l'œuvre de Wu Yun. L'illustration la plus flagrante est sans nul doute le dialogue qu'il met en scène entre le cœur et les yeux dans le *Xinmu lun*. Elle se retrouve également dans sa poésie sidérale où sont mis en scène les exercices visionnaires. On y rencontre ainsi l'Empereur Un (Diyi 帝一) dans le champ de cinabre médian, ou encore Wuying 無英 et Taokang 桃康, récitant les tablettes de longévité. Le premier naît d'un souffle pourpre qui émane au-dessus de la tête, il est père et mère de la multitude divine au sein du corps et figure parmi les divinités centrales dans le *Dadong zhenjing*¹⁹⁹. Les suivants sont, quant à eux, deux des cinq esprits (*wu shen* 五神) qui habitent le corps humain selon les écritures Shangqing. Ils correspondent aux cinq directions spatiales *in corpore* et sont détenteurs des registres de vie. Wuying réside à gauche dans le foie et Taokang, en bas dans le champ de cinabre inférieur²⁰⁰. On y croise également les nuages des Trois simplicités (*sansu yun* 三素雲), divinités féminines majeures du Shangqing associées aux trois champs de cinabre dans le corps et aux trois couleurs (pourpre, jaune et blanc)²⁰¹.

Pour en venir à la bureaucratie céleste plus spécifiquement, celle-ci s'origine à la dynastie Shang (1600-1046 av. J.-C.). Elle était alors constituée par les membres décédés de la famille royale et trouvait son expression dans le culte des ancêtres. D'après David Keightley, la logique religieuse des Shang, associée au souci de l'ordre et de la hiérarchie, explique l'importance des valeurs bureaucratiques dans la culture chinoise traditionnelle²⁰². La dynastie suivante des Zhou fonda, quant à elle, son organisation politique de l'au-delà sur un souverain céleste et une cour composée des aristocrates disparus. L'archéologie et les sources textuelles ont prouvé l'existence, dès avant les Han, d'un système bureaucratique, complexe et centralisé, qui ne cessa de se développer ensuite²⁰³. Enfin, selon Vincent Goossaert, l'essor de cette économie bureaucratique offrit, dès les premiers siècles de notre ère, trois alternatives sotériologiques à la seule judiciarisation de l'au-delà : la transcendance, la

¹⁹⁸ Lire GRAZIANI Romain, *Écrits de Maître Guan : Les Quatre traités de l'Art de l'esprit*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Bibliothèque chinoise, 2011.

¹⁹⁹ *Shangqing dadong zhenjing*, j. 6.13a-15b.

²⁰⁰ *Dongzhen taiyi dijun taidan yinshu dongzhen xuanjing*, 8a ; *Shangqing dadong zhenjing*, j. 2.11b.

²⁰¹ *Zhengao*, j. 9.11b ; *Huangting neijing yujing zhu*, j. 4a-b.

²⁰² KEIGHTLEY David, « The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture », *History of Religions*, 1978, 17, 3, en part. p. 223 ; « Late Shang Divination : The Magico-Religious Legacy », in ROSEMONT Henry (dir.), *Journal of the American Academy of Religion Studies*, (1976) 2006, L, 2, p. 25.

²⁰³ Par ex. HARPER Donald, « Contracts with the Spirit World in Han Common Religion: The Xuning Prayer and Sacrifice Documents of A.D. 79 », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2004, 14, p. 227-267 ; SEIDEL Anna, « Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs », in AKIZUKI Kan'ei 秋月観暎 (dir.), *Dokyo to shukyo bunka* 道教と宗教文化 (Taoïsme et culture religieuse), Tokyo, Hirakawa shuppansha, 1987, p. 21-57 ; « Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990 », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 1989, 5, p. 254-258.

divinisation, la réincarnation²⁰⁴. Ces alternatives sont alors autant d'échappatoires pour dissiper « l'anxiété des ancêtres²⁰⁵ ».

Le contexte taoïste s'avéra particulièrement propice au développement de la bureaucratie céleste. Dès les Han, les adeptes de la voie du Maître céleste inaugurèrent le culte à la figure déifiée de Laozi, de même qu'ils organisèrent leur titulature religieuse et le fonctionnement de leur bureaucratie céleste selon le modèle administratif de la dynastie régnante. De nombreux actes administratifs ponctuèrent dès lors la relation avec le divin, à l'image des requêtes, des registres de vie et de mort ou des certificats d'immortalité²⁰⁶. Sous les Six Dynasties, la bureaucratie *in caelo* évolua encore. Tao Hongjing réunit dans un seul panthéon des divinités issues de lignées différentes. Cette organisation, décrite dans le *Zhenling weiye tu* 真靈位業圖 (Le Tableau des rangs et des fonctions du panthéon), sert de base aux systématisations ultérieures²⁰⁷. Or, la tradition de la Pureté supérieure revêt une particularité que l'on trouve précisément dans les randonnées célestes de Wu Yun, celle de pouvoir s'adresser directement aux dieux²⁰⁸. Il n'est en effet d'autre intercession ici que celle de la puissance visionnaire.

Dans le chapitre du *Xuangang lun* précédemment traduit, Wu Yun met en scène le Souverain du Vide et le Roi Céleste du Commencement Originel qui lui est subordonné. Le second occupe un rang élevé dans la hiérarchie divine de la Pureté supérieure. Dans la préface qu'il consacre au *Dadong zhenjing*, Zhu Ziyong 朱自英 (974-1029) lui attribue la concrétion du livre saint à partir des souffles cosmiques, puis sa transmission à la Reine Mère de l'Ouest (Xiwangmu 西王母), garante de sa pérennité. Toujours selon Zhu, le Roi Céleste du Commencement Originel a également confié le livre à une autre grande figure du panthéon Shangqing, que l'on retrouve aussi dans le *Dadong zhenjing*, le Vénérable Seigneur Jaune du Centre lié aux Huit Authentiques de la Pureté supérieure (Shangqing Bazhen Zhongyang Huanglao Jun 上清八真中央黃老君). Ce dernier fut alors chargé de le garder

²⁰⁴ GOOSSAERT Vincent, *Bureaucratie et salut. Devenir un dieu en Chine*, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 42. Et l'auteur de définir ainsi la transcendance : « l'obtention d'un nouvel état ontologique où l'existence éternelle est assurée puisque l'on n'est plus soumis au temps et à la transformation (et donc à la dégradation) », p. 14-15. Sur l'idée de divinisation individuelle, lire également PUETT, Michael, *To become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinitization in Early China*, Cambridge, Harvard Yenching Institute, 2002.

²⁰⁵ BOKENKAMP Stephen, *Ancestors and Anxiety. Daoism and the Birth of Rebirth in China*, Berkeley, University of California Press, 2009, en part. p. 18-19.

²⁰⁶ BUCKLEY EBREY Patricia & GREGORY Peter N., « The Religious and Historical Landscape », in BUCKLEY EBREY & GREGORY (dir.), *Religion and Society in Sung China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1993, p. 24 ; SEIDEL, « Imperial Treasures and Taoist Sacraments » ; STEIN Rolf A., « Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle ap. J.-C. », *T'oung Pao*, 1963, 1, 3, p. 1-78.

²⁰⁷ *Dongxuan Lingbao zhenling weiye tu*, CT 167, fasc. 73 ; YAMADA Toshiaki, « Deities: the pantheon », in PREGADIO Fabrizio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, London & New York, Routledge, 2008, (t.1) p. 62. Lire également LAGERWEY John, *Wu-shang pi-yao. Somme taoïste du VI^e siècle*, Paris, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. CXXIV, 1981, en part. p. 87-104.

²⁰⁸ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 67.

secret pour les hommes, sur les cinq montagnes sacrées comme dans le ciel, et de le révéler aux seuls authentiques accomplis afin que ceux-ci s'élèvent parmi les astres²⁰⁹.

Voyons à présent qui est le Souverain du Vide. Il est la divinité suprême, le Vénérable Céleste du Commencement Originel (Yuanshi Tianzun 元始天尊) dont il incarne la personnification. Selon le commentaire au *Livre de la cour Jaune* de Liangqiuzi 梁丘子 (fl. 722-729), le Souverain du Vide est le seigneur de la Grande Voie qui règne sur le ciel de la Pureté supérieure, le domaine de la Grande Voie qui comprend les trois puretés (上清者, 虛皇大道君之所治也, 即大道之域, 包羅三清.), et qui réside dans le palais des Nuées pourpres (紫霞宮)²¹⁰. Il apparaît également au sommet du panthéon décrit dans le *Zhenling weiye tu* de Tao Hongjing²¹¹.

Dans le *Xuangang lun*, Wu Yun décrit le Souverain du Vide sous l'angle cosmologique et hiérarchique ; il le décrit comme l'essence même de l'authenticité (zhenjing 真精) :

Le ciel et la terre ne peuvent exister par eux-mêmes ; ils existent grâce au grand faite. Le grand faite ne peut se mouvoir de lui-même ; il est mû par l'essence de l'authenticité.

Celle-ci est spontanée,
À la fois esprits et clartés.
Elle a pour nom Souverain du Vide,
Réside en haut parmi les neuf puretés.
Elle dirige les transformations mystérieuses
Et commande les dix mille prodiges.
Par elle, *qian* s'anime
Et *kun* s'apaise.

天地不能自有, 有天地者太極 ; 太極不能自運, 運太極者真精.

真精自然, 惟神惟明,
寔曰虛皇, 高居九清,
乃司玄化, 總御萬靈.
乾以之動, 坤以之寧.

Silencieuse, elle n'agit pas et tout s'accomplit. Antérieure au Vide originel, sa vacuité est suprême et insondable. Grâce à elle, l'harmonie originelle s'établit, pure et droite. Divins et authentiques se transforment par eux-mêmes constituant une foule innombrable. Tous révèrent le souverain suprême qui à chacun confère un office ; ils voyagent et se reposent sur des terrasses de cinabre ou dans des forêts d'émeraude. Ils s'abreuvent de la liqueur nuagère et se nourrissent des nues empourprées. Leurs mouvements sont dénués

²⁰⁹ *Shangqing dadong zhenjing*, (xu) 2a ; *Shangqing dadong zhenjing*, j. 4.5b.

²¹⁰ *Huangting neijing yujingzhu*, j. 1.1b.

²¹¹ *Dongxuan lingbao zhenling weiye tu*, 1a.

d'intention et leur vol s'accomplit sans ailes. Écoutant sans oreilles, ils entendent l'infini et, regardant sans yeux, observent l'illimité. Sans aïeul ni ancêtre, ils ne commencent, ni ne s'achèvent...

寂默無為, 羣方用成. 空洞之前, 至虛靡測, 元和澄正, 自此而植. 神真獨化, 匪惟巨億, 仰隸至尊, 咸有所職. 丹臺瑤林, 以游以息; 雲漿霞饌, 以飲以食. 其動非心, 其翔非翼. 聽不以耳, 聞乎無窮, 視不以目, 察乎無極. 此皆無祖無宗, 不始不終²¹²...

Le Souverain du Vide, au sein du panthéon, n'est autre que l'Esprit (*shen* 神) lui-même. Il se situe à la racine du procès cosmologique, en amont du « grand faîte » (*taiji* 太極), quand le Souffle originel enfante la dyade primordiale²¹³. De là procèdent le ciel et la terre, l'initiateur (*qian*) et le récepteur (*kun*). C'est pourquoi il précède le Grand Vide, ou « Caverne vide » (*kongdong* 空洞), et permet « l'harmonie originelle » (*yuanyuan* 元和). Celle-ci naît de la pureté cosmique que l'adepte parvient à ressentir en sa propre introspection²¹⁴.

Wu Yun décrit dans sa poésie sidérale ses randonnées célestes : il part en audience auprès des divinités les plus éminentes, tout comme il visite tel ou tel fonctionnaire divin. Son char de nuages (*xiaojia* 霄駕), tiré par des dragons, le conduit vers la Cité mystérieuse (Xuandu 玄都), lieu de son intronisation parmi les authentiques. Escorté par les dieux protecteurs, il vole derrière le Général des nuages (Yunjiang 雲將) pendant que les officiers stellaires ferment le cortège. Et tandis qu'il visite l'empyrée par-delà les astres, il traverse les palais de saphir et les jardins de jade, survole la mer d'Émeraude. Il rencontre en chemin l'esprit des vents, la mère des soleils ou l'empereur Rouge, festoie chez la Reine Mère de l'Ouest. Puis il parvient jusqu'à la cour de l'Aurore de jade (Yuchen ting 玉晨庭) où l'attend le Souverain du Vide. Ce dernier lui dispense alors l'enseignement ultime en l'instruisant sur l'Ineffable et en le conduisant à la « source des créations et des mutations²¹⁵ » (*zhaobua zhi yuan* 造化之源). Ailleurs, dans *L'Ascension vers l'authenticité*, Wu Yun rend visite aux deux divinités, Yuanshi Tianwang d'abord, et Xuhuang ensuite²¹⁶.

En chemin, il traverse différents lieux propres à l'empyrée de la Pureté supérieure. Ce sont, par exemple, les terrasses d'or (*jintai* 金太), l'auberge des Nues éclatantes (*mingxia guan* 明霞館) ou encore les paradis du Sud, où l'on se purifie par le feu²¹⁷. À cela s'ajoutent les authentiques parmi les figures les plus emblématiques de la tradition Shangqing, dont certains ont déjà été cités : Su Lin, le maître des méthodes consistant à préserver l'Un (*shouyi* 守一) ;

²¹² *Xuangang lun*, chap. 3.

²¹³ *Zhouyi zhengyi*, j. 7.20, p. 82a.

²¹⁴ *Xuangang lun*, chap. 14, 22, 24.

²¹⁵ L'enseignement ultime est évoqué en *Buxu ci*, 9.

²¹⁶ *Dengzhen fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.6a.

²¹⁷ Resp. *Youxian shi*, 9, 19 ; *Buxu ci*, 1.

Wei Huacun et son maître Wang Bao ; le Seigneur Pei (Peijun) et Zhou Yishan, deux des authentiques apparus à Yang Xi ; Yang Xi lui-même ; les frères Mao et la famille Xu. Il n'est pas anodin que le panthéon et le monde visités soient spécifiquement ceux de la Pureté supérieure. Nous verrons, en effet, que ceux-ci ne relèvent pas d'un simple procédé littéraire, mais qu'ils constituent bel et bien le support des exercices visionnaires et de leur empreinte corporelle. Ici se lève déjà un coin du voile sur la place effective du Shangqing dans la religiosité de Wu Yun.

III.2.2. La divine interaction

Selon Wu Yun, le Souverain du Vide est également « esprits » (*shen* 神) et « clartés » (*ming* 明). Ce sont les puissances respectives du ciel et de la terre. Elles habitent le monde et animent les êtres, leur confèrent prodige spirituel ou puissance des âmes. Les esprits et les clartés sont les émanations de l'essence de l'authenticité, mais aussi la « radiance de l'Esprit », une autre traduction possible de *shenming* 神明. L'Esprit éclaire l'univers tout entier et rien ne peut lui échapper. Il offre sa bénédiction ou inflige son courroux avec une infaillible clairvoyance. Et si Wu Yun décrit la justice céleste à maintes reprises, il cite à son sujet des sources bien plus anciennes : *Livre des Odes* (*Shijing* 詩經) ou *Livre des Documents* (*Shujing* 書經)²¹⁸.

L'essence de l'authenticité ainsi figurée, fût-ce en Vénérable Céleste du Commencement Originel ou en Souverain du Vide, préside donc le censorat divin. Elle sonde et juge. Ainsi va la voie de l'Esprit²¹⁹ (*shendao*), selon *Le Filet du Mystère* :

Le cœur est le palais des âmes et des divinités²²⁰. L'Esprit se pose en son sein. Si le cœur vient à ourdir quelque plan, l'Esprit le sait aussitôt. Quand l'Esprit le sait, le ciel et la terre, les esprits et les clartés le savent aussi. Il n'y a pas d'action, bonne ou mauvaise, qui ne soit préparée dans le cœur. Toute chose ourdie dans le cœur, si infime soit-elle, ne pourra jamais échapper à la surveillance de la voie de l'Esprit ! Jamais ! Alors, le bonheur arrivera au bon et le malheur au mauvais²²¹. Il en va toujours ainsi ! »

²¹⁸ Resp. *Xuangang lun*, chap. 17, 26 ; *Shenxian kexue lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.10b ; *Maoshi zhengyi* 毛詩正義 (Le sens correct du Livre des odes selon les commentaires de Mao), compilation attribuée à Confucius 孔夫子 (551-479), commentée par Mao Heng 毛亨 (III^e. s. av. J.-C.), Zheng Xuan 鄭玄 (127-200), Kong Yingda 孔穎達 (574-648), éd. *Shisan jing zhushu*, j. 16.6, p. 508b ; *Shangshu zhengyi*, j. 8.13, p. 164a et j. 10.7, p. 176b.

²¹⁹ C'est la raison pour laquelle nous préférons, dans ce contexte, traduire *shendao* par « la voie de l'Esprit » plutôt que « la voie des dieux ».

²²⁰ Selon le commentaire de Liangqiuzi au *Livre de la cour Jaune* : « Le cœur est la terrasse prodigieuse, c'est-à-dire que les âmes et les divinités y résident. » (心為靈臺, 言有神靈居之.) *Huangting neijing yujingzhu*, j. 1.9b.

²²¹ Ainsi va « la voie du Ciel » (*tiandao* 天道) selon *Le Canon des documents*. *Shangshu zhengyi*, j. 8.7, p. 162a.

夫心者神靈之府，神棲於其間。苟心謀之，即神知之。神知之，則天地神明悉知之矣。未有為善惡不謀於心者。既謀於心，則神道所察，無逃於毫分。無逃於毫分，則福善禍淫，其不差矣²²²！

Ce passage, extrait d'un chapitre intitulé « Craindre la voie de l'Esprit » (*Wei shendao* 畏神道), rappelle au taoïste qu'il doit cheminer avec prudence sur la voie de l'immortalité. « Sous le Ciel qui assurément m'observe, je demeure uni à l'authenticité originelle » (天必我鑒兮, 保合元真.), écrit Wu Yun au début de son *Dengzhen fu*²²³. À cela s'ajoute le fruit des « mérites cachés » (*yingong* 陰功) qu'il mentionne dans ses autres randonnées. Voici ce qu'il en dit dans le chapitre 20 du *Xuangang lun* :

Puissent les mérites rester cachés et les transgressions devenir apparentes. Dès lors, les uns pourront être complétés et les autres éliminées. En cas contraire, comment inscrirait-on son nom sur les registres d'immortalité ? La longue vie ne saurait être ainsi espérée. Toutefois, les mérites ne résident pas dans la grandeur car il suffit d'aider les êtres que l'on rencontre. Les transgressions, quant à elles, ne sont pas dans la petitesse puisque toute erreur connue comme telle doit être rectifiée. Il n'est pas nécessaire de galoper de-ci de-là pour établir les mérites, ni de se démener pour corriger les transgressions. Quand celles-ci sont corrigées et ne se répètent plus, quand le mérite est établi et persistant, c'est ce que l'on appelle « chaque jour renouveler sa vertu ». « Voilà ce que bénit le Ciel²²⁴. » Pourquoi les huit divisions et les trois origines²²⁵, tout comme l'évocation des mérites et la repentance des transgressions, seraient-elles alors nécessaires ? Les authentiques et les divins toujours sont clairvoyants. Aussi, quand on implore leur bienveillance et confesse ses propres fautes, il faut être pur et sincère, concentrer son cœur, sans jamais faillir, au-delà des trois puretés. Comparaisant devant le portique d'Or²²⁶, il n'est point nécessaire de

²²² *Xuangang lun*, chap. 26.

²²³ *Dengzhen fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.5b.

²²⁴ Wu Yun cite deux phrases extraites du *Livre des mutations*. *Zhouyi zhengyi*, j. 3.15, p. 40b et j. 2.22, p. 30c.

²²⁵ Les « huit divisions » (*bajie* 八節) correspondent aux huit temps forts du calendrier solaire : le premier jour des quatre saisons, les équinoxes et les solstices. Les « trois origines » (*sanyuan* 三元) renvoient ici à la pleine lune des premier, septième et dixième mois lunaires. Ce sont deux occasions majeures de pratique des jeûnes pour l'expiation des péchés dans la liturgie taoïste. *Daomen jingfa xiangcheng cixu*, j. 1.15b ; *Wushang biyao*, *passim* ; BENN Charles D., « Daoist Ordinations and Zhai Rituals in Medieval China », in KOHN (dir.), *Daoism Handbook*, p. 319.

²²⁶ Le « portique d'Or » (*jinque* 金闕) s'ouvre sur le vaste domaine palatial au plus élevé des cieux avec la Capitale de jade. C'est là que siège la haute bureaucratie céleste où sont notamment reçus en audience les divins immortels. Plus précisément, le portique d'Or abrite les visites au Vénérable Céleste du Commencement Originel, ou Souverain du Vide. Le terme apparaît souvent dans les révélations de la Pureté supérieure, notamment dans certaines descriptions qui ne sont pas sans rappeler les randonnées célestes chantées par Wu Yun. C'est par ex. le cas du *Dongzhen shangqing qingyao zhisu jingen zhongjing* 洞真上清青腰紫書金根眾經 (Livres écrits en pourpre sur la racine dorée du [Seigneur] du Qingyao de la Pureté supérieure selon le corpus Dongzhen), anonyme des Six Dynasties, CT 1315, fasc. 1026-1027, en part. j. 2.20b-21a. On y apprend

s'incliner. Qui se prosterne et se reprend en récitant les textes ordinaires ne se fait connaître que par de petits bienfaits. Assurément, ce n'est pas ainsi que l'on émeut [les authentiques et les divins].

功欲陰, 過欲陽. 功陰則能全, 過陽則可滅. 功不全, 過不滅, 仙籍何由書? 長生非可冀. 然功不在大, 遇物斯拯. 過不在小, 知非則悛. 不必馳驟於立功, 奔波於改過. 過在改而不復為, 功惟立而不中倦. 是謂「日新其德」; 「自天祐之」. 若爾者, 何必八節三元, 言功悔過? 神真明察, 固其常焉. 又謝過祈恩, 務在精誠, 懇志注心於三清之上. 如面奉金闕之前, 不必屈伏形體, 宣通言辭. 若徒加拜跪叩搏, 誦課平常之文者, 可謂示人以小善, 實未為感激之弘規耳²²⁷.

Celui qui ne s'est jamais détourné de la voie spirituelle échappe à la censure divine des Trois Officiers. « Il faut être pur et sincère » (*jingcheng* 精誠) pour « émouvoir » (*gan* 感) les authentiques afin qu'ils établissent « la communication » (*tong* 通)²²⁸. L'association « émouvoir-communiquer » (*gantong* 感通) figure déjà dans *Le Livre des mutations*: « La mutation est non-penser et non-agir, silencieuse et immobile ; communiquant sitôt émue, elle est la cause du monde²²⁹. » (易, 无思也, 无為也; 寂然不動, 感而遂通, 天下之故.) La logique principielle sera conservée dans le contexte taoïste et transposée plus généralement à la communication avec le divin où elle prendra une dimension notionnelle. Nous traduirons alors *gantong* par « divine interaction ». C'est, par exemple, le cas dans le *Yebao yinyuan jing* 業報因緣經 (Le Livre sur la rétribution et les causes karmiques), un texte des Six Dynasties fortement teinté de bouddhisme. Le texte nous dit :

Quiconque recherche un vain renom et manque de loyauté ne fera pas preuve d'une sincérité absolue dans la récitation des textes, la célébration du culte, le retrait contemplatif, dans l'abstinence de céréales et le jeûne, dans la conjuration des mauvais sorts et l'aide aux indigents, dans la pratique de l'authenticité et l'étude de la Voie. Dès lors, la divine interaction ne s'accomplira pas.

苟求虛稱而不丹誠, 乃至行道誦經、燒香禮拜、居山入室、斷穀休糧、度厄濟貧、修真學道, 少不誠至, 即不感通²³⁰.

notamment que ledit portique a des piliers d'or et pour battants des nuées pourpres. Sur ses parties dorées sont gravés les noms des authentiques qui l'ont traversé.

²²⁷ *Xuangang lun*, chap. 20, « Établir les mérites et corriger les transgressions » (*Ligong gaiguo* 立功改過).

²²⁸ Voilà qui n'est pas sans rappeler l'idée de « résonance » développée dans LE BLANC Charles, *Huai-nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought: The Idea of Resonance (Kan-Ying), with a Translation and Analysis of Chapter Six*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1985.

²²⁹ *Zhouyi zhengyi*, j. 7.18, p. 81b.

²³⁰ *Taishang dongxuan lingbao yebao yinyuan jing*, CT 336, fasc. 174-175, j. 9.11a-b.

Dans le *Zhengao*, le processus de la divine interaction est ainsi décrit : « [Les adeptes accomplis] confient leur nature intime et leur vie aux authentiques éminents, ils remettent leur corps et leur souffle à la direction des divins²³¹. » (託性命於高真, 委形氣於神攝者.)

Chez Wu Yun, la divine interaction constitue logiquement le pilier central autour duquel l'édifice spirituel est agencé. Ses mentions sont nombreuses²³². Dans le *Shenxian kexue lun*, l'auteur écrit :

Le Vide suprême recèle la Merveille qui attend d'être émue pour révéler son prodige, tout comme les minéraux ou les métaux, renfermant les sons, attendent d'être choqués pour retentir. Dégageant ainsi le cœur²³³ de toute obstruction, on s'allie avec le Vide, puis on parvient à la quiétude. S'appuyant sur la quiétude ultime, on accroît l'incitation qui suscite alors la [divine] interaction.

夫至虛韞妙, 待感而靈, 猶金石含響, 待擊而鳴. 故豁方寸以契虛, 虛則靜; 憑至靜以積感, 感則通²³⁴.

Né entre ciel et terre, l'homme se distingue clairement des autres espèces. L'incitation reçoit une réponse, l'excitation suscite une communication. C'est pourquoi lorsque Geng Gong 耿恭 (dyn. Han) dégaina son sabre, une source jaillit dans la plaine²³⁵ ; quand Li Guang 李廣 (dyn. Han) décocha une flèche, elle s'enfonça dans une roche jusqu'à l'empenne²³⁶. Leur pureté et leur sincérité furent semblables à la terre et la pierre qui, sitôt

²³¹ *Zhengao*, j. 8.9b.

²³² *Yanqi fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 1.1a et 1.1b ; *Xixin fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.4b ; *Youxian shi*, 3.

²³³ Littéralement le « pouce carré » (*fangcun* 方寸). *Huangting neijing yujing zhu*, j. 2.10b.

²³⁴ *Shenxian kexue lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.15a-b.

²³⁵ L'*Histoire des Han Postérieurs* relate l'histoire différemment : Geng Gong 耿恭 était un général de la dynastie Han. Celui-ci se trouva dans une ville assiégée dont les ressources en eau avaient été coupées par l'ennemi Xiongnu 匈奴. Avec ses hommes, il creusa un puits profond, mais en vain. Les hommes en étaient réduits à boire l'urine de leurs chevaux. C'est alors qu'il se souvint d'un ancien général qui eut fait sourdre une source d'une montagne après y avoir enfoncé la lame de son sabre. Il arrangea alors ses vêtements, se prosterna devant le puits et pria pour le secours de ses compagnons. Au bout d'un moment, l'eau se mit à jaillir. *Hou Hanshu*, j. 19, p. 720-721.

²³⁶ Li Guang 李廣 était un général célèbre sous les Han. Malgré ses hauts faits militaires et sa victoire contre les Xiongnu, il ne fut jamais promu. Alors qu'il était préfet de You Beiping 右北平 (commanderie de Beiping de droite, sur le territoire actuel de la municipalité de Pékin), il prit une pierre pour un tigre à l'affût, saisit alors son arc et lui décocha une flèche qui pénétra la roche. Deux longues biographies lui sont consacrées, l'une dans le *Shiji*, j. 109, p. 2867-2878 et l'autre dans le *Hanshu*, j. 54, p. 2439-2470. L'épisode mentionné figure respectivement en p. 2871 et en p. 2444. Le recueil d'étrangeté de Gan Bao, le *Soushen ji*, relate la même histoire arrivant cette fois-ci à un personnage des Royaumes Combattants, Xiong Quzi 熊渠子 (475-221). Le texte nous rapporte en plus une citation de Liu Xiang 劉向 (79-8) à ce sujet : « La sincérité ultime pénètre dans le métal et dans la pierre, à plus forte raison touche-t-elle l'homme ! » (誠之至也, 而金石為之開, 況於人乎 !). *Soushen ji*, éd. *Siku quanshu*, 1042, p. 416.

que l'on frappe, suscitent l'ombre ou l'écho. Comment le Seigneur authentique (*i.e.* le Souverain du Vide) n'œuvrerait-il pas pour quiconque témoigne d'une probité parfaite et constante ? Il lui ouvre l'escalier vers l'immortalité.

人生天地之中, 殊於眾類, 明矣. 感則應, 激則通. 所以耿恭援刀, 平陸泉湧, 李廣發矢, 伏石飲羽. 精誠在於斯, 須擊猶土石, 應若影響. 況丹懇久著, 真君豈不為之潛運乎 ? 潛運則不死之階立致矣²³⁷.

Dans le *Zhuangzi*, déjà, un vieux pêcheur enseigne ainsi Confucius : « L'authenticité est le *summum* de la pureté et de la sincérité. Sans pureté ni sincérité, on ne peut émouvoir autrui²³⁸. » (真者, 精誠之至也. 不精不誠, 不能動人.) À plus forte raison la bureaucratie céleste. Après que l'adepte l'ait convaincue de son mérite afin qu'elle se révèle à lui, celle-ci établit alors la divine interaction et ses fonctionnaires apportent une réponse sous la forme d'un acte administratif. Tortue de l'Ouest (Xigui 西龜) met à jour les registres d'immortalité, ou « registres mystérieux » (*xuanlu* 玄籙), Efflorescence de l'Est (Donghua 東華) s'assure que le nom du récipiendaire y est correctement inscrit²³⁹. Puis, les hautes autorités dépêchent le char de nuages. L'authentique accompli monte à son bord, parcourt les étendues sidérales avant son intronisation à la charge céleste. Là, il poursuit l'œuvre de raffinage jusqu'à devenir immortel divin (*shenxian* 神仙).

Il est un dernier point à noter avant de clore la partie consacrée à la divine interaction. À la fin du chapitre 20 du *Xuangang lun*, précédemment traduit, Wu Yun écrit de l'adepte qu'il doit demeurer « pur et sincère » à l'heure d'implorer la bienveillance des authentiques et des divins, qu'il lui faut « concentrer son cœur, sans jamais faillir, au-delà des trois puretés ». Dès lors, il ne lui est point nécessaire de s'incliner » sitôt qu'il comparait devant le portique d'Or. Wu Yun poursuit : « Qui se prosterne et se repend en récitant les textes ordinaires ne se fait connaître que par de petits bienfaits. Assurément, ce n'est pas ainsi que l'on émeut [les authentiques et les divins]. » On retrouve là une caractéristique majeure de la Pureté supérieure : la prééminence de la méditation. Autrement dit, la confession des fautes passe par la puissance de l'exercice visionnaire : on concentre son cœur au-delà des trois puretés. Cela n'est pas sans rappeler certains textes Shangqing dans lequel l'adepte demande le pardon en visualisant la divinité jusqu'à sentir couler la sueur. Cette méthode y est décrite comme

²³⁷ *Shenxian kexue lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.10b.

²³⁸ *Zhuangzi jishi*, chap. 31, p. 446.

²³⁹ *Youxian shi*, 5. Xigui et Donghua sont respectivement liées à la Reine Mère de l'Ouest et au Garçonnet Vert. Membres à part entière de la bureaucratie céleste, Xigui et Donghua participent aux délibérations lors des assemblées des saints pour la nomination des immortels. La première grave les registres, tandis que la seconde consigne les noms et rassemble les rapports des officiers célestes sur le mérite des adeptes. *Wushang bijiao*, j. 9.2b *passim* ; *Yunji qiqian*, j. 22.5a et j. 56.3a.

supérieure à la façon courante d'implorer le pardon qui consiste à se prosterner (*koutou* 叩頭)²⁴⁰. Et Wu Yun d'écrire lui-même dans le *Xingshen kegu lun* :

Pratiquer le jeûne et fondre les statues de Bouddha, accomplir les rituels et s'adonner aux récitation, prier les mânes et les esprits pour affermir son corps, tout cela revient à attiser le feu tandis que l'on croit arrêter le bouillonnement [de la marmite], à broder du tissu à l'aide d'un simple fil de gaze. Comment y parviendrait-on ? Toujours il faut songer à entretenir l'Esprit avec le corps.

設齋鑄佛, 行道吟詠, 祈禱鬼神, 以固形骸, 還同止沸加薪, 緝紗為縷, 豈有得之者乎 ? 形之與神, 常思養之²⁴¹.

Il poursuit dans le *Xuangang lun* :

L'adepte qui néglige la visualisation et la méditation fait triompher le souffle du *yin* mortifère²⁴².

上學之士, 怠於存念者, 陰尸之氣勝也²⁴³.

Satisfaire aux exigences de la probité s'avère certes nécessaire pour susciter la divine interaction, mais demeure néanmoins insuffisant. L'adepte doit aussi parachever le raffinement de sa personne grâce à une pratique soigneusement choisie, minutieuse et sagace. Celle-ci ne saurait être excessive car elle finirait par user le corps et en lui l'Esprit. Rappelons ce que nous dit Wu Yun dans le chapitre 10 du *Xuangang lun* : « Quiconque s'adonne à une étude exhaustive pour dissiper les doutes, mais à une pratique arrêtée pour en retirer les merveilles ne faillit point à l'exercice, pas plus qu'il ne s'abandonne à l'oisiveté. La Voie réside dans le raffinement suprême, elle n'est pas à chercher dans l'ampleur. » Voyons maintenant à quel type d'exercices spirituels Wu Yun cantonnait sa pratique.

III.2.3. Les pratiques de sublimation

Dans le onzième chapitre du *Xuangang lun*, Wu Yun expose le bon ordre de l'apprentissage spirituel :

²⁴⁰ Par ex. *Dongzhen taiyi dijun taidan yinshu dongzhen xuanjing*, CT 1330, fasc. 1030, 37a.

²⁴¹ *Xingshen kegu lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.24a.

²⁴² Selon le *Vade-mecum des urgences médicales* de Ge Hong, le « *yin* mortifère » (*yinshi* 陰尸), désigne au sens propre les maladies, le plus souvent mortelles, dues aux « cinq principes de mort » (*wushi* 五尸). Ceux-ci sont, à l'instar des trois vers (*sanshi* 三尸 ou *sanchong* 三蟲), cinq parasites mortifères liés au *yin* et en rapport avec les cinq organes (cœur, foie, rate, poumons, reins). *Ge xianweng zhouhou beiji fang* 葛仙翁肘後備急方 (*Vade-mecum* avec prescriptions pour les urgences médicales du Vieil Immortel Ge), de Ge Hong 葛洪 (283-343), révisé par Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), puis Yang Yongdao 楊用道 (*fl.* 1144), CT 1306, fasc. 1013-1015, j. 1.17a.

²⁴³ *Xuangang lun*, chap. 13.

1. Bien que la Voie soit dénuée de règles fixes, l'étude suit, quant à elle, un ordre précis. On commence par l'Un orthodoxe, puis les enseignements du Canon Dongshen. On se pose au sein du Joyau magique et on se repose ensuite dans les enseignements du Canon Dongzhen. Toujours on vénère la sérénité ultime et l'on procède avec une attention diligente ; on se consacre au jeûne et à l'abstinence, de même que l'on donne priorité à la bienveillance et à la charité. Sans sérénité ultime, l'Esprit ne se condense pas ; sans attention diligente, la suscitation [du divin] n'aboutit pas ; sans jeûne ni abstinence, l'authenticité ne répond pas ; sans bienveillance ni charité, les mérites ne sont pas accomplis. L'Esprit qui se condense et la suscitation [du divin] qui aboutit, l'authenticité qui répond et les mérites qui sont accomplis, voilà le premier pas vers l'immortalité. On raffine ensuite les organes par l'expiration du souffle vieux et l'inspiration du souffle nouveau²⁴⁴, de même que l'on harmonise la structure corporelle par la gymnastique²⁴⁵. On réjouit l'Esprit grâce aux écrits précieux et l'on humecte les os avec le vin de jaspe²⁴⁶.

2. Si l'on reçoit ces enseignements auprès d'un maître et si l'on pénètre les arcanes de l'authenticité, alors les souffles et les humeurs circuleront sans entrave, le corps et l'Esprit coïncideront pleinement. Dès lors, nul besoin de cinabre-or ni de champignons de jade pour attendre le char de nuages au dais de plumes. Quiconque considère les seuls exercices respiratoires comme merveilleux et n'accorde de l'importance qu'aux techniques d'extension et de flexion, en plus de ne recourir qu'à la médication et de ne croire qu'aux bienfaits des pratiques hétéroclites, celui-là sait nourrir le corps, mais point thésauriser l'Esprit ! À supposer même qu'il atteigne la longévité de la tortue ou de la grue²⁴⁷, celui qui ne sait thésauriser l'Esprit n'a finalement aucun espoir de réaliser la divine immortalité²⁴⁸ !

²⁴⁴ L'expression « expirer [le souffle vieux] et inspirer [le souffle nouveau] » (*tu[gu] na[xin]* 吐[故]納[新]) apparaît dans le *Zhuangzi* au début du chap. 15. Elle désigne depuis l'art du souffle qui consiste à le renouveler pour se débarrasser des agents pathogènes. À ce sujet, lire par ex. ENGELHARDT Ute, *Die klassische Tradition der Qi-Übungen (Qigong): Eine Darstellung anhand des Tang-zeitlichen Textes Fuqi jingyi lun von Sima Chengzhen*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag ; « Qi for Life: Longevity in the Tang », in KOHN Livia (dir.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, The University of Michigan, 1989, p. 263-296 ; « Longevity Techniques and Chinese Medicine », in KOHN (dir.), *Daoism Handbook*, p. 74-108 ; MASPÉRO Henri, « Les procédés de “nourrir le principe vital” dans la religion taoïste ancienne », *Journal asiatique*, 1937, rééd. in MASPÉRO, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, p. 497-589.

²⁴⁵ Sur la gymnastique taoïste (litt. « guider et tirer » *daoyin* 導引), lire DESPEUX Catherine, « Gymnastics : The Ancient Tradition », in Kohn (dir.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, p. 225-261 ; « La gymnastique *daoyin* dans la Chine ancienne », *Études chinoises*, 2004, XXIII, p. 46-85.

²⁴⁶ Le « vin de jaspe » (*qiongli* 瓊醴) est une autre appellation de la « liqueur de jade » (*yujiang* 玉漿), c'est-à-dire la salive. Cette fonction « d'arroser les os » (*rungu* 潤骨) est attribuée à la gelée de jade par Liangqiuizi dans son commentaire du *Livre interne de la cour Jaune*. *Huangting neijing yujing zhu*, j. 3.14b.

²⁴⁷ La « tortue » (*gui* 龜) et la « grue » (*he* 鶴) jouissent toutes deux d'une longévité millénaire si l'on en croit le *Shiji*, j. 128, p. 3225 et le *Huainan honglie jijie*, j. 17, p. 579.

²⁴⁸ Ce paragraphe semble faire écho à Zhuangzi dénonçant l'obsession des hygiénistes. *Zhuangzi jisbi*, chap. 15, p. 237.

1. 道雖無方, 學則有序. 故始於正一, 次於洞神. 棲於靈寶, 息於洞真. 皆以至靜為宗, 精思為用, 齋戒為務, 慈惠為先. 故非至靜則神不凝, 非精思則感不徹, 非齋戒則真不應, 非慈惠則功不成. 神凝感徹, 真應功成者, 是謂陟初仙之階矣. 然後吐納以鍊藏, 導引以和體, 怡神以寶章, 潤骨以瓊醴.

2. 皆承奉師訣, 研味真奧, 則氣液通暢, 形神合同, 不必金丹玉芝, 可俟雲輶羽蓋矣. 若獨以噓吸為妙, 屈伸為要, 藥餌為事, 雜術為利者, 可謂知養形不知寶神矣. 不知寶神者, 假使壽同龜鶴, 終無冀於神仙矣²⁴⁹.

Dans un récent ouvrage, Stephen Eskildsen propose une classification, certes artificielle mais utile sur le plan didactique, des pratiques spirituelles du taoïsme médiéval. Il distingue ainsi les pratiques « passives » et les pratiques « proactives ». Les premières renvoient, pour l'essentiel, à l'art de cultiver la quiétude et de se libérer des entraves affectives ou discursives. Quant aux secondes, elles désignent plus spécifiquement les techniques de visualisation que l'on retrouve notamment dans la tradition de la Pureté supérieure²⁵⁰. Nous pouvons les élargir aux pratiques de sublimation plus généralement. Et si le passage traduit ci-dessus évoque les deux catégories, seule la seconde intéresse notre propos. Disons simplement que les pratiques dites « passives » désignent essentiellement, chez Wu Yun, la purification du cœur et le détachement de la crainte de la mort.

La purification du cœur (litt. « nettoyer son cœur » *xixin* 洗心) est en lien avec la sincérité inhérente à la voie de l'Esprit, telle que nous l'avons abordée précédemment. Ainsi la « sincérité du cœur » (*xincheng* 心誠) apparaît-elle de manière récurrente dans la littérature Shangqing des Six Dynasties. Le *Shangqing zijing jun huangchu ziling daojun dongfang shangjing* 上清紫精君皇初紫靈道君洞房上經 (Le Livre supérieur de la chambre cavernueuse du Seigneur de l'Essence pourpre de la Pureté supérieure et du Seigneur de la Voie du prodige pourpre aux origines de la souveraineté) dit par exemple :

L'immortalité s'étudie par le cœur ; si le cœur est sincère, on réalise alors l'immortalité. La voie [de l'immortalité] est une recherche intérieure ; elle se réalise sitôt que l'on se retire au plus profond de soi. L'authenticité se cultive par le silence ; si l'on pénètre la quiétude, on se joint alors à l'authenticité. L'Esprit doit être ému ; si on persiste à l'émouvoir, la communication prodigieuse s'accomplit alors.

夫仙者心學, 心誠則成仙. 道者內求, 內密則道來矣. 夫真者修寂, 洞靜則合真. 神者須感, 積感則靈通也²⁵¹.

²⁴⁹ *Xuangang lun*, chap. 11.

²⁵⁰ ESKILDSEN Stephen, *Daoism, Meditation, and the wonders of Serenity: From the Latter Han Dynasty (25–220) to the Tang Dynasty (618–907)*, Albany, State University of New York Press, 2015, en part. p. 2.

²⁵¹ *Shangqing zijing jun huangchu ziling daojun dongfang shangjing*, CT 405, fasc. 191, 3b.

La biographie du Seigneur Pei, préservée dans le *Yunji qiqian*, dit également :

Quiconque se retire du monde avec sincérité mais ne peut gravir les montagnes, s'il se fie à la volonté de son cœur et si celle-ci tend essentiellement à l'authenticité, il n'y aura point de différence avec le séjour en des monts célèbres. Pourvu que chaque décision soit prise en son cœur avec une sincérité parfaite, que la quête de l'authenticité soit menée avec persévérance et droiture, elles aboutiront alors.

若或有棲遁冥契而不獲登山者, 寄心啟願, 精意向真, 亦與身詣名山者無異. 每事決在心誠密暢, 求真堅正, 乃獲之也²⁵².

Selon Wu Yun, la purification du cœur consiste en « un retour sur soi-même propice à la repentance de ses fautes ; on s'y efforce au bien et au renouvellement de soi. On reprend dès lors le chemin de l'union avec le Vide et la quiétude²⁵³ » (然後省己悔過, 務令自新, 則轉合於虛靜之途). Le nécessaire détachement de la peur de mourir apparaît, lui, dans la partie dialogique du *Xuangang lun*. À un interlocuteur qui lui demande pourquoi ni Laozi ni Zhuangzi n'ont chanté la voie de l'immortalité, Wu Yun répond qu'il se trompe en croyant pareille chose. Simplement, la vie et la mort sont ce qui importe le plus aux hommes. L'émotion générale qu'elles suscitent gêne la nature intime (*xing* 性) et précipite alors le trépas. C'est pourquoi « il existe des propos sur le fait de considérer équivalentes la mort et la vie » (故有齊死生之說). Ceux-ci enseignent à « ne pas se réjouir de la vie présente et ne pas craindre la mort prochaine, à rester libre et accordé à soi-même, à oublier les chagrins et les joies pour dissiper les émotions et préserver la nature intime²⁵⁴ » (令其當生不悅, 將死不懼, 翛然自適, 憂樂兩忘, 則情滅而性在). Ce passage fait allusion aux saints de l'Antiquité, chantés dans le *Zhuangzi*, qui « ignoraient la joie de vivre et la peur de mourir ; ils émergeaient sans joie et s'en retournaient sans réticence ; librement ils venaient, librement ils allaient, voilà tout²⁵⁵ » (不知說生, 不知惡死 ; 其出不訢, 其入不距 ; 翛然而往, 翛然而來而已矣).

Ces exercices spirituels destinés à apaiser le cœur constituent, en somme, une propédeutique à la quête de la divine immortalité. Wu Yun évoque ensuite, dans le chapitre 11 du *Xuangang lun* précédemment traduit, la gymnastique taoïste, le travail sur la salive et l'absorption du souffle, absorption à laquelle il consacre un chapitre entier de son *Xingshen kegu lun*. À cela s'ajoutent, dans ce même traité, les techniques sexuelles déjà mentionnées et

²⁵² *Qingling zhenren Peijun zhuàn*, éd. *Yunji qiqian*, j. 105.6b.

²⁵³ *Xuangang lun*, chap. 16. L'expression *xixin* est empruntée au *Livre des mutations*. *Zhouyi zhenyi*, j. 7.19, p. 81c. Elle est aussi le titre d'une composition de Wu Yun (*Xixin fu*). L'idée du renouvellement de soi (*xixin* 自新) provient également du *Livre des mutations*. *Zhouyi zhenyi*, j. 3.15, p. 40b.

²⁵⁴ *Xuangang lun*, chap. 30.

²⁵⁵ *Zhuangzi jishi*, chap. 6, p. 103-104.

associées par Wu Yun à l'art de « préserver l'Esprit²⁵⁶ » (*shoushen* 守神), ainsi que la pratique alchimique. Dans le *Shenxian kexue lun*, il dit encore :

Réciter *Les Écrits d'or du Grand Souverain*²⁵⁷, étudier *Les Tablettes de jade de la Grotte qui mène à l'authenticité*²⁵⁸, concentrer l'Impérial Un dans le palais écarlate²⁵⁹, disposer les Trois Originels dans la Chambre pourpre²⁶⁰, aspirer la clarté superbe des deux luminaires²⁶¹, monter sur le filet prodigieux des sept origines²⁶², voilà qui permet la complétude de la Voie et l'accomplissement des mérites. Dès lors, [l'élixir de] perles²⁶³ ou la grande transmutation²⁶⁴ ne sont plus nécessaires à la haute ascension.

²⁵⁶ *Xingshen kegu lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.24b-26a.

²⁵⁷ Un autre nom du *Livre de la cour Jaune*. Voir le commentaire de Wuchengzi 務成子 dans le *Shangqing huangting neijing jing*, éd. *Yunji qiqian*, j. 12.10b. Le « Grand Souverain » (Taidi 太帝) est celui du Fusang à qui l'art de la cour Jaune fut enseigné. *Huangting neijing yujing zhu*, j. 2.11a-b.

²⁵⁸ Il s'agit du *Dadong zhenjing*.

²⁵⁹ L'« Impérial Un » (Diyi 帝一) est une divinité essentielle du panthéon de la Pureté supérieure qui a pour vocation d'unir les énergies astrales à l'intérieur du corps de l'adepte. SCHAFER, « Wu Yün's Cantos on Pacing the Void », p. 402-403 (n. 98). Le « palais écarlate » (*jiangong* 絳宮) symbolise généralement le cœur ou le champ de cinabre médian situé juste en dessous. *Huangting neijing yujing zhu*, j. 1.9a.

²⁶⁰ Les « Trois Originels » (San yuan 三元) sont les trois divinités liées aux trois champs de cinabre. La « Chambre pourpre » (*zifang* 紫房) symbolise le centre de l'être, soit le palais visualisé de ces divinités. Voir ROBINET, *Méditation taoïste, passim*.

²⁶¹ Les « deux luminaires » (*shuangjing* 雙景 ou *er yao* 二曜) sont le soleil et la lune. Différents textes révélés du Shangqing sont consacrés à la méditation sur les deux astres. Par ex. *Shangqing huangqi yangqi sandao shunxing jing* 上清黃氣陽精三道順行經 (Le Livre de la Pureté supérieure pour suivre les trois courses [astrales] [et pour absorber] le souffle jaune et l'essence yang), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 33, fasc. 27 ; *Dongzhen shangqing qingyao zishu jingen zhongjing* 洞真上清青腰紫書金根眾經 (Les Livres écrits en pourpre sur la racine dorée du [Seigneur] du Qingyao de la Pureté supérieure selon le corpus Dongzhen), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1315, fasc. 1026-1027.

²⁶² L'ascension sur « le filet prodigieux des sept origines » (*qi yuan linggang* 七元靈綱) consiste à retracer la configuration astrale des sept étoiles du Boisseau du Nord, la Grande Ourse. Lire ANDERSEN, « The Practice of Bugang », *Cahiers d'Extrême Asie*, 5, p. 15-53.

²⁶³ « [L'élixir de] perles *langgan* (琅玕) relève principalement des traditions alchimiques du Maoshan et de la grande Pureté (Taiqing 太清). Kong Yingda 孔穎達 (574-648), dans son commentaire du *Livre des documents*, décrit ces perles comme des pierres ressemblant à du jade. Ge Hong dit qu'il en existe sur les monts Kunlun. Resp. *Shangshu zhenyuan*, j. 6.15, p. 150c ; *Baopuzi neipian jiaoshi*, j. 20, p. 349. Sur l'élixir à proprement parler, voir PREGADIO Fabrizio, *Great Clarity. Daoism and Alchemy in Early Medieval China*, Stanford, Stanford University Press, coll. Asian Religions & Cultures, 2006, p. 119-120 ; SCHAFER Edward H, « The Transcendent Vitamin : Efflorescence of Lang-kan », *Chinese Science*, 1978, 3, p. 27-38.

²⁶⁴ La « grande transmutation » (*dabuan* 大還) désigne le processus de transmutation tel qu'il est décrit dans un texte anonyme des Tang : « *Yin* et *yang* tournent, le souffle devient essence, l'essence devient cinabre, le cinabre devient mercure, le mercure devient or, l'or devient élixir. Ainsi est-il appelé poudre d'or. Voilà ce que l'on nomme "grand retour". » (陰陽運轉, 氣化為精, 精化為朱, 朱化為汞, 汞化為金, 金化為藥. 故號金砂, 名曰「大還」.) *Tongyou jue* 通幽訣 (Les Instructions secrètes pour pénétrer les arcanes [de l'œuvre alchimique]), anonyme des Tang (618-907), CT 913, fasc. 591, 7a.

若乃諷《太帝之金書》，研《洞真之玉章》，集帝一於絳宮，列三元於紫房，吸二曜之華景，登七元之靈綱，道備功全，則不必琅玕大還而高舉矣²⁶⁵.

Wu Yun accorde ainsi, outre la sincérité du cœur, la prééminence à la récitation du *Livre de la cour Jaune*, du *Dadong zhenjing* et aux exercices visionnaires qui leur sont assortis. Les méthodes anciennes liées à l'absorption de drogues, à l'alchimie et aux techniques sexuelles sont reléguées au second plan, mais ne sont pas abandonnées pour autant. Cette hiérarchie des méthodes proactives rappelle celle que l'on trouve dans le *Zhengao* :

L'absorption de drogues végétales sans la compréhension de l'art de la chambre à coucher, de la conduite du souffle et de la gymnastique ne présente aucun bienfait ; on n'obtiendra finalement pas la Voie. Si l'on émeut, par une volonté sincère, les puissances divines, l'objet des visualisations se produira nécessairement et il ne sera plus besoin des drogues végétales. Mais si l'on a une pratique éclairée que de l'art de la chambre à coucher, de la gymnastique et de la conduite du souffle, sans même connaître la méthode du divin cinabre, on ne pourra alors réaliser l'immortalité. Si l'on obtient la liqueur d'or et le divin cinabre, il n'est plus besoin d'autres techniques pour devenir immortel. Quiconque obtient *Le Livre véritable de la Grande Profondeur* n'aura plus besoin des procédés de l'or et du cinabre. Le réciter dix mille fois permet d'accéder à l'immortalité.

食草木之藥，不知房中之法及行炁導引，服藥無益也，終不得道。若至志感靈，所存必至者，亦不須草藥之益也。若但知行房中、導引行炁，不知神丹之法，亦不得仙也。若得金為神丹，不須其他術也，立便仙矣。若得《大洞真經》者，復不須金丹之道也；讀之萬過，畢便仙也²⁶⁶.

Les extraits des œuvres de Wu Yun proposés ci-dessus nous éclairent sur son positionnement à l'endroit de l'art du fourneau : « Si l'on reçoit ces enseignements auprès d'un maître et si l'on pénètre les arcanes de l'authenticité », écrit-il, « alors les souffles et les humeurs circuleront sans entrave, le corps et l'Esprit coïncideront pleinement. Dès lors, nul besoin de cinabre-or ni de champignons de jade pour attendre le char de nuages au dais de plumes. » Ou bien encore : « L'élixir de perles et la grande transmutation ne sont plus nécessaires à la haute ascension. ». Wu Yun aspirait manifestement à se défaire des modalités opératoires de l'alchimie pour se tourner vers sa forme naissante, plus intériorisée, sans pour autant se résoudre à abandonner totalement les promesses millénaires du fourneau. C'est du moins ce que révèlent ces quelques passages, le chapitre qu'il consacre au cinabre-or dans le *Xingshen kegu lun* et son intérêt pour le mica tel que le dévoile la composition en prose

²⁶⁵ *Shenxian kexue lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.15b.

²⁶⁶ *Zhengao*, j. 5.11b.

rythmée *Lushan yunye quan fu*. Cette position intermédiaire s'avérait logiquement fréquente à son époque, période de transition entre les deux modalités du *jindan*²⁶⁷.

L'étude de l'alchimie chez Wu Yun dépasse le cadre de cette étude, aussi nous en tiendrons-nous là sur ce sujet. Un dernier point mérite cependant d'être signalé car il traduit une influence de la Pureté supérieure sur le taoïsme des Tang. L'un des principaux apports du Shangqing réside dans le fort élan d'intériorisation par lequel les pratiques méditatives et visionnaires se sont imposées au rite et à la dimension judiciaire de la voie du Maître céleste ou encore à l'utilisation des drogues, telle que la préconisait Ge Hong par exemple. C'est ainsi que la tradition antérieure de la Grande Pureté (Taiqing 太清) a été fondue dans ces méthodes proactives, de même que l'alchimie a été étroitement associée à la méditation sur les astres, ceux-ci jouant un rôle clef dans le processus de transmutation²⁶⁸. La poésie sidérale de Wu Yun est une parfaite illustration de cette « astro-alchimie ».

Après ces quelques remarques liminaires sur la voie spirituelle chez Wu Yun, nous avons choisi d'articuler notre propos autour des pratiques plus directement liées au processus de raffinement. Celles-ci visent à fondre le corps et l'Esprit ou, plus littéralement, à « dépasser » les deux²⁶⁹ (*chao xingshen* 超形神), c'est-à-dire à dissoudre dans l'unité de la Voie leur distinction duelle. Deux raisons expliquent ce choix : d'une part, ces pratiques s'inscrivent manifestement dans l'héritage du Shangqing ; d'autre part, elles fournissent les clefs pour décoder la poésie visionnaire de l'auteur.

Il importe, avant toute chose, de garder à l'esprit que la conception sotériologique se comprend à la lumière du procès cosmologique. Et Wu Yun d'écrire dans son *Shenxian kexue lun* :

Le Vide s'amasse et engendre l'Esprit ; l'Esprit entre en fonction et accouche du Souffle ; le Souffle se densifie et apparaît progressivement jusqu'à former le corps. Le corps ainsi établi et habité par l'Esprit, voilà qui fait l'homme. S'abandonner à ce courant mène à la mort, le remonter jusqu'à la source conduit à l'immortalité. C'est pourquoi on sollicite l'authenticité pour raffiner le corps. Puis, quand celui-ci est pur, on se joint au Souffle. On garde en soi la Voie pour raffiner le Souffle. Lorsque ce dernier est limpide, on s'unit alors à l'Esprit. Fondre sa structure corporelle avec la Voie, c'est ce qui s'appelle « obtenir la Voie ».

²⁶⁷ Voir par ex. GE Guolong 戈國龍, « Nei-wai dandao zhi jiaorong » 內外丹道之交融 (De la Fusion des alchimies interne et externe), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 2003, p. 68-78. ZHANG Guangbao 張廣保, *Tang Song neidan dao jiao* 唐宋內丹道教 (Le Taoïsme de l'alchimie intérieure sous les Tang et les Song), Shanghai, Shanghai wenhua chubanshe, 2001, p. 30-32. Ge Guolong cite, pour illustrer cette coexistence des deux modalités alchimiques, un extrait du *Shenxian kexue lun* préservé dans le *Yunji qiqian*, sans en préciser le nom de Wu Yun, son auteur.

²⁶⁸ Tout cela est expliqué dans ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, p. 174-180.

²⁶⁹ *Buxu ci*, 10.

積虛而生神, 神用而孕氣, 氣凝而漸著, 累著而成形; 形立神居, 乃為人矣. 故任其流遁則死, 反其宗源則仙. 所以招真以鍊形, 形清則合於氣; 含道以鍊氣, 氣清則合於神. 體與道冥, 謂之「得道」²⁷⁰.

Trois phases sont ici évoquées dans un schéma de raffinement progressif prenant à rebours le procès cosmologique. Celles-ci correspondent à l'état de la corporéité, puis à celui du Souffle originel et enfin à celui de l'Esprit. En cet état ultime, l'adepte se fond dans la Voie. Wu Yun poursuit dans le même texte :

Il en va de même pour tous : l'homme ordinaire devient immortel, l'immortel devient authentique (sitôt qu'il se joint au Souffle). L'authentique se joint à la Voie (quand il se joint à l'Esprit), je l'appelle alors « homme divin ».

此皆自凡而為仙, 自仙而為真. 真與道合, 謂之「神人」²⁷¹.

Plusieurs points sont à relever : d'abord la prééminence du *shen* (神) et son ultimité ; ensuite, les étapes du raffinement et leurs caractéristiques ; enfin, le schéma ternaire. Nous limiterons cependant notre propos à une brève description plutôt qu'à une analyse minutieuse, car celle-ci nous éloignerait trop de la seule question du Shangqing.

Disons d'un mot que Wu Yun ne fut ni le seul ni le premier à poser l'horizon du *shen*²⁷² comme stade ultime de la progression spirituelle. Cela se trouve déjà, *mutatis mutandis*, dans les textes du III^e siècle avant notre ère tels que le *Guanzi* ou le *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 Les Printemps et Automnes du sieur Lü). On le retrouve également dans des textes des Han comme le *Taiping jing* 太平經 (Le Livre de la grande paix) ou, plus manifestement encore, le *Huainanzi* 淮南子 (Les Écrits du prince de Huainan) qui assimilent l'élévation vers le *shen* à l'ascension montagnaise²⁷³.

Traversant les Six Dynasties, cette prééminence du *shen* apparaît aussi dans des textes Tang avec une acception semblable à celle donnée par Wu Yun. C'est par exemple le cas du *Zuowang lun* 坐忘論 (Le Traité sur l'assise dans l'oubli) attribué à Sima Chengzhen : « Quiconque a le corps qui suit la Voie et avec l'Esprit ne fait plus qu'un, je l'appelle "homme divin". » (形隨道, 通與神合一, 謂之「神人」.) Voilà qui revient à « transformer la substance jusqu'à la rendre pareille à l'Esprit, à raffiner le corps jusqu'à pénétrer dans le

²⁷⁰ *Shenxian kexue lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.11b.

²⁷¹ *Shenxian kexue lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.15b.

²⁷² Nous choisissons, dans ce passage, de ne pas traduire le terme *shen* par « Esprit » comme nous le faisons plus systématiquement dans l'œuvre de Wu Yun car il recouvre des acceptions différentes selon les contextes et les époques. Lire à ce sujet GRAZIANI Romain & STERCKX Roel (dir.), *Extrême-Orient, Extrême-Occident (De l'esprit aux esprits. Enquête sur la notion de Shen)*, 2007, 29.

²⁷³ Resp. *Taiping jing bejiao*, j. 40, p. 125 et j. 71, p. 289 ; *Huainan honglie jijie*, j. 4, p. 135.

subtil pour se fondre alors dans la Voie jusqu'à ne plus s'en distinguer²⁷⁴. » (變質同神, 鍊形入微, 與道冥一).

Les étapes du raffinage et leurs caractéristiques, telles qu'on les découvre chez Wu Yun, sont fréquentes sous les Tang. Un texte anonyme du VIII^e siècle, le *Dingguan jing* 定觀經 (Le Livre sur la concentration et l'observation) propose un schéma de transformation corporelle en sept étapes, dont les quatre dernières sont les suivantes :

La quatrième étape est celle de l'immortel qui étend sa longévité à dix mille ans. La cinquième étape est celle de l'authentique qui raffine son corps jusqu'à le changer en Souffle. La sixième étape est celle de l'homme divin qui raffine le Souffle jusqu'à le faire devenir Esprit. La septième étape est celle de l'homme ultime qui raffine l'Esprit jusqu'à le joindre à la Voie.

四者延數萬歲名曰仙人. 五者鍊形為氣名曰真人. 六者鍊氣成神名曰神人. 七者鍊神合道名曰至人²⁷⁵.

Le *Dingguan jing* s'inscrit dans la continuité du *Cunshen lianqi ming* 存神鍊氣銘 (L'Inscription sur la visualisation de l'Esprit et le raffinage du Souffle), attribué au médecin-physicien Sun Simiao 孫思邈 (ca. 581-682), lequel présente les mêmes descriptions pour les stades concernés avec, cependant, une étape supplémentaire. Après l'homme divin qui raffine le Souffle pour le faire devenir Esprit et l'homme ultime qui d'avec l'Esprit ne se distingue plus, le texte propose une dernière étape, celle par laquelle l'adepte « s'affranchit de l'extériorité des êtres et dépasse les lois ordinaires » (身超物外, 過出常倫). « Quiconque pratique jusque là parvient à la source de la Voie. » (修行至此方到道源.) Ce stade ultime s'appelle « l'achèvement » (*jiujing* 究竟)²⁷⁶.

Wu Yun choisit, quant à lui, d'inscrire les différentes étapes de sublimation dans un schéma ternaire. Il intègre les stades ultimes décrits dans le *Dingguan jing* et le *Cunshen lianqi ming* dans les caractéristiques de l'homme divin. Et si le *Taiping jing* présente les hommes immortels (*xianren*), authentiques (*zhenren*), puis divins (*shenren*) comme les rangs les plus élevés de la classification des adeptes en six catégories, les caractéristiques diffèrent cependant. Ainsi l'homme divin préside-t-il au ciel tandis que l'authentique préside à la terre et l'immortel, au vent et à la pluie²⁷⁷.

²⁷⁴ Resp. *Zuowang lun*, CT 1036, fasc. 704, 14a-b et 15a. Selon Jia Jinhua, aucun des deux textes portant ce titre n'est de la main de Sima Chengzhen. L'un serait de Zhao Jian 趙堅 (VIII^e s.) et l'autre, de Liu Moran 柳默然 (cf. chap. 6, II). Lire JIA Jinhua, « Study on the two Daoist treatises of "Sitting in Oblivion", *Studies in Chinese Religions*, 2016, 2, 3, p. 265-280.

²⁷⁵ *Dongxuan Lingbao dingguan jing*, éd. *Yunji qiqian*, j. 17.12a-b.

²⁷⁶ *Cunshen lianqi ming*, CT 834, fasc. 571, 1b-3a.

²⁷⁷ *Taiping jing hejiao*, j. 71, p. 289.

Comme cela fut dit précédemment, le schéma ternaire de la réalisation selon Wu Yun doit être considéré à la lumière du procès cosmologique qu'il prend à rebours. En ce sens, il trouve une cohérence à l'aune du chapitre 42 du *Laozi* : « La Voie engendre l'Un, l'Un engendre le deux, le deux engendre le trois, le trois engendre les dix mille êtres. » (道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物.) C'est d'ailleurs ce même schéma ternaire, articulé à rebours de la cosmologie, qui sous-tendra les principes fondamentaux de la *coincidentia oppositorum* dans l'alchimie intérieure, tels qu'on peut les lire dans les textes à partir des Song. Le *Nantong dajun neidan jiu Zhang jing* reprend ce même schéma, ainsi que d'autres éléments constitutifs de la pensée de Wu Yun, comme les mérites cachés ou encore les pratiques visionnaires.

Cette redéfinition de l'idéal salvifique selon Wu Yun présente deux aspects intéressants qui mériteraient une étude à part entière ; nous ne ferons ici que les signaler. Il y a, d'une part, le processus de raffinement vers la divine immortalité. Ce dernier, s'articulant autour d'un schéma ternaire à rebours du procès cosmologique, préfigure le *neidan* en vogue à partir des Song. Wu Yun fut vraisemblablement un témoin clef, sinon un acteur, de la transition entre les deux modalités alchimiques. D'autre part, cette évolution de l'idéal salvifique prend une signification particulière sitôt qu'on la lie au contexte des interactions bouddho-taoïques, celui des controverses²⁷⁸ en particulier. Nous avons d'ailleurs vu combien Wu Yun était impliqué dans ces disputations.

Outre des divergences sur le dogme, les polémiques autour de la « conversion des barbares²⁷⁹ » (*huabu* 化胡) et du classement des trois doctrines, taoïstes et bouddhistes s'opposaient sur différents points. Les premiers faisaient essentiellement grief aux seconds de détourner les Classiques, de piller les richesses, d'usurper les privilèges impériaux, d'exploiter et d'abuser les petites gens, de trahir la lignée familiale, l'un des fondements de la société chinoise. Ces critiques, mais aussi l'opulence affichée du clergé aboutiront à des proscriptions parfois violentes²⁸⁰. Les bouddhistes n'étaient pas en reste à l'encontre des taoïstes. Les critiques virulentes qu'ils formulaient visaient notamment la pratique des exorcismes, l'oubli de l'efficacité karmique et une autre qui éclaire ici notre propos.

Celle-ci concerne la place du corps dans l'aventure spirituelle en s'appuyant sur les notions d'« impermanence » (*anitya*) et de « vacuité » (*śūnyatā*), c'est-à-dire la nature

²⁷⁸ À ce sujet, lire DESPEUX Catherine, « La culture lettrée au service d'un plaidoyer pour le bouddhisme : le "traité des deux doctrines" ("Erjiao lun") de Dao'an », in DESPEUX Catherine (dir.), *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, Paris & Louvain, Peeters, 2002, p. 145-227 ; GARRETT Mary M., « The "Three Doctrines Discussion" of Tang China: Religious Debate as a Rhetorical Strategy », *Argumentation and Advocacy*, 1994, 30, 3, p. 150-161 ; KOHN Livia, *Laughing at the Tao. Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*, Princeton, Princeton University Press, 1995 ; LUO Xianglin 羅香林, « Tangdai sanjiao jianglun kao » 唐代三教講論考 (Étude sur les discussions entre les trois enseignements sous la dynastie Tang), *Journal of Oriental Studies*, 1954, 1, p. 85-97, rééd. 1992, *Tangdai yanjiu lunji* 唐代研究論集, 4, p. 73-94.

²⁷⁹ Sur cette théorie, lire en part. SCHIPPER Kristofer, « Purity and Strangers Shifting Boundaries in Medieval Taoism », *T'oung Pao*, 1994, 80, 1-3, p. 61-81 ; ZÜRCHER Erik, *The Buddhist Conquest of China*, p. 288-320.

²⁸⁰ Notamment en 444, 574 et 845. Voir CH'EN Kenneth K. S., *Buddhism in China*, p. 147-151, 190-194, 226-233.

ultimement vide des êtres, des phénomènes et leur interdépendance ontologique. Pour les bouddhistes, la corporéité est une chaîne qui retient l'individu dans un monde illusoire dont il faut se défaire pour cheminer vers l'état de paix, « l'extinction » ou *nirvāna*, libre de toute naissance, mort ou devenir. Ils ne pouvaient, de fait, que blâmer les taoïstes qui aspiraient à l'immortalité physique en recourant, de surcroît, à des drogues. Ils leur reprochaient ainsi d'exalter le moi et de s'égarer parmi les phénomènes du sensible. Voilà qui s'opposait, à leurs yeux, aux enseignements de Laozi et de Zhuangzi. Or les textes que l'on trouve sous les Tang, à l'image de ceux de Sun Simiao, Sima Chengzhen et Wu Yun, amendèrent opportunément l'idéal de l'immortalité en proposant de nouveaux stades de la réalisation ultime tout au long d'un cheminement gradualiste. Ainsi, de la même manière que le Bouddha était « devenu *Dharma* » (*dharmabbutā*), l'adepte de la Voie devenait le *Dao*. Le corps constituait dès lors la promesse d'une libération absolue et l'objet d'une sublimation totale dont le cheminement ne prêtait plus le flanc à la critique bouddhique.

À la lecture de ces différents textes, on s'aperçoit que l'œuvre de Wu Yun fournit l'une des théorisations les plus abouties de son époque. Il convient cependant de noter que l'idéal du *shenren* ne se substitue pas à celui du *zhenren*, central dans les Écritures Shangqing, car c'est bien ce dernier que l'auteur célèbre en détail tout au long de ses randonnées célestes. C'est à lui qu'il revient d'accomplir la divine immortalité qui parachève la quête de l'authenticité, la fusion ultime avec l'absolu qui transcende toute individualité, individualité précisément critiquable aux yeux des bouddhistes. Après avoir ainsi esquissé l'idéal du schéma sotériologique, voyons à présent quels sont, chez Wu Yun, les principes qui régissent l'œuvre de sublimation. Le *Xuangang lun* est explicite à cet égard :

Chapitre 12 – La victoire du *yang* conduit à l'immortalité

L'homme naît de l'union du *yin* et du *yang*. Les âmes *hun* sont l'esprit du *yang*, les âmes *po*, le prodige du *yin*. Elles nouent l'embryon et font circuler le souffle, nourrissent la structure et forment le corps. Aucune d'elle n'est cependant complète car sinon toutes retourneraient à leur racine. Or, si le *yin* vainc, le *yang* s'épuise et la mort survient ; si le *yang* triomphe, le *yin* disparaît et l'immortalité advient. Le *yang* est harmonieux, bienfaisant et pur, tandis que le *yin* est disparate, malfaisant et impur. Lorsque le cœur est tranquille et vide, l'harmonie *yang* vient à nous, mais sitôt que les pensées se troublent et deviennent envieuses, le souffle *yin* nous pénètre. Quiconque comprend ces deux choses a la capacité en lui de les contrôler. La victoire du *yang* et la soumission du *yin* constituent la progression vers la longue vie. Elle est le début de l'avancée vers la Voie, l'échelle vers la non-mort.

陽勝則仙章第十二。

陽與陰并，而人乃生。魂為陽神，魄為陰靈。結胎運氣，育體構形。然勢不俱全，全則各返其本。故陰勝則陽竭而死，陽勝則陰銷而仙。柔和慈善貞清者，陽也；剛狠嫉惡姪

濁者, 陰也. 心澹而虛則陽和襲, 意躁而欲則陰氣入. 明此二者制之在我. 陽勝陰伏, 則長生之漸也. 漸也者, 陟道之始, 不死之階也²⁸¹.

Wu Yun reprend ici la catégorisation *yang* des âmes *hun* 魂, liées au ciel, et *yin* des âmes *po* 魄, liées à la terre, catégorisations anciennes que l'on trouve déjà dans le *Huainanzhi*²⁸². Celui-ci les met en scène selon une relation traditionnellement rencontrée : à la fois dualiste et antagoniste²⁸³. Cette opposition constituera, de plus, un principe majeur de l'alchimie intérieure à partir des Song, de même que la victoire du *yang* et l'élimination du *yin*²⁸⁴. Dans le chapitre suivant, Wu Yun associe la « victoire du *yang* » (*yangsbeng* 陽勝) au « règne de l'Esprit » (*shenwang* 神王). Celle-ci s'acquiert pourvu que l'on fasse preuve « de diligence et d'acuité » (*qinrui* 勤銳) dans la pratique, et que l'on ne néglige pas les exercices « de visualisation et de mémorisation » (*cunmian* 存念)²⁸⁵.

Enfin, selon le chapitre 21 du *Xuangang lun* : Sitôt que « le principe mortifère disparaît et que les âmes *po* sont raffinées » (尸滅魄鍊), l'Esprit et le corps s'unissent et l'on devient immortel. En revanche, si « l'Esprit se retire et les âmes *hun* s'évanouissent » (神逝魂銷), le principe mortifère et les âmes *po* coïncident alors et l'on devient fantôme (*gui* 鬼)²⁸⁶. C'est pourquoi Wu Yun consacre tout un chapitre de son traité à la nécessité de « raffiner le *yin* par le *yang* » (*yi yang lian yin* 以陽鍊陰). C'est d'ailleurs là le titre même dudit chapitre dont voici le début :

Le *yang* est feu, le *yin* est eau. La glace et le charbon ont des qualités différentes, la victoire et la défaite ont chacune leur cause. La situation des taoïstes s'oppose à celle des profanes. Si tous ont quelque chose à raffiner, les seconds raffinent le *yang* par le *yin*, tandis que les premiers raffinent le *yin* par le *yang*. Ceux qui raffinent le *yang* par le *yin* passent de la pleine vigueur à la vieillesse, de la vieillesse au déclin, du déclin à la décrépitude, de la décrépitude à la maladie, de la maladie au trépas. Ceux qui raffinent le *yin* par le *yang* s'en retournent de la vieillesse à la prime enfance, de la bourbe à la pureté, du déclin à la prospérité, du grossier au subtil, de la maladie à l'harmonie, de la mort précoce à la longévité. Ils empruntent progressivement la voie de l'authenticité et obtiennent ainsi l'immortalité. De fait, tant qu'il reste une parcelle de *yang*, si infime soit-elle, l'individu ne trépassera pas. De même, s'il garde un brin de *yin*, même insignifiant, il n'atteint pas l'immortalité. L'immortel

²⁸¹ *Xuangang lun*, chap. 12.

²⁸² *Huainan honglie jijie*, j. 9, p. 270.

²⁸³ Lire BRASHIER, K. E. 1996. « Han Thanatology and the Division of "Souls" », *Early China*, 1996, 21, p. 125–158.

²⁸⁴ Lire par ex. BALDRIAN-HUSSEIN Farzeen, *Procédés secrets du Joyau magique : Traité d'alchimie taoïste du XI^e siècle*, Paris, Les Deux Océans, 1984.

²⁸⁵ *Xuangang lun*, chap. 13.

²⁸⁶ *Xuangang lun*, chap. 21.

dépasse le *yang* suprême²⁸⁷ et s'allie avec l'authenticité, tandis que le défunt sombre dans le grand *yin* et devient fantôme. Voilà ce que l'on entend par « chacun suit ce qui lui est propre²⁸⁸ ».

陽火也, 陰水也. 冰炭不同器, 勝負各有所歸. 道俗反其情, 人各有所鍊. 眾人則以陰鍊陽, 道者則以陽鍊陰. 陰鍊陽者, 自壯而得老, 自老而得衰, 自衰而得耄, 自耄而得疾, 自疾而得死. 陽鍊陰者, 自老而反嬰, 自濁而反清, 自衰而反盛, 自羸而反精, 自疾而反和, 自夭而反壽. 漸合真道而得仙矣. 是以有纖毫之陽不盡者, 則未至於死; 有錙銖之陰不滅者, 則未及於仙. 仙者超至陽而契真, 死者淪太陰而為鬼. 是謂「各從其類」²⁸⁹.

Wu Yun poursuit plus loin dans le texte : Quiconque se consacre avec diligence aux pratiques correctes « s'applique alors à transmuter le souffle stagnant *yin* par le prodige *yang* ; il fait que l'extérieur et l'intérieur ne sont que “vide et blancheur”, puis il se fond dans la suprême authenticité » (務以陽靈鍊革陰滯之氣, 使表裏「虛白」, 洞合至真). Avant d'aborder plus en détail l'image du vide et de la blancheur, il est intéressant de rapporter un propos de Wuchengzi 務成子 (dyn. Tang) dans sa préface au *Livre de la cour Jaune*. Selon lui, un jeûne de purification de quatre-vingt-dix jours associé à dix mille récitations du *Livre de la Grande Profondeur* permet de « réguler et d'harmoniser les trois âmes *hun*, de contrôler et de raffiner les sept âmes *po* » (調和三魂, 制煉七魄). Dès lors, « on se débarrasse des trois vers et l'on apaise les six palais ; les cinq organes²⁹⁰ s'épanouissent et l'on retrouve le teint de sa petite enfance ; les cent maladies ne peuvent nous toucher, ni les calamités nous atteindre » (除去三尸, 安和六府 ; 五藏生華, 色反嬰孩 ; 百病不能傷, 災害不得干). Cette formulation, selon laquelle « on régule et on harmonise les trois âmes *hun*, de même que l'on contrôle et raffine les sept âmes *po* » grâce à la lecture des trente-neuf chapitres du *Dadong*

²⁸⁷ L'expression « dépasser le *yang* suprême » (*chao zhiyang* 超至陽) apparaît également en lien avec l'authenticité dans un texte alchimique de la première moitié des Tang, le *Dadong lianzhen baojing jiuwan jindan miaojue* 大洞鍊真寶經九還金丹妙訣 (Les Formules miraculeuses sur le cinabre d'or neuf fois transmuté du Livre précieux de la Grande Grotte sur le trésor du raffinement de l'authenticité), de Chen Shaowei 陳少衛 (*fl.* 712-741), CT 891, fasc. 586, 17b.

²⁸⁸ Cette phrase est extraite du *Livre des mutations* : « Ce dont l'origine est céleste se plaît à s'élever, ce dont l'origine est terrestre se plaît à descendre. Chacun suit ainsi ce qui lui est propre. » (本乎天者親上, 本乎地者親下, 則各從其類也.) *Zhouyi zhengyi*, j. 1.11, p. 16b.

²⁸⁹ *Xuangang lun*, chap. 14.

²⁹⁰ Les six palais (*liufu* 六府) et les cinq organes (*wuzang* 五藏) sont respectivement : le cœur, le foie, la rate, les poumons, les reins ; l'estomac, le gros intestin, l'intestin grêle, la vessie, les trois réchauffeurs (*i.e.* l'orifice supérieur de l'estomac, la cavité stomacale, l'orifice supérieur de la vessie), la vésicule biliaire. Les cinq organes et les six palais apparaissent abondamment dans le *Livre de la cour Jaune*. Leur définition nous est donnée par Liangqiuizi. *Huangting neijing yujing zhu*, j. 1.15b.

zhenjing, figure également dans le premier *juan* de ce même livre, dont on sait qu'il fut ajouté *a posteriori* au texte original²⁹¹.

Pour autant, le *Dadong zhenjing* mentionne bien, dans sa description des visions consacrées au Seigneur-du-yang-mystérieux-des-sept-authentiques (Qizhen xuanyang jun 七真玄陽君), lié aux reins, une pratique qui consiste à « apaiser au mieux les âmes *hun* » (澄魂羽幽) et à raffiner jusqu'à dissipation les âmes *po* » (鍊魄空同)²⁹². Le texte du *Zhengao* préconise également des exercices spécifiquement destinés à « maîtriser les âmes *hun* et *po* » (*jianzhi hunpo* 檢制魂魄) afin d'éliminer « les démons de cadavre » (*shigui* 尸鬼). Lors de ces exercices, l'adepte récite en lui-même la formule suivante pour actualiser sa vision :

Je m'élève jusqu'à la clarté solaire et vole en spirale ; le vermillon et le jaune dissipent les fumées, le Souffle dompte les influences pernicieuses qui aiment à se saisir du vide, les immondices de cadavre disparaissent ; j'harmonise les âmes *hun* et raffine les âmes *po*, j'unis ma structure corporelle au Grand Esprit ; il fait que je ne meurs pas ; ma longévité est éternelle, ma clairvoyance absolue, ma félicité pérenne.

上景飛纏, 朱黃散煙, 炁攝虛邪, 尸穢沉泯, 和魂鍊魄, 合體大神, 令我不死, 萬壽永全, 聰明徹視, 長享利津²⁹³.

La notion de préserver les âmes *hun* et de raffiner les âmes *po* est particulièrement récurrente dans les Écritures de la Pureté supérieure sous les Six Dynasties. Le *Shangqing jiudan shanghua taijing zhongji jing* 上清九丹上化胎精中記經 (Le Livre sur la note centrale concernant l'essence de l'embryon et la transformation supérieure par le nonuple cinabre de la Pureté supérieure), texte issu du corpus originel, dit par exemple : « Les authentiques dégagent un halo de lumière ; ils raffinent les âmes *po* et thésaurisent les âmes *hun* ; ils resplendissent à l'intérieur et rayonnent à l'extérieur. » (眾真監映, 鍊魄寶魂, 內鮮外光.) Ce passage sera ensuite repris dans le *Wushang biyao*, dans la partie consacrée à l'ascension au sein de la hiérarchie spirituelle²⁹⁴.

La préservation des âmes *hun* et le raffinage des âmes *po* sont également très présents dans les textes Shangqing sous les Tang. Ceux-ci reprennent, pour un bon nombre d'entre-eux, des fragments de textes plus anciens. C'est par exemple le cas du *Shangqing xiuxing jingjue*

²⁹¹ Resp. la préface de Wuchengzi au *Huangting neijing yujing zhu*, éd. Yunji qiqian, j. 11.3a-b ; *Shangqing Dadong zhenjing*, j. 1.4b-5a. Les trois âmes *hun* et les sept âmes *po* sont, quant à elles, attestées à partir du début du IV^e siècle, dans le *Baopuzi* de Ge Hong par exemple. *Baopuzi neipian jiaoshi*, j. 18, p. 326. On notera que Wu Yun, à l'instar des textes alchimiques postérieurs, ne dénombre pas les *hun* et les *po*. Celles-ci semblent avoir déjà perdu de leur caractère anthropomorphe.

²⁹² *Shangqing dadong zhenjing*, j. 3.13a.

²⁹³ *Zhengao*, j. 10.21b. L'harmonisation des âmes *hun* et le raffinage des âmes *po*, pour accéder à la divine immortalité, figurent également en j. 10.20b.

²⁹⁴ Resp. *Shangqing jiudan shanghua taijing zhongji jing*, CT 1382, fasc. 1043, 21b ; *Wushang biyao*, j. 98.2a.

上清修行經訣 (Les Formules concernant les pratiques de la Pureté supérieure) ou encore du *Dongzhen Xiwangmu baoshen qiju jing* 洞真西王母寶神起居經 (Le Livre du Canon Dongzhen de la Reine Mère de l'Ouest qui thésaurise l'Esprit [et régule] le comportement) qui citent respectivement le *Zhengao* et le *Shangqing taishang basu zhenjing* 上清太上八素真經 (Le Livre véritable des Huit Simplicités suprêmes de la Pureté supérieure)²⁹⁵.

Le raffinage du *yin* par le *yang*, fondamental chez Wu Yun, était très répandu sous les Tang. Dans un texte spécifiquement consacré aux techniques d'absorption des souffles, datant probablement du IX^e siècle, le *Yanlin xiansheng ji xin jiu fuqi jing* 延陵先生集新舊服氣經 (Les Traités modernes et anciens d'absorption des souffles de la collection de maître Yanling), figure le passage suivant :

Ainsi va l'absorption du souffle dans son intégralité : on visualise la planète Mars (Yinghuo 熒惑) de la région méridionale. Son souffle vermillon, grand comme une perle, pénètre dans la passe céleste (la bouche), puis se propage dans les organes et les réceptacles. On le visualise jusqu'à ce que le corps tout entier devienne pur souffle. On pratique cet exercice une fois par jour ; celui-ci consiste à raffiner le *yin* par le *yang* pour se débarrasser des maux causés par les trois vers.

凡服氣畢，即思存南方熒惑星，為赤氣，大如珠，入其天關中，流入藏府；存身盡為氣。每日一遍，此為以陽煉陰，去三尸之患²⁹⁶。

La prééminence du *yang* dans les pratiques de sublimation se traduit notamment par la lumière, clarté solaire ou méditation sur les astres évoquées précédemment. Wu Yun écrit du sage qu'il « accomplit la transmutation du cinabre de manière étincelante » (赫然還丹成). « L'obscur et le jaune deviennent incandescents²⁹⁷ », poursuit-il, « et le sage lui-même irradie superbement, plus intensément encore que le soleil, la lune et les astres²⁹⁸. » (玄黃煥爛燦，焜煌煒燁，日月五星不足比其光澤也.) De fait, l'expression « vide et blancheur » (*xubai* 虛白), rencontrée précédemment, renvoie aussi à la lumière mystique. Le terme *xubai* provient du *Zhuangzi* où il décrit la parfaite introspection, celle qui ne présente aucune prise depuis l'extérieur et qui conduit à l'essence du monde : « Observe cette porte close. [Derrière,] la chambre vide s'illumine de blancheur²⁹⁹. » (瞻彼闕者，虛室生白.) Mais dans le contexte qui nous occupe, la blancheur éclatante et toutes les manifestations de lumière, rougeoyantes

²⁹⁵ Resp. *Shangqing xiuxing jingjue*, CT 427, fasc. 195, 1a ; *Dongzhen Xiwangmu baoshen qiju jing*, CT 1319, fasc. 1027, 17a ; *Shangqing taishang basu zhenjing*, CT 426, fasc. 194, 27b.

²⁹⁶ *Yanlin xiansheng ji xin jiu fuqi jing*, CT 825, fasc. 570, 22a.

²⁹⁷ Ce passage fait allusion à la transmutation de la matière, conférée par le ciel et la terre, obtenue grâce au raffinage de la chaîne musculo-tendineuse (*jin* 筋 – travail du mercure) et des os (*gu* 骨 – travail de l'argent). *Tao zhenren neidan fu*, 5a.

²⁹⁸ *Xingshen kegu lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.26b.

²⁹⁹ *Zhuangzi jishi*, chap. 4, p. 69.

parfois, sont autant l'expression symbolique de la sublimation accomplie que le moyen de l'opérer par la vision.

La sublimation par le feu, la fusion dans la lumière et l'identification aux luminaires traversent toute la poésie sidérale de Wu Yun³⁰⁰. « Recelant ma brillance », écrit-il, « j'ai l'éclat du blanc soleil³⁰¹. » (隱曜光白日.) Illustrant ainsi le fonctionnement astro-alchimique dont parlait Michel Strickmann, les randonnées célestes de Wu Yun s'inscrivent dans la droite ligne des pratiques visionnaires du Shangqing et des textes des Six Dynasties qui leur sont associés. Ainsi peut-on lire dans le *Dadong zhenjing* :

Faire que la clarté du soleil éclaire tout le corps, qu'elle pénètre à l'intérieur jusqu'à la pilule de boue (champ de cinabre supérieur situé au centre de la tête), qu'elle descende éclairer les cinq organes, l'intérieur des intestins et de l'estomac ; sentir que tout est illuminé à l'intérieur et à l'extérieur ; faire que l'éclat du corps tout entier se joigne à celui du soleil et de la lune.

令日光使照一身，內徹泥丸，下照五藏，腸胃之中；皆覺何照於內外。令一身與日月之光共合³⁰².

D'autres textes du corpus Shangqing des Six Dynasties comportent abondamment ce genre de descriptions. C'est, par exemple, le cas d'un texte attribué par la tradition au maître de Wei Huacun et révélé à Yang Xi³⁰³, le *Shangqing jinsbu yuzi shangjing* 上清金書玉字上經 (Le Livre supérieur de l'ouvrage d'or aux caractères de jade de la Pureté supérieure)³⁰⁴, ou encore du *Shangqing huangqi yangjing sandao shunxing jing* 上清黃氣陽精三道順行經 (Le Livre pour suivre les trois voies du souffle jaune et de l'essence yang selon la Pureté supérieure), également révélé à Yang Xi et cité dans le *Zhengao*. Ce livre porte comme second titre « Receler [la lumière de] la lune et cacher [l'éclat du] soleil » (*cangyue yinri* 藏月隱日). La phrase de Wu Yun précitée lui fait écho. Ce texte donne, entre autres, cette description d'un exercice visionnaire qui relève de la méthode pour « absorber [les effluves] du soleil et de la lune » (*fu ri yue zhi dao* 服日月之道) :

Songer que le souffle pourpre de la clarté solaire s'amoncelle, qu'elle descend couvrir notre corps ; songer que l'on se trouve soi-même dans la clarté de l'astre solaire et que celle-ci

³⁰⁰ Par ex. *Buxu ci*, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ; *Youxian shi*, 6, 7, 11, 12, 16, 19, 20, 22, 23, 24. Une traduction intégrale des deux séries poétiques est proposée *infra*, chap. 3, III.3.2.

³⁰¹ *Youxian shi*, 24.

³⁰² *Shangqing Dadong zhenjing*, j. 1.17b.

³⁰³ Selon le *Zhengao*, j. 2.22a. Ce livre a également pour titre *Fangzhu dongfang jing* 方諸洞房經 (Le Livre de la chambre caverneuse de Fangzhu). Lire à son sujet ROBINET, « Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres », p. 262-263.

³⁰⁴ *Shangqing jinsbu yuzi shangjing*, CT 879, fasc. 581, 7a. Y figure également l'action à conduire sur les âmes *hun* et *po*.

vient entourer notre corps tout entier, puis que l'on s'élève jusqu'au palais qui pénètre le *yang*.

思日光紫氣累重，下冠己身，思已在日景之內，日景迴己身，上昇洞陽之宮³⁰⁵.

C'est donc une semblable esthétique de l'incandescence que l'on retrouve dans la poésie sidérale de Wu Yun et que nous allons tenter de décoder, une pratique poétique et spirituelle directement héritée de la tradition de la Pureté supérieure. Mais à dire vrai, celle-ci entre elle-même en résonance avec la description des saints de l'Antiquité. Zhuangzi rapporte, en effet, que Guangchengzi 廣成子, le Maître-du-vaste-accomplissement, « partageait l'éclat du soleil et de la lune » (與日月參光), de même que, selon le *Huainanzi*, « le Grand Homme joint son éclat à celui du soleil et de la lune³⁰⁶ » (大人者[...]與日月合明).

III.3. Les randonnées célestes de Wu Yun

Wu Yun décrit le voyage sidéral à travers trois textes, *Les Randonnées chez les immortels* (*Youxian shi*), *La Marche dans le Vide* (*Buxu ci*) et *L'Ascension vers l'authenticité* (*Dengzhen fu*). La ressemblance entre ces écrits, qu'ils soient en vers ou en prose rythmée, révèle, au-delà du seul jeu littéraire, une similarité fonctionnelle. Les mécanismes semblables, sitôt mis en miroir avec les traités de l'auteur, dévoilent, en plus d'une description de l'idéal sotériologique, un second niveau de lecture. Celui-ci correspond à l'exercice et à la transmission de pratiques visionnaires individuelles *via* un langage poétique et symbolique précis. En ce sens, les randonnées célestes participent directement chez Wu Yun du processus du raffinage corporel. Voici quelques clefs à la lumière des enseignements de la Pureté supérieure.

Il y a d'abord le retrait nécessaire au cheminement spirituel, celui-là même qui éloigne de la poussière du monde. Le but n'est pas la vie réussie, mais la vie accomplie à la lumière de la réalisation mystique. Il ne s'agit nullement de misanthropie ici-bas, mais plutôt d'une rigueur propre à la quête de l'immortalité et à son exigence de solitude. Dans ce cadre, l'éloignement anachorétique se nourrit de la foi en l'immortalité et en la possibilité de l'accomplir. Il permet l'indispensable regard d'en haut qui relativise les affaires humaines depuis les cimes et rend possible la démarche. Dans les trois premiers poèmes de ses *Randonnées*, Wu Yun dit vouloir quitter l'agitation de son époque et parvenir à l'immortalité. Il gravit alors les sommets et scrute le bas-monde où vivent les hommes. Il voit les lettrés fonctionnaires s'épuiser dans la poussière et rivaliser en vain sur les chemins de la réussite, tandis qu'il attend la divine interaction qui lui permettra d'atteler à son char les nuages et la clarté du soleil pour s'élever jusqu'au portique d'Or. C'est à partir du quatrième poème que s'accomplit l'élévation légère en plein jour :

³⁰⁵ *Shangqing huangqi yangjing sandao shunxing jing*, 6b. Ce passage est repris dans le *Wushang bijiao*, j. 93.4b

³⁰⁶ Resp. *Zhuangzi* chap. 11, p. 174 ; *Huainan bonglie jijie*, j. 20, p. 665. Voir également j. 2, p. 51 et j. 8, p. 259.

1.

Parcourant mes cahiers, je revois toutes ces années³⁰⁷ ;
Je chasse les souvenirs et observe l'état présent.
Tout était si calme dans l'Antiquité,
Mais quelle agitation aujourd'hui !
Je m'éveille au miracle des neuf immortels :
détachés du monde, ils préservent l'Essence suprême.
Concentrant l'Esprit, je m'allierai à la quiétude mystérieuse
Et la pratique du Souffle m'élèvera dans la Grande Pureté.
Mon cœur s'unira à l'étendue du vaste univers,
Mon corps rejoindra les nuées pourpres et légères.
Les vents propices souffleront sur mon dais de plumes,
Les nuages auspiciose effleureront mon fanion arc-en-ciel.
Les dragons me conduiront en audience dans la Subtilité pourpre,
L'après-Ciel préservera mon nom dans l'éternité.
Pourquoi ressembler à ces lettrés du bas-monde,
Attachés à leur dignité et sa gloire éphémère ?

啓冊觀往載, 搖懷考今情.
終古已寂寂, 舉世何營營.
悟彼九仙妙, 超然全至精.
凝神契沖玄, 化服凌太清.
心同宇宙廣, 體合雲霞輕.
祥風吹羽蓋, 慶霄拂霓旌.
龍駕朝紫微, 後天保常名.
豈如寰中士, 軒冕矜暫榮.

2.

À l'aube, je gravis les sommets,
Scrutant le bas-monde où vivent les hommes,
Dans les villes au milieu des plaines et des campagnes,
Parmi les bourgs entre les montagnes et les fleuves.
Je les distingue dans la poussière du monde,
Ils luttent sur les chemins de la réussite.
Devenus vieux, sans faveurs ni disgrâces,
Leurs activités sont bien vaines.
Jamais ils n'ont acquis de mérites,
Comment pourrais-je me joindre à eux ?
À mon char, j'attellerai bientôt le soleil et les nuages,
J'effacerai mon empreinte et m'envolerai dans les cieus.

晨登千仞嶺, 俯瞰四人居.

³⁰⁷ Les notes explicatives pour chaque poème figurent dans la traduction complète proposée *infra*, chap. 3, III.3.2.

原野間城邑, 山河分里閭.
眇彼埃塵中, 爭奔聲利途.
百齡寵辱盡, 萬事皆為虛.
自昔無成功, 安能與爾俱.
將期駕雲景, 超跡昇天衢.

3.

L'argus et le phénix se perchent dans les forêts de jade,
L'aigle et le busard se posent en rase campagne.
Leur nourriture toujours les différenciera,
Jamais ils ne survoleront les mêmes lieux.
Je cherche à m'éloigner du tumulte
Et aspire avec probité à l'élévation.
Je romps tout attachement à ce monde,
Pour me lier à l'autre, plus éloigné que les nues.
Qui dit de la route céleste qu'elle est lointaine ?
La divine interaction ne connaît d'obstacles.

鸞鳳棲瑤林, 鵬鶚集平楚.
飲啄永殊好, 翱翔終異所.
吾方遺誼囂, 立節慕高舉.
解茲區中戀, 結彼霄外侶.
誰謂天路遐, 感通自無阻.

4.

Je plains le vulgaire, qui subit le déclin,
Et cherche l'immortalité, repoussant le trépas.
Les Trois Originels me font authentique,
Engendrant en moi les os de la Voie.
Au jour levant, j'aspire la clarté de cinabre,
À la nuit tombée, bois la lune jaune.
Les cent passes sont libres et harmonieuses,
Mon cœur devient plus pur encore.
l'Esprit posé, je me joins au Vide et Indifférencié ;
Mon regard pénétrant cerne le Confus et Indistinct.
Sans le savoir, je marche derrière le Souverain de Jade
Et, brûlant un encens, parviens jusqu'au portique d'Or.

愍俗從遷謝, 尋仙去淪沒.
三元有真人, 與我生道骨.
凌晨吸丹景, 入夜飲黃月.
百關彌調暢, 方寸益清越.
棲神合虛無, 洞覽周恍惚.
不覺隨玉皇, 焚香詣金闕.

Le gravisement des sommets, loin de la condition humaine, symbolise l'éloignement du vulgaire dont l'auteur ne goûte plus l'usage. Au commerce des fonctionnaires empêtrés dans la besogne du monde, il préfère celui des immortels. Dans les poèmes suivants, Wu Yun poursuit l'œuvre de sublimation et se joint aux authentiques pour se fondre *in fine* dans l'Esprit. Le début de cette série poétique n'est pas sans rappeler un passage du *Zhengao* dans lequel l'adepte jette sa lumière dans les forêts de l'Est et se lave dans les collines isolées (投景東林, 沐浴閑丘). Le cœur gros sur la scène du monde et devant le temps qui passe, il ne pense plus qu'à rentrer sur sa terre d'origine (將欲身返歸塗), mais parvient finalement à se reprendre. Il apaise son cœur et ses pensées (靜心一思), puis se retire pour s'en remettre au Vide prodigieux (逸憑靈虛). Il gravit alors des cimes escarpées et se redresse pour admirer l'Insondable (登巖崎嶇, 引領仰玄); il voyage dans les nues et s'élève vers l'authenticité (遊雲竦真), commence à ressentir que sa forme n'est pas sa substance (始覺形非我質) et meurt alors au corps de chair pour suivre l'Esprit³⁰⁸ (亡軀遂神矣). Les procédés symboliques sont ainsi ressemblants dès le prélude. Tâchons à présent de saisir plus en détail l'héritage technique de la Pureté supérieure dans la poésie sidérale de Wu Yun.

III.3.1. Les idiomes du Shangqing

Les randonnées célestes de Wu Yun dévoilent, sur le plan des exercices spirituels, deux facettes complémentaires de la poésie sidérale, en cohérence avec le contenu des Écritures Shangqing. Ce sont, d'une part, l'aménagement d'un monde imaginal et, d'autre part, la pratique du « raffinage corporel » (*lianxing* 鍊形). Ces deux aspects procèdent d'un même langage symbolique à la vocation performative, fondé sur les idiomes de la Pureté supérieure. Détournant le propos traduit de John L. Austin, « quand dire, c'est faire³⁰⁹ », on proposerait plutôt dans le contexte présent « quand réciter, c'est transformer ». En d'autres termes, le processus à l'œuvre est ici celui de la récitation méditative d'un texte poétique, agencé selon un symbolisme précis. Ce travail de visualisation opère alors une transformation de la corporéité par la médiation de l'image intérieure. Ces textes que l'on pourrait ainsi qualifier d'évocatoires sont, *mutatis mutandis*, autant de « charmes » (*carmina*) qui peuvent « faire descendre la lune du haut des cieux³¹⁰ ».

L'adepte organise d'abord le monde à mesure qu'il le parcourt, grâce à une géographie sacrée et symboliquement codifiée. *Les Randonnées chez les immortels* en sont une parfaite illustration. Wu Yun, devenu authentique, emprunte les chemins célestes aux quatre orient.

³⁰⁸ *Zhengao*, j. 18.10a.

³⁰⁹ Le propos dans sa version originale : « *How to do things with words* » (Comment faire des choses avec des mots). J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, rééd. 1991, coll. Points Essais.

³¹⁰ Pour reprendre un vers célèbre de Virgile dans *Les Bucoliques*, Églogue, VIII : *carmina vel calo possunt deducere lunam*.

À partir du neuvième poème, il survole à l'est la mer d'Émeraude, jusqu'au mûrier Porteur des soleils. Puis, deux poèmes suffisent pour l'emmener au-delà de Dongyang 洞陽, à l'extrémité méridionale de l'univers. Il s'en va ensuite vers le couchant, chez la Reine Mère de l'Ouest, avant de survoler les monts Kunlun jusqu'au palais mystérieux, aux confins du septentrion. Là, il rencontre Yuqiang 禺強, esprit des vents et de la mer du Nord. Après avoir visité les cinq pics, dont les cimes forment la limite symbolique du monde terrestre, il continue son ascension par-delà les étoiles, au plus profond des cieux, tout comme il poursuit l'œuvre de son raffinement jusqu'à se changer en homme divin (*shenren*) et se fondre dans l'Esprit.

La description poétique des territoires parcourus et de la disposition des astres est la face visible d'un processus introspectif qui consiste en l'agencement dynamique et visionnaire du monde imaginal. Cette description en constitue à la fois le support et le résultat. La notion de *mundus imaginalis* fut empruntée, dans le contexte sinologique, par Isabelle Robinet³¹¹ à l'orientaliste Henry Corbin, spécialiste de l'islam iranien et de son « continent perdu³¹² ». Le terme désigne ici un monde intermédiaire, au carrefour de l'intériorité et de l'extériorité, un monde que l'adepte actualise par l'exercice des visions depuis sa chambre de quiétude (*jingshi* 靜室). Il recrée cet univers en lui, tandis que son regard intérieur en parcourt les confins. Si ce monde est celui des images, situé entre la réalité sensible et l'Ineffable, il est avant tout celui des essences, « un monde par lequel se corporalisent les esprits et se spiritualisent les corps³¹³ ».

Or pour entrer dans ce monde, il faut emprunter les sentiers de l'imagination spirituelle, l'imagination « active » ou « agente », pour reprendre la terminologie de Corbin. Celle-ci désigne « la puissance médiane et médiatrice entre les deux sources du Connaître », la perception sensible et les concepts de l'entendement. Cette imagination est, pour ce qui concerne Wu Yun, le résultat d'une initiation ; elle ne laisse aucune place à la fantaisie onirique. Ses descriptions instruisent le fidèle et le guident car son voyage lui appartient bel et bien ; il n'est point de possession. Le *mundus imaginalis* s'oppose donc à la pensée

³¹¹ ROBINET, « Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres », en part. p. 174-178.

³¹² Lire le préface à la deuxième édition de CORBIN Henry, *Corps spirituel et terre céleste*, Paris, Buchet/Chastel, (1960) 1979, rééd. 2005, p. 7. Conscient des critiques sévères d'Henry Corbin à l'encontre des études historiques et de leur méthodologie, ainsi que de celles dont il fut lui-même l'objet dans le monde universitaire, nous gardons ici une distance prudente. Simplement reprenons-nous son concept de « monde imaginal » comme un outil fort utile dans la description et l'analyse du phénomène visionnaire dans le taoïsme. Qui souhaite en savoir davantage sur les polémiques le concernant pourra confronter WASSERSTROM Steven M., *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, Princeton University Press, 1999, et PROULX Daniel, « Le Parcours philosophique de Henry Corbin : Phénoménologie-herméneutique et philosophie prophétique », mémoire pour l'obtention du grade de Maître ès arts en philosophie, université de Sherbrooke, 2009.

³¹³ Cette image, également reprise par Isabelle Robinet, est empruntée à Henry Corbin qui cite, lui-même, un texte du XVII^e siècle. CORBIN, *Corps spirituel et terre céleste*, p. 109 et *passim* ; ROBINET, « Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres », p. 175.

« incarnationniste³¹⁴ » ; il constitue un « intermonde » au sein duquel les différents univers et formes de l'être sont autant de théophanies³¹⁵.

Dans ce processus imaginal s'opère un travail visionnaire à double sens d'éloignement et d'absorption. Nous avons déjà évoqué le réagencement du monde à l'aune d'une géographie sacrée. Mais celui-ci ne constitue, en réalité, qu'une modalité du travail d'éloignement. Wu Yun écrit à plusieurs reprises, dans ses *Buxu ci*, que le chemin des nuages lui semble bien court et qu'un instant lui suffit à parcourir les cieux dont il mesure tout à coup la petitesse³¹⁶. Il s'y était pourtant préparé car il dit de son cœur, dès le début des *Youxian shi*, qu'il coïncidera, à l'heure de l'envolée, avec la vastité de l'univers³¹⁷ (心同宇宙廣). Puis, au cours de ses randonnées, il franchit avec aisance et légèreté les frontières célestes³¹⁸ (飄飄出天陲), de même qu'il dépasse l'extrémité méridionale du monde³¹⁹. Il longe l'étendue infinie de la mer d'Émeraude (碧海廣無際) et de la mer de Perles³²⁰ (琅海杳無岸). Ainsi va-t-il sereinement plus loin que l'univers³²¹ (蕭然宇宙外) quand il ne se repose pas sur des terrasses d'or au plus profond des cieux³²² (金臺羅中天).

Par la vision, le voyageur céleste gagne les confins de l'univers ; il en visualise les extrémités ultimes jusqu'à les dépasser parfois. Et malgré cet éloignement, il les « voit » avec netteté et précision. Wu Yun décrit, par exemple, des fleurs de lotus éclatantes sur des eaux d'émeraude ou des fleurs de jade autour d'un palais de saphir, les pistils de jade et les arbres d'agate près de la Cité mystérieuse³²³. Au plus loin de chaque orient, il en rencontre la divinité majeure en son palais et quelques autres parfois. Ce sont, dans l'ordre du voyage : à l'est, le Grand Souverain (Taidi 太帝), seigneur du mûrier Porteur et Hairuo 海若, le dieu de la mer ; au sud, l'empereur Rouge (Chidi 赤帝) ; à l'ouest, la Reine Mère de l'Ouest ; au nord,

³¹⁴ ROBINET, « Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres », p. 178 : « Pour [la pensée incarnationniste] la divinité devient homme sur terre en un temps historique ; [la pensée théophanique] considère que c'est là résorber la divinité dans la nature humaine et que s'abolirait son mystère si le mystique n'était "enlevé" en ce monde intermédiaire où se conjoignent immanence et transcendance, nouménal et phénoménal, où s'incorpore l'incorporel. »

³¹⁵ Pour tout ce dernier paragraphe, voir resp. CORBIN, *Corps spirituel et terre céleste*, p. 7-19 et p. 147-163, et *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, 1958, rééd. Paris, Flammarion, rééd. Paris, Entrelacs, 2012, *passim*.

³¹⁶ Par ex. *Buxu ci*, 4 et 6.

³¹⁷ *Youxian shi*, 1.

³¹⁸ *Youxian shi*, 8.

³¹⁹ *Youxian shi*, 11.

³²⁰ Resp. *Youxian shi*, 9 et 19. Pour une présentation de ces deux mers, voir la traduction.

³²¹ *Youxian shi*, 21.

³²² *Youxian shi*, 9.

³²³ Resp. *Buxu ci*, 5 ; *Youxian shi*, 21.

Zhuanxu 顓頊 et Yuqiang³²⁴. L'adepte poursuit ensuite son ascension au zénith jusqu'à la Cité mystérieuse où il rencontre les divinités les plus éminentes du panthéon.

Au cours des différentes haltes, le voyageur s'adonne à des pratiques d'absorption : il s'abreuve de l'élixir des nues empourprées³²⁵ (*xiaoye* 霞液), goûte les pommes pourpres (*zinaï* 紫奈) et les melons prodigieux (*linggua* 靈瓜) qui murissent en une éternité³²⁶, puis se régale des senteurs magiques³²⁷ (*lingxiang* 靈香). À cela s'ajoutent les chants et les musiques célestes, les sonorités cristallines des instruments de jade et de nuages qui résonnent dans les cieux jusqu'à l'instruction ultime³²⁸.

Ces quelques points clefs vont nous montrer que la poésie sidérale de Wu Yun s'inscrit pleinement dans la tradition méditative de la Pureté supérieure. Elle se fonde, en fait, sur une pratique visionnaire évoquée à plusieurs reprises par Tao Hongjing lui-même : la « Recette moyenne de la vision intérieure de l'éclat flamboyant composée en pourpre³²⁹ » (*zidu yanguang zhongfang* 紫度炎光中方). Voici ce qu'en dit l'auteur :

Toujours il convient de fermer les yeux et de s'allonger, d'apaiser sa personne et de garder un souffle ténu comme si l'on se mussait. On devient imperceptible pour toute personne à proximité. Puis, on visualise intérieurement et l'on écoute au plus loin des quatre orientes. On tend ses oreilles et ses yeux au-delà de dix mille lieues ; on reste ainsi longtemps. Sitôt que l'on commence à percevoir des choses au-delà des dix milles lieues, on s'y applique encore davantage jusqu'à percevoir les choses au-delà d'un million de lieues. On écoute continuellement dans l'oreille les sonorités d'or et de jade, le son des instruments de cordes et de bambous. Telle est la méthode merveilleuse.

常欲閉目而卧，安身微氣使如卧狀，今傍人不覺也。乃內視遠聽四方，令我耳目注萬里之外，久行之，亦自見萬里之外事，精心為之，乃見百萬里之外事也。又耳中亦恒聞金玉之音，絲竹之聲，此妙法也³³⁰。

Cette méthode est plus détaillée encore dans un texte datant vraisemblablement du V^e siècle, le *Dongzhen taishang zidu yanguang shenyuan[/xuan] bian jing* 洞真太上紫度炎光神元[

³²⁴ Resp. *Youxian shi*, 10, 11, 12, 13.

³²⁵ *Youxian shi*, 9, 10, 13.

³²⁶ *Youxian shi*, 14.

³²⁷ *Youxian shi*, 17 et 21.

³²⁸ *Youxian shi*, 14 et 23 ; *Buxu ci*, 8 et 9.

³²⁹ *Zhengao*, j. 9.5a-b ; *Dengzhen yinjue*, j. 2.5a. Cette pratique figure également dans dans le *Han Wudi neizhuan*, j. 21a, ainsi que dans les principales anthologies Tang de textes Shangqing, comme par ex. : *Shangqing sanzhen zhiyao yinjue* 上清三真旨要玉訣 (*Formules de jade sur les principes essentiels des trois authentiques de la Pureté supérieure*), anonyme des Tang (618-907), CT 422, fasc. 193, 4b ; *Shangqing taiji zhenren zhuan suo shixing biyao jing* 上清太極真人撰所施行祕要經 (Le Livre sur les principes secrets à mettre en pratique, écrit par l'authentique du grand faite de la Pureté supérieure), anonyme des Tang (618-907), CT 1363, fasc. 1039, 5a.

³³⁰ *Zhengao*, j. 9.5a-b.

玄]變經 (Le Livre sur la transformation du très haut Mystère divin à la lumière flamboyante composé en pourpre du Canon Dongzhen)³³¹. On y lit notamment :

Étudier la méthode pour inviter l'authenticité se décline ainsi : par une méditation profonde, on regarde au loin, on imagine cachément et l'on observe intérieurement ; on se pose dans la contemplation de l'infini et l'on pénètre par l'imagination les lieux les plus reculés. Au bout de trois années d'une pratique correcte, les authentiques et les divins révèlent leur éclat. On ne peut le deviner à l'avance. Sitôt que l'on observe minutieusement les terres au plus loin des cieux, il n'est plus d'endroit isolé que l'on n'ait inspecté, plus de hauteur que l'on n'ait traversée, plus d'abîme que l'on n'ait regardé.

仍學招真之道, 遐思遠覽, 潛想內矚, 坐觀無崖, 洞想幽虛 ; 年始三歲, 中方審正, 真神披朗, 逆知未然. 究覽極天之境, 無幽不鑒, 無上不關, 無下不盼³³².

La suite du texte s'avère encore plus instructive. On y découvre le même itinéraire que celui emprunté par Wu Yun dans ses *Randonnées* : de l'est au nord en passant par le sud et l'ouest, puis l'envolée au zénith, au-delà des neuf cieux. Il s'agit aussi de visualiser le plus précisément possible les paysages traversés aux confins des quatre orientes, monts, flore et cours d'eau, ainsi que les palais des divinités que l'on visite. Le voyageur doit également entendre le son des instruments célestes, chevaucher des dragons ou des nuées de jade et goûter aux saveurs des différents élixirs³³³. Autant d'éléments symboliques et de thèmes visionnaires que l'on retrouve dans la poésie sidérale de Wu Yun.

Mais ce n'est pas tout. Ce livre présente, dans sa dernière partie, une série de talismans dont l'un s'intitule « Clochette de feu et d'or liquide³³⁴ » (*liujinghuoling* 流金火鈴 ; fig. 3). Celui-ci est constitué de l'essence des neuf étoiles de la Grande Ourse (sept visibles et deux invisibles) et possède des vertus démonifuges. Il sert notamment à balayer les six cieux infernaux et à instaurer l'ordre des trois cieux. Ce talisman est remis à tout adepte devenu authentique (授諸為真人者) qui doit alors le porter pour voyager dans la Pureté supérieure (佩遊上清). Quiconque ne l'a pas dans son apprentissage de l'authenticité (學真之夫) ne peut s'élever aux trois luminaires³³⁵ (不得上登三光). Or Wu Yun utilise précisément ce talisman dans le septième poème chanté de sa *Marche dans le Vide*. Voilà un indice supplémentaire pour étayer l'hypothèse d'une inspiration Shangqing.

³³¹ *Dongzhen taishang zidu yanguang shenyuan bian jing*, anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1332, fasc. 1030.

³³² *Dongzhen taishang zidu yanguang shenyuan bian jing*, 2b.

³³³ *Dongzhen taishang zidu yanguang shenyuan bian jing*, 2b-7a.

³³⁴ *Dongzhen taishang zidu yanguang shenyuan bian jing*, 8a.

³³⁵ *Dongzhen taishang zidu yanguang shenyuan bian jing*, 7a-9a. Les trois luminaires (*sanguang* 三光) sont le soleil, la lune et les étoiles. Par ex. *Baibu tong shuzheng* 白虎通疏證 (Les Discussions [du Pavillon] du Tigre blanc), de Ban Gu 班固 (32-92), commenté par Chen Li 陳立 (1809-1869), Beijing, Zhonghua shuju 中華書局, 1994, j. 4, p. 131.



Fig. 3 : Le talisman Clochette de feu et d'or liquide

(*Linjing buoling* ; CT 1332, fasc. 1030 : 8a)

L'autre aspect du travail visionnaire concerne plus spécifiquement les absorptions, déjà présentes dans l'imagination des lointains. L'adepte sent les parfums magiques et goûte les élixirs prodigieux aux confins du monde. Mais il s'agit plus spécifiquement de ramener en soi les principes actifs de l'univers, sous forme de brumes (*wu* 霧 ; *xia* 霞 ; *yan* 煙), ou de leurs liqueurs (*xiaye* 霞液 ; *xiajin* 霞津 ; *yunjiang* 雲漿), et de « germes de nuages » (*yunya* 雲芽/牙), fussent-ils aspirés à ses extrémités. Cet aspect de la vision est lui aussi très présent dans les Écritures Shangqing ; Tao Hongjing en parle à plusieurs reprises³³⁶, de même qu'on le retrouve, entre autres, dans le *Shangqing taiji zhenren shenxian jing* 上清太極真人神仙經 (Le Livre sur la divine immortalité de l'authentique du grand faite de la Pureté supérieure), une anthologie Tang exclusivement composée de textes Shangqing liés aux pratiques d'immortalité. On apprend au début de ce texte que le procédé d'absorption des germes de nuages des quatre extrémités (*siji* 四極) fut initialement confié à Wei Huacun³³⁷. Voici ce qu'en dit Sima Chengzhen dans son *Fuqi jingyi lun* 服氣精義論 (Le Traité sur l'essentiel [des méthodes] d'absorption des souffles) :

Les Écritures de la Pureté supérieure contiennent la méthode des germes de nuages des quatre extrémités (quatre orientes). Cette méthode est secrète, on ne peut en parler à la légère. À chaque fois que l'on absorbe les souffles, il faut d'abord faire cheminer les cinq germes³³⁸ jusqu'à les faire communiquer avec les cinq organes. Ceux-là s'en trouveront bien mieux grâce à une pratique constante de cette méthode. »

《上清經》中別有四極雲牙之法。其道密秘，不可輕言。凡服氣皆先行五牙以通五藏；然後依常法，乃佳³³⁹。

³³⁶ Par ex. *Zhengao*, j. 10.1b-2a et j. 13.5a-b ; *Dengzhen yinjue*, j. 2.19b-20a.

³³⁷ *Shangqing taiji zhenren shenxian jing*, CT 1404, fasc. 1050, 1a. Sur ce texte, voir ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 421.

³³⁸ Les cinq germes sont liés aux cinq empereurs des cinq directions (les quatre orientes et le centre) et aux cinq pics, de même qu'ils sont en correspondance avec les cinq organes. Sur l'absorption des cinq germes dans le *Fuqi jingyi lun*, voir MASPÉRO Henri, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, p. 542-552.

³³⁹ *Fuqi jingyi lun*, éd. Yunji qiqian, j. 57.3b-4a.

Les mentions des pratiques d'absorption des brumes et des liqueurs nuagères ne manquent pas dans la poésie sidérale de Wu Yun³⁴⁰. Elles sont aussi un élément indispensable du dispositif visionnaire, conformément aux enseignements de la Pureté supérieure. Certaines de ces brumes sont lumineuses (*ming* 明) ou pourpres³⁴¹ (*zi* 紫), ce qui nous amène à évoquer la nourriture de lumière et l'absorption des effluves astraux. Isabelle Robinet en a déjà décrit les principes généraux, notamment la conjugaison de deux aspects récurrents : de même que l'adepte accompagne dans leur course les astres et leurs divinités, de même il se nourrit de leur éclat³⁴². Ainsi Wu Yun accompagne-t-il le soleil passant, du mûrier Porteur du levant aux branches de l'arbre Ruo qui accueillent l'astre couchant *via* le zénith³⁴³. Il dépasse le fil des étoiles (*xingchen ji* 星辰紀) et voyage en compagnie des Cinq Vénérables (Wulao 五老), les divinités essentielles des cinq planètes³⁴⁴.

Wu Yun aspire la lumière de cinabre (吸丹景), la clarté solaire, et s'abreuve à la lune jaune³⁴⁵ (飲黃月). Il s'envole jusqu'à la source du *yang* (昇至陽原) se reposer dans l'auberge des Nues éclatantes (憩明霞館) et partout visualise la lumière d'or du soleil³⁴⁶. Tantôt il se laisse porter par elle et tantôt se fond avec elle³⁴⁷. Il passe entre les deux luminaires et s'applique à les observer³⁴⁸. Ces visions de l'incandescence sont autant d'allusions aux exercices de méditation sur le soleil et la lune. Ceux-ci consistent à absorber l'essence de leur lumière, devenue accessible dans le monde imaginal, pour renforcer le processus de sublimation par le *yang*, précédemment décrit.

Différents textes du Canon Shangqing nous donnent les clefs pour mieux comprendre les pratiques visionnaires autour du soleil et de la lune. Ce sont notamment le *Shangqing huangqi yangqi sandao shunxing jing* 上清黃氣陽精三道順行經 (Le Livre de la Pureté supérieure pour suivre les trois courses [astrales] [et pour absorber] le souffle jaune et l'essence yang), le *Dongzhen taishang basu zhenjing fushi riyue huangua jue* 洞真太上八素真經服食日月皇華訣 (Les Formules sur les pratiques d'absorption de l'auguste efflorescence du soleil et de la lune selon Le Livre véritable des Huit Simplicités du Très Haut de la Pureté supérieure du Canon Dongzhen) et le *Dongzhen shangqing qingyao zishu jingen zhongjing* 洞真上

³⁴⁰ Par ex. *Youxian shi*, 9, 10, 13 ; *Buxu ci*, 4.

³⁴¹ Par ex. *Buxu ci*, 4.

³⁴² ROBINET, *Méditation taoïste*, p. 281-328 ; « Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres ».

³⁴³ *Youxian shi*, 10 et 12.

³⁴⁴ *Youxian shi*, 16 et 23. Les cinq planètes sont Vénus, Jupiter, Mercure, Mars et Saturne.

³⁴⁵ *Youxian shi*, 4.

³⁴⁶ Par ex. *Youxian shi*, 19 ; *Buxu ci*, 1, 3, 6.

³⁴⁷ *Buxu ci*, 2.

³⁴⁸ *Dongzhen fu*, *infra*, p. 231.

清青要紫書金根眾經 (Les Livres écrits en pourpre sur la racine dorée [du Seigneur] du Qingyao de la Pureté supérieure du Canon Dongzhen)³⁴⁹.

Le premier d'entre eux mentionne *in fine* qu'il aurait été remis à Wei Huacun. Il décrit le parcours et les évolutions du soleil tout au long de son cycle de cent quatre vingt jours. Celui-ci se divise en quatre périodes de quarante-cinq jours correspondant aux quatre orientes et aux quatre saisons. À chaque étape son palais (gong 宮) : celui de la Porte d'or (Jinmen 金門) au printemps, du Yang universel (Dongyang 洞陽) à l'été, le palais du Puits oriental (Dongjing 東井) à l'automne et celui du Grand Froid (Guanghan 廣寒) à l'hiver. Le texte poursuit :

Au premier jour du printemps, le soleil fond son âme *hun* (*yang*) à l'intérieur de la Porte d'or et fait resplendir sa radiance au dehors. Sa lumière se révèle alors douce et claire à la fois ; le ciel est empli de tiédeur.

故立春之日，受鍊魂於金門之內，曜其光明於金門之外。當此之時，則光景柔鮮，普天氣溫³⁵⁰。

Le soleil poursuit ensuite son chemin vers le palais du Yang universel, son étape la plus élevée :

Au premier jour de l'été, le soleil crache l'essence de la fusion d'or dans le palais du Yang universel jusqu'à l'en inonder ; il fond encore davantage ses huit rayons dans la cour du feu liquide. Sa lumière devient alors éblouissante, le souffle *yang* déborde et se répand ; le ciel est empli de chaleur.

以立夏之日，於洞陽宮吐金冶之精，以灌洞陽之宮，更鍊八芒於流火之庭。當此之時，則日光昏盛，陽氣溢散，普天大暑³⁵¹。

Puis le soleil se dirige vers le domaine de la lune ; le palais du Puits oriental en est la porte et le palais du Grand Froid, l'étape lunaire la plus haute. En ces lieux, le soleil cède au *yin* hivernal tandis que la lune reçoit à l'équinoxe d'automne, selon un schéma inverse, l'essence *yang* du soleil (月受陽精於日暉). Puis au solstice d'hiver, elle crache l'essence *yang* dans l'étang du [Grand] Froid (吐陽精於寒池). Au printemps, la lune est raffinée par la lumière minérale et la Mère des eaux (受鍊於石景水母) ; elle inonde la porte d'or de son essence *yang* (灌陽精於金門). Au solstice d'été, la lune se tapit dans le palais du Yang universel (月伏洞陽宮) et, dans la cour du feu liquide, fond ses huit rayons (月於流火之庭，冶鍊於八

³⁴⁹ Resp. CT 33, fasc. 27 ; CT 1323, fasc. 1028 ; CT 1315, fasc. 1026-1027, en part. *j.* 1.

³⁵⁰ *Shangqing huangqi yangqi sandao shunxing jing*, 2a.

³⁵¹ *Shangqing huangqi yangqi sandao shunxing jing*, 2b.

芒) ; elle inonde de son souffle jaune le palais du Yang universel et absorbe, dans le palais de Feu, l'essence du yang³⁵² (灌黃氣於洞陽, 納陽精於火宮).

De plus, le texte décrit en détail les différents palais et les pratiques visionnaires qui leur correspondent. On y apprend, par exemple, que l'adepte visualise la clarté des astres en différentes parties du corps selon la saison, ou bien encore qu'il a recours à des talismans spécifiques qui figurent dans le livre. Les deux autres textes donnent aussi des descriptions des deux luminaires et des exercices méditatifs, de même qu'ils nous renseignent sur les périodes propices et sur la manière dont sont utilisés les talismans³⁵³.

L'astre lunaire, nous l'avons vu, offre à la vision, en complément du soleil, le yang au sein du yin. Ce principe se retrouve dans l'absorption des brumes car bien que celles-ci symbolisent le principe yin du ciel yang, elles sont baignées de la clarté solaire. En effet, selon un texte Lingbao du V^e siècle, le *Lingbao yujue* 靈寶玉訣 (Les Instructions de jade du Joyau magique), les germes de nuages ne se répandent pour être absorbés par tous les saints et les authentiques qu'après avoir été inondés de soleil. Ce passage sera repris dans des textes ultérieurs, dont une anthologie Tang, le *Daodian lun* 道典論 (Le Traité sur la littérature taoïste) et une encyclopédie Song essentiellement fondée sur le Canon Shangqing, le *Shangqing daobao jing*³⁵⁴ 上清道寶經 (Livre de la Pureté supérieure sur le trésor de la Voie).

De même, Wu Yun goûte l'élixir des nues empourprées dans ses randonnées visionnaires. Il évoque les cinq nuages autour des belvédères étagés et les nuées des Trois Simplicités³⁵⁵. Plus encore, selon *La Marche dans le Vide*, les six palais sont éclairés par une vapeur lumineuse (六府煥明霞) et les cent passes, lieux de mobilités du corps, sont enveloppées de brumes pourpres³⁵⁶ (百關羅紫煙). Seules les brumes nocturnes (*sumu* 宿霧) sont à dissiper, tandis que le voyageur puise aux nuées d'azur³⁵⁷ (*qingwu* 青霞). D'autres indices de la transmutation du yin sont les étendues marines, censément aqueuses, devenues d'Émeraude ou de Perles, ainsi que les torrents de jade. Au risque de la corruption se substitue ainsi le gage de l'imputrescibilité. Il en va de même avec l'ossature d'or (*jingu* 金骨), la flore : fleurs de malachite ou de jade, forêts de gemmes ; et l'architecture palatiale : les porches sont de jade, les terrasses d'or, les salles d'azurite et les palais de saphir³⁵⁸. Tous ces éléments

³⁵² *Shangqing huangqi yangqi sandao shunxing jing*, 12b-19b.

³⁵³ ROBINET, « Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres », p. 166-169.

³⁵⁴ Resp. *Taishang dongxuan lingbao chishu yujue miaojing* 太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經 (Le Livre merveilleux des formules de jade en écriture rouge du Joyau magique du Canon Dongxuan du Très Haut), CT 352, fasc. 178, j. 2.1a ; *Daodian lun*, CT 1130, fasc. 764, 9b-10a ; *Shangqing dabao jing*, CT 1353, fasc. 1036-1037, 4.4a.

³⁵⁵ *Youxian shi*, 9 10, 13 ; *Buxu ci*, 6 ; *Dengzhen fu*, *infra*, chap. 3, III.3.2.

³⁵⁶ *Buxu ci*, 4.

³⁵⁷ *Youxian shi*, 10.

³⁵⁸ *Youxian shi*, 9, 14, 18, 19, 21 ; *Buxu ci*, 2, 3, 6, 7.

s'inscrivent dans le processus de sublimation. Le raffinage par le *yang* s'accomplit également par la vision de la pureté pérenne des minéraux précieux.

Deux autres aspects viennent illustrer l'œuvre de purification par le *yang* selon la Pureté supérieure. Il y a d'abord l'immortalité, ou la renaissance, dans les paradis du Sud où l'on reconduit l'embryon (*fantai* 反胎), le palais du Feu rouge (Zhuhuo gong 朱火宮) selon les textes Shangqing³⁵⁹. Les sept générations d'ancêtres (*qizu* 七祖), écrit Wu Yun, y (re)naissent, raffinées par le feu³⁶⁰ (火鍊生朱宮). Voici le poème de ses *Randonnées* qui relate le voyage au-delà des terres australes :

Je veux dépasser la terre de Dongyang
Voir plus loin que ses frontières de cinabre.
L'empereur Rouge fait bondir les dragons de feu ;
L'officier Flamboyant dompte l'oiseau vermillon.
Ils m'élèvent jusqu'à la demeure écarlate,
Puis me propulsent par delà le ciel.
Le prodige *yang* resplendissant
Éclaire les quatre orientes.
Le vent du Sud souffle doucement,
Aucun être ici ne peut mourir.

欲超洞陽界, 試鑿丹極表。
赤帝躍火龍, 炎官控朱鳥。
導我昇絳府, 長軀出天杪。
陽靈正赫暉, 四達何皎皎。
為爾流凱風, 羣生可無夭³⁶¹。

Le second aspect concerne l'embrassement lui-même. Rappelons le passage du *Dadong zhenjing* traduit précédemment :

Faire que la clarté du soleil éclaire tout le corps, qu'elle pénètre à l'intérieur jusqu'à la pilule de boue (champ de cinabre supérieur situé au centre de la tête), qu'elle descende éclairer les cinq organes, l'intérieur des intestins et de l'estomac ; sentir que tout est illuminé à l'intérieur et à l'extérieur ; faire que l'éclat du corps tout entier se joigne à celui du soleil et de la lune³⁶².

L'exercice visionnaire est ainsi parachevé dans un état d'incandescence absolue. Le corps de l'adepte tout entier devient lumineux. Pareil au soleil et à la lune, il s'illumine de l'intérieur et resplendit à l'extérieur (照於內外). Ces descriptions méditatives, fréquentes dans les textes

³⁵⁹ Par ex. *Shangqing dadong zhenjing*, j. 531.2b, 534.1b, 545.3b, 550.2b. Sur les appellations et la fonction de ces paradis dans la tradition de la Pureté supérieure, voir ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 132 et p. 172-173.

³⁶⁰ *Buxu ci*, 1.

³⁶¹ *Youxian shi*, 11.

³⁶² *Supra*, chap. 3, III.2.3., in fine.

Shangqing³⁶³, se retrouvent abondamment dans la poésie sidérale de Wu Yun. Il partage l'éclat du soleil (光白日), émet un rayon de lumière depuis le champ de cinabre mystérieux (流光出玄丹) ou bien encore diffuse une lumière d'or à travers le grand indifférencié³⁶⁴ (散金光於太無).

Du monde imaginal propre à l'univers de la Pureté supérieure, nous avons notamment évoqué les visions d'éloignement et d'absorption, la nourriture de lumière et l'identification aux astres. Toutes s'accordent aux principes de sublimation par le *yang*. Ceux-ci sous-tendent également la poésie visionnaire de Wu Yun ; la similitude des procédés langagiers et symboliques ne fait plus de doute. D'autres éléments techniques apparaissent encore çà et là ; ce sont les lieux et les divinités du panthéon³⁶⁵, les Trois Originels (*sanyuan* 三元), gardiens des trois champs de cinabre³⁶⁶, ou encore l'usage d'autres talismans spécifiques à la tradition Shangqing. Outre la Clochette de feu et d'or liquide, Wu Yun mentionne, dans ses *Buxu ci*, « L'Ensemble talismanique des sept origines tombantes de la Pureté supérieure³⁶⁷ » (*Shangqing huoluo qi yuan fu* 上清豁落七元符 ; fig. 4). Celui-ci est la concrétion de la clarté des sept luminaires, *id est* le soleil, la lune et les cinq planètes, à laquelle s'ajoutent six talismans apotropaïques issus du *Xiaomo jing* et un quatorzième hérité du *Zhengao*³⁶⁸. L'ensemble permet d'ouvrir les portes du ciel et de refermer celles de la mort. Le *Shangqing huoluo qi yuan fu* est enfin intimement lié au talisman précédemment mentionné, tous deux se révélant indispensables pour quiconque voyage parmi les astres.

L'ensemble du dispositif visionnaire a donc pour finalité de servir « le triomphe du *yang* » et « l'avènement de l'Esprit », selon les mots déjà rapportés de Wu Yun. Il s'agit de « transmuter le souffle stagnant *yin* par le prodige *yang*, de faire que l'extérieur et l'intérieur ne soient que vide et blancheur, puis de se fondre dans la suprême authenticité³⁶⁹ ». Le travail imaginal dépasse ici la simple mentalisation. L'imagination spirituelle revêt avant tout une fonction performative et corporelle, elle vise à empreindre l'œuvre de sublimation sur les chairs et les os de l'adepte. On comprend ainsi l'abondance des symboles *yang* dans le déroulé des visions, de même que ceux évoquant l'imputrescibilité du *yin* transmuté. Ce sont, par exemple, les teintes cinabrinnes et vermillonnées, l'omniprésence de l'incandescence et des embrasements, les nourritures de lumière et les brumes empourprées, les officiers rougeoyants et les dragons de feu, les paradis du Sud, les mers d'Émeraude ou de Perles et

³⁶³ Par ex. *Shangqing zijing jun huangchu zilang daojun dongfang shangjing*, 2a, 10b, 14a ; *Shangqing huangqi yangjing sandao shunxing jing*, 7b.

³⁶⁴ Resp. *Youxian shi*, 24 ; *Buxu ci*, 4 ; *Dengzhen fu*, *infra* p. 231.

³⁶⁵ Ils figurent dans l'apparat critique des traductions à venir dans le prochain sous-chapitre.

³⁶⁶ *Youxian shi*, 4 ; ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 66.

³⁶⁷ *Shangqing huoluo qi yuan fu*, CT 392, fasc. 185.

³⁶⁸ Les talismans complémentaires ne figurent plus dans les textes actuels. La version qui nous est parvenue du *Xiaomo jing* figure en CT 1344, fasc. 1302.

³⁶⁹ *Supra*, p. 183.

autres courants de jade. C'est donc le corps tout entier, au plus profond des cinq organes, que le voyageur-visionnaire cherche à raffiner substantiellement au fil de ses randonnées célestes.

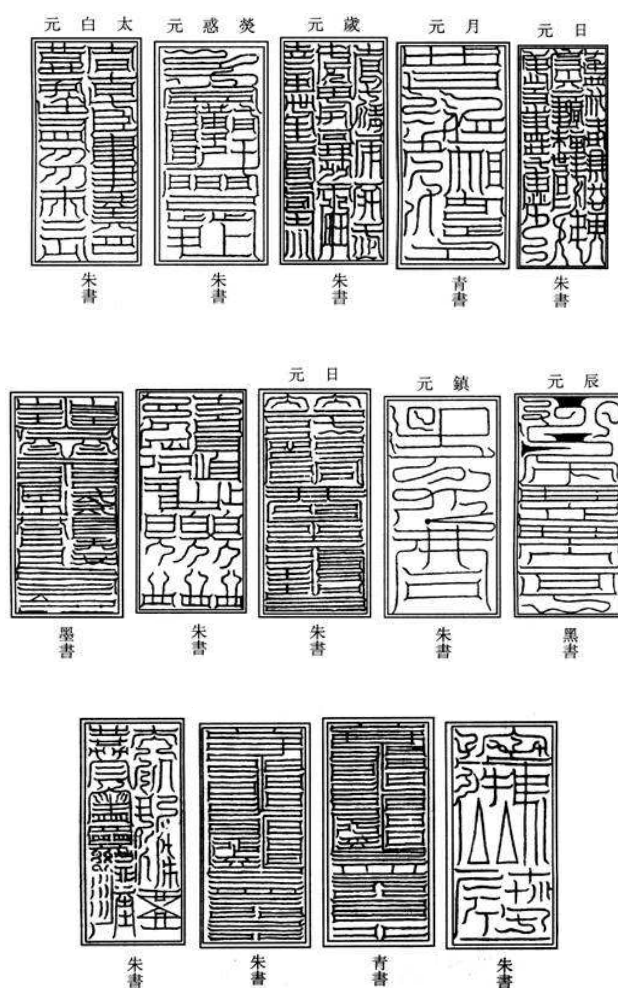


Fig. 4 : L'Ensemble talismanique des sept origines tombantes de la Pureté supérieure

(*Shangqing huoluo qiyan fu* ; CT 392, fasc. 185 : 2a-3b)

En guise de conclusion sur la place effective de la Pureté supérieure dans la spiritualité de Wu Yun, nous proposons une synthèse succincte du début d'un texte majeur du Canon Shangqing, le *Shangqing housheng daojun lieji*, déjà cité précédemment³⁷⁰. Ce dernier appartient à un ensemble scripturaire parmi les plus importants des révélations originelles, les *Lingshu zhenwen* 靈書紫文 (Les Écrits merveilleux en caractères pourpres)³⁷¹. Le texte présente la biographie du saint Li Hongyuan 李弘元 et décrit son voyage cosmique qui précède sa parousie. Les quelques étapes sélectionnées sont les premières de son périple ; elles constituent, en quelque sorte, une mise en perspective avec la poésie sidérale de Wu Yun,

³⁷⁰ *Supra*, p. 46.

³⁷¹ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 101-110.

telle que nous l'avons décodée et telle qu'elle sera traduite ci-après. Les similitudes dans la conception, le développement et l'application des exercices visionnaires sont manifestes.

Selon le texte, dès l'âge de cinq ans, le seigneur Li aimait la Voie et se réjouissait de l'authenticité (好道樂真). Toujours il souriait à la vue du soleil dans les hauteurs, mais soupirait tandis qu'il observait la lune. Il contemplait l'éclat superbe du souffle *yang* et regardait le décours de la voie du *yin*. Pareillement à cela, il gardait soigneusement ses âmes *hun* et polissait ses âmes *po*, préservait l'embryon et thésaurisait l'Esprit (常仰日欣笑, 對月吟歎; 觀陽氣之煥赫, 睹陰道以虧殘. 於是斂魂研魄, 守胎寶神.). Il apprit à avaler la lumière et à boire les brumes (學於吞光飲霞). Après vingt années de pratique, il prit une apparence d'or et un visage de jade (行年二十而有金姿玉顏). Sa sincérité pure émut le Grand Vide, son cœur résolu parvint au matin de l'Esprit (於是精感太虛, 心通神旦). En d'autres termes, il réalisa la divine interaction.

Dès lors, le souverain céleste descendit l'instruire ici-bas (遂致天帝下教). Il lui remit le *Yuyi dazhang* 鬱儀大章 (Le Grand Chapitre sur le dieu solaire)³⁷², ainsi que le *Dadong zhenjing*, et lui alloua un [char] volant au dais [de plumes] pour suivre les sinuosités de l'aube³⁷³ (授以《鬱儀大章》、《大洞真經》, 給以曲晨飛蓋). Puis, comme le fera Wu Yun, le seigneur Li s'éleva dans les cieux à bord du char porté par les huit clartés (*bajing* 八景), essences des sphères célestes³⁷⁴. Il entama alors son exploration, scrutant les recoins les plus obscurs et mettant en lumière tout ce qui était caché. Nul endroit n'échappait à son inspection (窮幽照伏, 毫末皆關也). Enfin, le seigneur Li voyagea aux quatre orientes et de sa clarté céleste illumina le Grand Tout, tandis que l'Esprit reflétait les trois luminaires³⁷⁵ (天光總照, 神鑒三辰).

³⁷² Ce texte renvoie vraisemblablement à la sixième partie du *Jiu zhen zhongjing* 九真中經 (Le Livre central des neuf authentiques), CT 1376, fasc. 1042. Lire, à son sujet, ROBINET Isabelle, « Introduction à l'étude du Kieou-tchen tchong-king », *Bulletin of the Society for the Study of Chinese Religions*, 1979, 7, p. 24-45 ; *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 67-76.

³⁷³ Voir *Buxu ci*, 2.

³⁷⁴ Les « huit clartés » (*bajing* 八景) sont les essences des sphères célestes émanées des authentiques supérieurs (*shangzhen* 上真). Celles-ci descendent au devant de l'adepte réalisé sous la forme d'un attelage tirant un char de nuages, puis le conduisent dans le ciel de la Pureté supérieure. Par ex. *Zhengao*, j. 5.4b ; *Wushang biyao*, j. 92.6a-b et 7a. Lire aussi KALTENMARK Max, « Ching yü pa-ching » 景與八景 (De la radiance et des huit luminescences), in FUKUI Kōjun 福井康順 (dir.), *Tōyō bunka ronshū* 東洋文化論集 (Recueil d'études sur la culture orientale), Tokyo, Waseda daigaku shuppanbu, 1969, p. 1147-1154 ; STRICKMANN Michel, « On the Alchemy of T'ao Hung-ching », in WELCH Holmes & SEIDEL Anna (dir.), *Facets of Taoism. Essays In Chinese Religion*, New Haven & London, Yale University Press, 1979, p. 174-175.

³⁷⁵ *Shangqing houbeng daojun lieji*, 1b-4a.

III.3.2. Traductions

Les Randonnées chez les immortels (Youxian shi).

La Marche dans le Vide (Buxu ci).

L'Ascension vers l'authenticité (Dengzhen fu).

Les Randonnées chez les immortels¹

1.

Parcourant mes cahiers, je revois toutes ces années ;
Je chasse les souvenirs et observe l'état présent.
Tout était si calme dans l'Antiquité,
Mais quelle agitation aujourd'hui !
Je m'éveille au miracle des neuf immortels² :
détachés du monde, ils préservent l'Essence suprême.
Concentrant l'Esprit, je m'allierai à la quiétude mystérieuse
Et la pratique du Souffle m'élèvera dans la Grande Pureté.
Mon cœur s'unira à l'étendue du vaste univers,
Mon corps³ rejoindra les nues pourpres et légères.
Les vents propices souffleront sur mon dais de plumes,
Les nuées fastes effleureront mon fanion arc-en-ciel.
Les dragons me conduiront en audience à la Subtilité pourpre⁴,
L'après-Ciel⁵ préservera mon nom dans l'éternité.
Pourquoi ressembler à ces lettrés du bas-monde,
Attachés à leur dignité et sa gloire éphémère ?

啓冊觀往載, 搖懷考今情.

¹ Une remarque préliminaire. L'agencement des poèmes est ici celui du Canon taoïste (repris tel quel dans le *Siku quanshu*), plus logique et conforme au *Dongzhen taishang zidu yanguang shenyuan*[/xuan] *bian jing*. Il diffère de l'ordre proposé dans le *Quan Tangshi* qui enlève à l'itinéraire du voyage toute sa cohérence.

² L'expression « neuf immortels » (*jiuxian* 九仙) peut désigner l'ensemble des immortels, ce qui semble être le cas dans les écrits de Wu Yun. Elle peut également, en d'autres contextes, renvoyer aux neuf catégories d'immortels qui peuplent le ciel de la Grande Pureté, telles qu'elles apparaissent dans le *Daomen jingfa xiangcheng cixu*, j. 1.3a.

³ Tout au long de ces randonnées, nous traduisons par « corps » la notion de structure corporelle (*ti* 體).

⁴ La « Subtilité pourpre » (*Ziwei* 紫微) revêt généralement deux acceptions intimement liées. Elle désigne, d'une part, un astérisme fameux de l'astronomie chinoise qui empiète, entre autres, sur les constellations de la Grande Ourse et de Camelopardalis et renvoie, d'autre part, à l'endroit au centre du ciel où les immortels se rendent à l'audience auprès du souverain suprême. Resp. *Yuanshi wuliang duren shangbin miaojing sizhu*, j. 3.23a et j. 4.15a ; LAGERWEY, *Wu-shang pi-yao. Somme taoïste du VI^e siècle*, p. 34 (n. 1).

⁵ « L'après-Ciel » (*houtian* 後天), ou plus précisément « ce qui est postérieur au Ciel », désigne le monde manifesté par opposition à « l'avant-Ciel » (*xiantian* 先天), ou « ce qui est antérieur au Ciel », ce dernier cas correspondant au monde non manifesté et à la nature intime de l'être. Ce rapport dichotomique procède vraisemblablement du *Livre des mutations* dans lequel il est dit du grand homme qu'il entre en harmonie avec le ciel et la terre. S'il précède le Ciel, ce dernier ne l'entrave pas et s'il lui succède, il s'accorde avec son temps. *Zhouyi zhengyi*, j. 1.14, p. 17b.

終古已寂寂, 舉世何營營.
悟彼九仙妙, 超然全至精.
凝神契沖玄, 化服凌太清.
心同宇宙廣, 體合雲霞輕.
祥風吹羽蓋, 慶霄拂霓旌.
龍駕朝紫微, 後天保常名.
豈如寰中士, 軒冕矜暫榮.

2.

À l'aube, je gravis les sommets,
Scrutant le bas-monde où vivent les hommes,
Dans les villes au milieu des plaines et des campagnes,
Parmi les bourgs entre les montagnes et les fleuves.
Je les distingue dans la poussière du monde,
Ils luttent sur les chemins de la réussite.
Devenus vieux, sans faveurs ni disgrâces,
Leurs activités sont bien vaines.
Jamais ils n'ont acquis de mérites,
Comment pourrais-je me joindre à eux ?
À mon char, j'attellerai bientôt le soleil et les nuages,
J'effacerai mon empreinte et m'envolerai dans les cieux.

晨登千仞嶺, 俯瞰四人居.
原野間城邑, 山河分里閭.
眇彼埃塵中, 爭奔聲利途.
百齡寵辱盡, 萬事皆為虛.
自昔無成功, 安能與爾俱.
將期駕雲景, 超跡昇天衢.

3.

L'argus et le phénix se perchent dans les forêts de jade,
L'aigle et le busard se posent en rase campagne.
Leur nourriture toujours les différenciera,
Jamais ils ne survoleront les mêmes lieux.
Je cherche à m'éloigner du tumulte
Et aspire avec probité à l'élévation.
Je romps tout attachement à ce monde,
Pour me lier à l'autre, plus éloigné que les nues.

Qui dit de la route céleste qu'elle est lointaine ?

La divine interaction ne connaît d'obstacles.

鸞鳳棲瑤林, 鷗鷺集平楚.
飲啄永殊好, 翱翔終異所.
吾方遺誼囂, 立節慕高舉.
解茲區中戀, 結彼霄外侶.
誰謂天路遐, 感通自無阻.

4.

Je plains le vulgaire qui subit le déclin,
Et cherche l'immortalité, repoussant le trépas.
Les Trois Originels me font authentique,
Engendrant en moi les os de la Voie⁶.
Au jour levant, j'aspire la clarté de cinabre⁷,
À la nuit tombée, bois la lune jaune.
Les cent passes⁸ sont libres et harmonieuses,
Mon cœur devient plus pur encore.
L'Esprit posé, je me joins au Vide et Indifférencié ;
Mon regard pénétrant cerne le Confus et Indistinct⁹.
Sans le savoir, je marche derrière le Souverain de Jade
Et, brûlant un encens, parviens jusqu'au portique d'Or.

愍俗從遷謝, 尋仙去淪沒.
三元有真人, 與我生道骨.
凌晨吸丹景, 入夜飲黃月.
百關彌調暢, 方寸益清越.

⁶ L'adepte qui emprunte le chemin de l'immortalité doit constituer en lui des « os d'immortel » (*xiangu* 仙骨), également appelés « os de la Voie » (*daogu* 道骨 ; *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.27b) ou « os d'or » (*jingu* 金骨 ; *ibid.*, j. 2.31a) pour parvenir à son but ; il les obtient en raffinant sa personne et peut dès lors être visité par les divins et les authentiques ou encore recevoir les précieuses Écritures. Ce processus doit être poursuivi jusqu'à son étape ultime, celle de la transformation en divin immortel qui permet d'aller flâner au-delà des cieux en compagnie de ses pairs (*ibid.*, j. 2.27b). Notons que les immortels, outre leur ossature d'or, sont également dotés d'un corps de jade (*ibid.*, j. 2.30b). Ce sont là deux symboles de pureté et d'imputrescibilité.

⁷ La « clarté de cinabre » (*danjing* 丹景) est celle du soleil. *Zhengao*, j. 14.7b.

⁸ Les « cent passes » (*bai guan* 百關) constituent les points de contrôle qui assurent la mobilité du corps, le degré de liberté des limites articulaires, ainsi que les mouvements internes. Toutes sont habitées par une divinité corporelle. Elles sont aussi associées aux neuf jointures que sont les articulations des membres supérieurs et inférieurs, les jonctions de l'atlas et de l'axis.

⁹ La Voie selon le *Laozi*, 14 et 21.

棲神合虛無, 洞覽周恍惚.
不覺隨玉皇, 焚香詣金闕.

5.

Tortue de l'Ouest a établi le registre
Efflorescence de l'Est vérifié mon nom¹⁰.
Puisque les Trois Officiers ne me censurent pas,
Mes sept ancêtres¹¹ s'envolent dans un char de nuages.
Mon corps devenu merveilleux se libère des poussières,
Mon cœur subtil se joint aux transformations mystérieuses.
Un matin, je m'échapperai du monde,
Tel un enfant pour l'éternité.
J'aurai pour longévité les ères cosmiques
Et festoierai librement dans la pureté de Jade.

西龜初定籙, 東華已校名.
三官無遺譴, 七祖昇雲輶.
體妙塵累隔, 心微玄化并.
一朝出天地, 億載猶童嬰.
使我齊浩劫, 蕭蕭宴玉清.

6.

L'Esprit en paix dans la demeure prodigieuse¹²,
Je m'illumine alors d'une clarté pure.
Les livres d'immortalité ne m'ont pas trompé,
Ma foi en l'ascension était donc juste.
J'aspirais autrefois à cultiver la Voie
Et le Ciel aujourd'hui me bénit.
N'est-ce pas le fruit des mérites cachés ?
Je m'envole alors en plein jour.
Nul besoin de demeurer au sein des cavernes,
Je puis enfin traverser la colline Vermillonne¹³.

¹⁰ La présence du nom sur les registres d'immortalité confirme l'aval du censorat divin.

¹¹ Pour rappel, l'adepte dans sa quête du salut est solidaire et responsable jusqu'à la septième génération du sort de ses ascendants, mais aussi de ses descendants. *Huangting neijing yujing zhu*, j. 3.25a ; *Dengzhen yinjue*, j. 3.1b ; *Zhengao*, j. 16.12a.

¹² La « demeure prodigieuse » (*lingfu* 靈府) désigne le cœur. *Zhuangzi jishi*, chap. 5, p. 97.

怡神在靈府, 皎皎含清澄.
仙經不吾欺, 輕舉信有徵.
疇昔希道念, 而今果天矜.
豈非陰功著, 乃驗白日昇.
焉用過洞府, 吾其越朱陵.

7.

Sitôt les os raffinés, le corps est purifié ;
Le miroir poli, je suis sans poussières¹⁴.
L'univers est paisible et harmonieux,
La clarté du ciel, vive et pénétrante¹⁵.
Je me couvre de plumes et rejoins les nuages,
Mon visage d'enfant a l'éclat de la neige¹⁶.
Les talismans cachés effraient les démons,
Les jades sonores¹⁷ réjouissent les dieux.
Ils me convoquent dans leurs palais,
Les souffles pernecieux sont à jamais dissous.

骨鍊體彌清, 鑒明塵已絕.
恬夷宇宙泰, 煥朗天光徹.
羽服參煙霄, 童顏皎冰雪.
隱符千魔駭, 鳴玉萬帝悅.
遂使區宇中, 祆氣永淪滅.

8.

La noble authenticité se révèle si grande,
Uni à la Voie, jamais elle ne m'abandonnera.
Qui dit des monts Gushe qu'ils sont lointains¹⁸ ?

¹³ La « colline Vermillonne » (*zhuling* 朱陵) est un paradis du sud où sont remis les registres d'immortalité avant l'ascension vers l'Authenticité. *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu*, j. 3.16b et 3.42a.

¹⁴ Les deux premiers distiques font référence au *Zhuangzi* : « Sur un miroir de bronze poli, la poussière et les saletés ne se fixent pas. Si elles s'y fixent, c'est que le miroir n'est pas poli. » (鑑明則塵垢不止 ; 止則不明也.) *Zhuangzi jishi*, chap. 5, p. 90.

¹⁵ *Zhuangzi jishi*, chap. 23, p. 344.

¹⁶ *Zhuangzi jishi*, chap. 1, p. 14.

¹⁷ Les « jades sonores » (*mingyu* 鳴玉) sont les insignes que le haut fonctionnaire porte à la ceinture et qui s'entrechoquent lorsque celui-ci se déplace, en particulier lorsqu'il se rend à l'audience auprès du souverain. Wu Yun reprend la métaphore dans le cadre de la bureaucratie céleste. Par ex. *Wenxin diaolong zhushi* 文心雕龍注釋 (Édition commentée de L'esprit de littérature en dragon ciselé), de Liu Xie 劉勰 (ca. 465-521), commenté par Zhou Zhenfu 周振甫, Beijing, Renmin wenzue chubanshe, 1981, chap. 22, p. 243.

Je m’y égaie avec les divins immortels.
 Nous joignons nos chars et flânon ensemble,
 Plus loin que les frontières célestes, légers comme le vent.
 Je laisse les hommes changer par eux-mêmes¹⁹,
 Et concentre l’Esprit pour écarter les maladies²⁰.
 Parce que je sais émouvoir l’Essence suprême,
 Je puis être en harmonie avec les quatre saisons.

高真誠寥邈, 道合不我遺。
 孰謂姑射遠, 神人可同嬉。
 結駕從之遊, 飄飄出天陲。
 不理人自化, 神凝物無疵。
 因知至精感, 足以和四時。

9.

La mer d’Émeraude²¹ s’étend à l’infini,
 Tout comme s’élèvent les trois montagnes²².
 Sur une terrasse d’or²³, au plus profond des cieux,
 Je me repose avec d’autres invités à plumes.
 Je goûte à l’aube l’élixir des nuées pourpres
 Et déguste au crépuscule les champignons d’arc-en-ciel²⁴.

¹⁸ Il s’agit d’une allusion à un passage du *Zhuangzi* : « Sur les lointains monts Gushe habitent des divins au teint de neige, délicats comme des vierges, qui, au lieu de se nourrir de céréales, aspirent le vent et boivent la rosée. Montés sur un char de nuages tiré par des dragons ailés, ils voyagent en dehors des bornes de l’univers. Il leur suffit de concentrer leurs esprits pour écarter les maladies et faire fructifier les récoltes. » *Zhuangzi jishi*, chap. 1, p. 14-17. La traduction de ce passage par Jean Lévi étant plus élégante que la nôtre, nous la reproduisons ici. LÉVI Jean, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l’Encyclopédie des nuisances, rééd. 2010, p. 16-17.

¹⁹ Référence au non-agir décrit dans le *Laozi*, 37 et 57.

²⁰ Voir la précédente allusion au *Zhuangzi*.

²¹ Selon *La Note sur les dix continents*, la « mer d’Émeraude » (*bihai* 碧海) entoure le Fusang, ou mûrier Porteur à l’est. Aussi vaste que la mer orientale, sa saveur est douce et sa couleur vert émeraude. *Shizhou ji* 十洲記 (Note sur les dix continents), attribué à Dongfang Shuo 東方朔 (154-93), datant vraisemblablement du VI^e s., CT 598, fasc. 330, 9b.

²² Les « trois montagnes » (*sanshan* 三山) sont les trois îles aux montagnes divines situées au large des mers : Penglai 蓬萊, Fangzhang 方丈 et Yingzhou 瀛洲. *Shiji*, j. 6, p. 247.

²³ Les « terrasses d’or » (*jintai* 金台) appartiennent aux palais des divinités du panthéon de la Pureté supérieure. C’est également, selon *Le Livre de la cour Jaune*, un lieu de visualisation au sein du corps. Resp. *Wushang bijiao*, j. 22.9a et 22.12a ; *Huangting neijing yujing zhu*, j. 2.1b.

²⁴ Le terme précis « champignons d’arc-en-ciel » (*hongzhi* 虹芝) semble être un hapax pour l’époque. On le retrouve cité sous les Song, entre l’herbe rouge (*zhucuo* 朱草) et l’onguent des nuées (*xiagao* 霞膏) sur le mont céleste du Sud, dans le *Dongyuan ji* 洞淵集 (Anthologie des abysses cavernieuses), de Li Sicong 李思聰 (ca. 1050),

Sifflant et chantant à en oublier mon cœur,
Je m'envole d'un seul coup d'ailes.
Ma longévité égale celle des trois luminaires,
Comment rédiger les chroniques de l'éternité ?

碧海廣無際, 三山高不極.
金臺羅中天, 羽客恣遊息.
霞液朝可飲, 虹芝晚堪食.
嘯歌自忘心, 騰舉寧假翼.
保壽同三光, 安能紀千億.

10.

Je vais traverser le palais du Grand Souverain²⁵,
Puis visiter le site du mûrier Porteur.
Le Garçonnet authentique²⁶, venu m'accueillir,
Dissipe pour moi les brumes nocturnes.
Hairuo²⁷ apaise les déferlantes,
Xihe²⁸ freine son équipage.
Les cinq nuages²⁹ enveloppent les belvédères étagés,
Tandis que les huit clartés tirent mon char volant.
Je peux, en cet instant, puiser aux nuées d'azur,
Toucher les champignons de cinabre³⁰.

CT 1063, fasc. 732, j. 3.1a. Il participe probablement ici de l'équilibre des couples *yin-yang* au sein du distique : liquide et solide (tous deux versicolores), aube et crépuscule.

²⁵ Le « Grand Souverain » est celui du Fusang à qui l'art de la cour Jaune fut enseigné.

²⁶ Le « Garçonnet Authentique » (Zhentong 真童) est le prince divin aux ordres du Grand Souverain. Il s'agit vraisemblablement du Garçonnet vert mentionné dans *Le Livre de la cour Jaune*. La couleur verte correspond en effet à l'agent bois qui préside à l'est. *Wushang biyao*, j. 16.7a ; *Huangting neijing yujing zhu*, j. 1.19b.

²⁷ Hairuo 海若 est le nom du dieu de la mer. Il apparaît, entre autres, dans *Les Élégies de Chu* et le *Zhuangzi*. *Chuci zhangju*, j. 5.7a ; *Zhuangzi jishi*, chap. 17, p. 247 sq.

²⁸ Mère des soleils, Xihe 羲和 est parfois décrite comme leur cocher. MATHIEU Rémi, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, p. 44.

²⁹ À l'origine, les « cinq nuages » (*wuyun* 五雲) semblent avoir été porteurs de présages fastes ou funestes à l'aune de leurs cinq couleurs (bleu, blanc, rouge, noir, jaune). Par la suite, ils ont tous été interprétés comme signes de bon augure, notamment lorsqu'ils apparaissaient réunis. Ce sont également cinq variétés de mica listées dans la rubrique des drogues d'immortalité du *Baopuzi*. Resp. *Zhouli zhusu* 周禮注疏 (Édition commentée des Rites des Zhou), anonyme, édité par Liu Xin 劉歆 (53 av. J.-C.-23 apr. J.-C.), commentée par Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) et Jia Gongyan 賈公彥 (VII^e s.), éd. *Shisanjing zhusu*, j. 26.16, p. 819c ; *Nan Qi shu* 南齊書 (L'Histoire des Qi méridionaux), édité par Xiao Zixian 蕭子顯 (489-537), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 11, p. 175 ; *Baopuzi neipian jiaoshi*, j. 11, p. 202-203.

Invité à festoyer dans la salle de jade,
Je vais rester encore.

將過太帝宮, 暫詣扶桑處。
真童已相迓, 為我清宿霧。
海若寧洪濤, 羲和止奔馭。
五雲結層閣, 八景動飛輿。
青霞正可挹, 丹楳時一遇。
留我宴玉堂, 歸軒不令遽。

11.

Je veux dépasser la terre de Dongyang
Voir plus loin que ses frontières de cinabre.
L'empereur Rouge fait bondir les dragons de feu³¹ ;
L'officier Flamboyant dompte l'oiseau vermillon³².
Ils m'élèvent jusqu'à la demeure écarlate³³
Puis me propulsent par delà le ciel.
Le prodige *yang* resplendissant
Éclaire les quatre orientes.

³⁰ Les « champignons de cinabre » (*danshen* 丹楳) poussent sur le mûrier Porteur. Ils appartiennent aux drogues de la pureté de Jade (*Yuqing yaopin* 玉清藥品) qui apportent la vie éternelle. *Wushang biyao*, j. 78.5b.

³¹ « L'Empereur Rouge » (Chidi 赤帝) est généralement associé à Zhurong 祝融, le seigneur divin du feu qui règne sur les contrées méridionales, ou assimilé à Shennong. Il est parfois représenté chevauchant des dragons de feu. Par ex. *Huainan honglie jijie*, j. 5, p. 185 ; *Hou Hanshu*, z. 8, p. 3182. Lire HE Hao 何浩, « Zhurong, Huozheng yu Huoshi » 祝融、火正与火师 (Zhurong, l'officier de feu et le maître du feu), *Qiusuo* 求索, 1992, 3, p. 122-128.

³² « L'oiseau vermillon » (*zhuniao* 朱鳥) est des quatre prodiges (*siling* 四靈) celui qui est associé au sud. Les trois autres sont le « dragon vert » (*qinglong* 青龍) à l'est, le « tigre blanc » (*baibu* 白虎) à l'ouest et le « serpent volant » (*tengshe* 騰蛇) au nord. Il s'agit en fait de quatre animaux héraldiques qui protègent, dans le taoïsme, l'aire sacrée de la pratique rituelle ou méditative contre les influences maléfiques venues de l'extérieur. Cette vertu protectrice associée aux quatre orientes est au moins avérée depuis les Han. Les textes taoïstes s'en sont rapidement emparés en reproduisant, par exemple, le déploiement des bannières lors d'une avancée militaire telle qu'elle est décrite dans *Le Traité sur les rites*. C'est le cas, entre autres, du *Baopuzi*. Resp. *Liji zhengyi* 禮記正義 (Le sens correct du Traité sur les rites), anonyme du III^e ou II^e s. av. J.-C., commenté par Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) et Kong Yingda 孔穎達 (574-648), éd. *Shisan jing zhushu*, j. 3.6, p. 1250a ; *Baopuzi neipian jiaoshi*, j. 5, p. 273 ; ZHANG Mengwen 张孟闻, « Siling kao » 四灵考 (Étude sur les quatre prodiges), in LI Guohao 李国豪, ZHANG Mengwen 张孟闻, CAO Tianqin 曹天钦 (dir.), *Zhongguo keji shi tansuo* 中国科技史探索 (Exploration de l'histoire des sciences et techniques en Chine), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1982, p. 525-552.

³³ La « demeure écarlate » (*jiangfu* 絳府) désigne probablement ici le palais de l'Empereur du Sud. Dans le corps, il semble correspondre au palais Écarlate (*jianggong* 絳宮), c'est-à-dire le cœur ou le champ de cinabre médian situé juste en dessous. *Han Wudi neizhuan*, 4b ; *Wushang biyao*, j. 97.1a.

Le vent du sud souffle doucement,
Aucun être ici ne peut mourir.

欲超洞陽界, 試鑿丹極表.
赤帝躍火龍, 炎官控朱鳥.
導我昇絳府, 長軀出天杪.
陽靈正赫暉, 四達何皎皎.
為爾流凱風, 羣生可無夭.

12.

Pour visiter la Mère de Métal³⁴,
Mon char m'envole au-delà du ponant.
Je pénètre alors dans le ciel candide³⁵
Et retiens mes roues près du couchant.
Les fleurs de Ruo caressent l'astre passant³⁶,
Elles gardent intacte sa blanche lumière.
Quand le soleil revient au zénith,
Chaque endroit du monde³⁷ est éclairé.
La Voie transforme par résonances,
Un principe que nul ne peut sonder.

予因詣金母, 飛蓋超西極.
遂入素天中, 停輪太濛側.
若華拂流景, 不使白日匿.
傾曦復亭午, 六合無暝色.
道化隨感遷, 此理誰能測.

³⁴ La « Mère de Métal » (Jinmu 金母) est la Reine Mère de l'Ouest. CAHILL, *Transcendence and Divine Passion*, p. 66-107.

³⁵ Le « ciel candide » (*sutian* 素天) est le ciel de l'ouest. *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu*, j. 2.55a

³⁶ Dans la mythologie, les « fleurs de Ruo » (*Ruohua* 若華) sont celles de l'arbre Ruo qui est à l'ouest ce que le mûrier Porteur est à l'est. Il reçoit le soleil couchant et ses fleurs éclairent la terre par réfléchissement. En réalité, la mythologie mentionne trois arbres cosmiques : le mûrier Porteur à l'est, le Jianmu 建木, ou « arbre dressé » au sud, et l'arbre Ruo à l'ouest qui constituent les trois étapes solaires. Rémi Mathieu rappelle que les sculpteurs de l'Antiquité représentaient les boules solaires comme autant de fleurs sur ces trois arbres. Précisons enfin qu'il y avait à l'origine dix soleils avant que neuf d'entre eux ne fussent abattus par l'archer Yi 羿 sur ordre de Yao pour sauver la végétation. *Huainan honglie jiejie*, j. 4, p. 136. Sur le mythe de Yi abattant les soleils, voir *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, p. 111-112.

³⁷ Littéralement les « six directions (réunies) » (*liube* 六合). Ce sont les quatre points cardinaux en plus du zénith et le nadir, soit le monde entier. L'expression apparaît plusieurs fois dans le *Zhuangzi*. Par ex. *Zhuangzi jishi*, chap. 2, p. 41 et chap. 11, p. 178.

13.

Au petit matin, je passe au nord de la Ruo³⁸
Et le soir venu, me repose sur le mont Zhong³⁹.
Zhuanxu purifie le palais mystérieux⁴⁰,
Yuqiang balaie les terres obscures⁴¹.
Le dragon-torche⁴² de sa clarté divine
Illumine la sombre campagne.
Les trois souffles⁴³ circulent en harmonie
Tandis que les six cieux⁴⁴ demeurent pacifiés.
Les tours de jade⁴⁵ mutuellement s'éclairent,
Leurs invités de brume⁴⁶ sont sublimes.

³⁸ Les eaux de la rivière Ruo (Ruoshui 弱水) coulent à l'extrémité ouest de l'empire, au pied des monts Kunlun, à l'orée du désert de Gobi. Le *Huainanzi* dit des phénix qu'ils y nettoient leurs plumes et de la rivière qu'elle prend sa source sur la montagne Qionshi 窮石 dans l'actuelle province du Gansu. *Huainan honglie jijie*, j. 4, p. 134 et p. 150, j. 6, p. 203 ; *Shiji*, j. 2, p. 71 (n. 3). La rivière est également citée dans le *Shizhou ji*, 10b.

³⁹ Le mont Zhong (Zhongshan 鐘山) émerge du désert de Gobi non loin des monts Kunlun. *Shiji*, j. 2, p. 71 (n. 3) ; *Shanbai jing jiaoyi*, j. 2, p. 29. Il est également mentionné à plusieurs reprises dans le *Shizhou ji*, 12a-13a.

⁴⁰ Zhuanxu 顓頊 (r. ca. 2514-2437) est le deuxième des cinq souverains, petit fils de l'empereur Jaune. Le « palais mystérieux » (Xuanguong 玄宮) est sa demeure au nord. *Shiji*, j. 1, p. 10-11 ; *Zhuangzi jishi*, chap. 6, p. 113.

⁴¹ Yuqiang 禺強 réside au pôle Nord. Il a un visage humain et un corps d'oiseau lorsqu'il est esprit des vents, un corps de serpent lorsqu'il préside à la mer du Nord. Les « terres obscures » (*youjing* 幽境) désignent ici l'extrémité septentrionale du monde. *Shanbai jing jiaoyi*, j. 8, p. 210 ; *Zhuangzi jishi*, chap. 6, p. 113.

⁴² À l'origine, le « dragon-torche » (*zhulong* 燭龍) est un animal légendaire qui se trouve dans un pays sans soleil. À visage humain et dépourvu de pattes, il possède un corps de dragon rouge et long de mille lieux. Ouvrant les yeux, il éclaire le monde, les refermant, le plonge dans la nuit. Il peut désigner par extension, comme ici, l'astre solaire lui-même. *Shanbai jing jiaoyi*, j. 17, p. 287 ; *Huainan honglie jijie*, j. 4, p. 150 ; *Chuci zhangju*, j. 3.4a ; *Ri fu* 日賦 (*Composition sur le soleil*), de Li Yong 李邕 (ca. 678-747), éd. *Quan Tangwen*, j. 261, p. 1170a. Voir aussi DIÉNY Jean-Pierre, *Le Symbolisme du dragon dans la Chine antique*, Paris, Collège de France, coll. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XXVII, 1994, p. 88-90.

⁴³ Les « trois souffles » (*sanqi* 三氣) sont les trois premières énergies cosmogoniques émanées de l'Unité première. Il y a la mystérieuse (*xuan* 玄), l'originelle (*yuan* 元) et l'inaugurale (*shi* 始). Ce sont aussi les Trois Primordiaux à l'origine des écritures divines. Enfin, dans le corps, les trois souffles occupent les trois champs de cinabre. Par ex. *Daomen jingfa xiangcheng cixu*, j. 1.2a-b ; *Wushang biyao*, j. 24.1b ; *Huangting neijing yujing zhu*, j. 2.18a.

⁴⁴ Les « six cieux » (*liutian* 六天) sont les six palais septentrionaux correspondant au monde des morts. Ceux-ci seront remplacés par l'instauration de l'ère nouvelle des trois cieux, correspondant aux trois souffles primordiaux, annoncée par Le Vénérable Seigneur (Laozi déifié) lors de sa parousie en l'an 142. Lire WANG Zongyu 王宗昱, « Daojiao de "liutian" shuo » 道教的「六天」说 (Exposé sur les « six cieux » dans le taoïsme), *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究, 1999, 16, p. 22-49.

⁴⁵ Les « tours de jade » (*ynlou* 玉樓) se dressent sur les remparts d'or du royaume des immortels sur les monts Kunlun. *Shi zhou ji*, 11a.

⁴⁶ Les « invités de brume » (*yanke* 煙客) sont les immortels qui, chevauchant les grues, accompagnent les nues empourprées. Peut-être Wu Yun s'inspire-t-il ici de *La Randonnée chez les immortels* de Guo Pu, *Youxian*, éd. *Wenxuan*, j. 31, p. 1467.

Une seule gorgée de l'élixir des nues
Et mille années me semblent fugaces.

朝逾弱水北, 夕憩鐘山頂.
顛頊清玄宮, 禹強掃幽境.
燭龍發神曜, 陰野彌煥炳.
導達三氣和, 驅除六天靜.
玉樓互相暉, 煙客何秀穎.
一舉流霞津, 千年在俄頃.

14.

Je mène mon dais de plumes⁴⁷ à l'étoile Polaire,
Chevauche les brumes jusqu'au Grand Vent⁴⁸.
Shangyuan⁴⁹ descend sous le porche de jade ;
La Reine Mère nous ouvre son palais d'émeraude.
Les êtres célestes, innombrables,
Festoient en une salle d'azurite.
Le cortège interprète le chant des nuages,
Une sonorité parfaite emplît le grand Vide.
Les pommes pourpres⁵⁰ murissent en mille ans
Et les melons prodigieux⁵¹ en quatre *kalpa*.
Ici, nul excès de débauche,
Mais une félicité douce et pérenne.

揚蓋造辰極, 乘煙遊閨風.
上元降玉闥, 王母開琳宮.
天人何濟濟, 高會碧堂中.

⁴⁷ Le « dais de plumes » (*yu]gai* [羽]蓋) est une synecdoque pour désigner le char de nuages des immortels.

⁴⁸ La cime du « Grand Vent » (Langfeng 闐風) est le nom d'un haut sommet sur les monts Kunlun où aiment à séjourner les immortels. *Chuci zhangju*, j. 1.16a ; *Shizhou ji*, 11a.

⁴⁹ Dame Shangyuan (Shangyuan furen 上元夫人) est une immortelle des Han devenue une figure majeure du panthéon Shangqing. Elle est mise en scène avec la Reine Mère de l'Ouest, dont elle est la fille cadette, dans *La Biographie interne de l'Empereur Wu des Han*. *Han Wudi neizhuan*, 9a ; SCHIPPER, *L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste*, p. 34 (n. 1).

⁵⁰ Les « pommes pourpres » (*zinaï* 紫奈) comptent parmi les fruits que dégustent les immortels dans les paradis de l'Ouest. Les fruits ont le volume d'un boisseau, leur cœur est pourpre et leur saveur douce comme du miel. *Bieguo dongming ji* 別國洞冥記 (La Note sur la pénétration des mystères des différents royaumes), attribué à Guo Xian 郭憲 (fl. I^{er} s.), vraisemblablement anonyme du VI^e s., éd. *Han Wei congshu*, 32, j. 3.2b.

⁵¹ *Wushang biyao*, j. 4.13a et j. 78.5b.

列侍奏雲歌, 真音滿太空.
千年紫奈熟, 四劫靈瓜豐.
斯樂異荒讌, 陶陶殊未終.

15.

Je prépare mon char pour quitter les cinq pics,
Dissipe les brumes et m'élève dans les neuf empyrées.
Le grand Vide est en pleine effervescence,
Les étendards de plumes s'invitent tour à tour.
Maintenant que je vois Penghu⁵² de près,
Qui dirait des Kunlang⁵³ qu'ils sont distants ?
Toujours, je goûterai cette liberté lointaine ;
Me voici à la cour des trois cieux.

整駕辭五嶽, 排煙凌九霄.
紛然太虛中, 羽旆更相招.
且盼蓬壺近, 誰言崑閬遙.
悠悠竟安適, 仰赴三天朝.

16.

Les neuf dragons⁵⁴ ondulent avec grâce,
Ils me portent jusqu'au filet des nuages.
Je regarde tendrement ma vieille contrée,
La poussière des vents⁵⁵ partout la recouvre.
Je quitte avec nostalgie le monde des hommes
Pour m'éloigner vers les terres divines⁵⁶.
Je dépasse en haut le fil des étoiles⁵⁷,
Regarde en bas la clarté du soleil et de la lune.
Je traverse déjà la Grande Subtilité⁵⁸,

⁵² Penghu 蓬壺 est un autre nom des îles Penglai. *Shiyi ji* 拾遺記 (Notes sur des fragments retrouvés), attribué à Wang Jia 王嘉 (IV^e s.), compilé par Xiao Qi 蕭綺 (VI^e s.), éd. *Siku quanshu*, 1042, j. 1.9a.

⁵³ Les Kunlang 崑閬 sont l'Élysée des immortels sur les monts Kunlun.

⁵⁴ Les authentiques se déplacent attelés à neuf dragons, dont les ondulations gracieuses sont mentionnées dans *Les Élégiés de Chu*. Resp. *Zhengao*, j. 11.12a ; *Chuci zhangju*, j. 1.24a et j. 5.5a.

⁵⁵ Certainement une allusion aux désastres de la guerre causés par la révolte d'An Lushan.

⁵⁶ *Zhuangzi jishi*, chap. 12, p. 188.

⁵⁷ Le fil conduit la trajectoire des étoiles.

La demeure céleste m'apparaît, radieuse.

九龍何蜿蜿, 載我昇雲綱.
臨睨懷舊國, 風塵混蒼茫.
依依遠人寰, 去去邇帝鄉.
上超星辰紀, 下視日月光.
倏已過太微, 天居煥煌煌.

17.

J'arrête mon attelage près de la cour céleste,
Réajuste mon vêtement devant le portique d'Or.
Avec révérence, je me présente à l'empereur Suprême,
Pendant que se réunissent les nombreux immortels.
Un grand four exhale des senteurs prodigieuses,
Un large porche s'ouvre sur la profondeur céleste.
Mon corps de jade rejoint la tribune centrale,
Des nuées envahissent les places alentour.
Ce doux moment paraît infini,
Je traverse l'éternité en un clin d'œil.

停驂太儀側, 整服金闕前.
肅肅承上帝, 鏘鏘會羣仙.
鴻爐發靈香, 廣廡張鈞天.
玉體洽中座, 霞高充四筵.
良期無終極, 俛仰移億年.

18.

La porte des merveilles⁵⁹, majestueuse, s'ouvre à moi,
Le miroir de l'authenticité reflète les subtilités du monde.
Des forêts de gemmes⁶⁰ recouvrent les brumes célestes,
Un belvédère doré se dresse dans les trois cieux.

⁵⁸ La « Grande Subtilité » (Taiwei 太微) est le nom du palais céleste du grand Un. Elle est matérialisée par un groupe d'une dizaine d'étoiles situées au sud de l'étoile Polaire. *Chuci zhangju*, j. 17.12b ; *Huainan bonglie jiji*, j. 3, p. 85.

⁵⁹ Allusion au *Laozi*, 1.

⁶⁰ Les « forêts de gemmes » (*qionglin* 瓊林) entrent dans la description des paradis des immortels. Par ex. *Zhou shi mingtong ji* 周氏冥通記 (Notes de Sieur Zhou sur ses communications avec l'Invisible), de Zhou Ziliang 周子良 (497-516), édité et annoté par Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), CT 302, fasc. 152, j. 2.8b.

Des dragons bondissent parmi les nues auspicieuses,
Des grues virevoltent dans les vents prodigieux.
Les authentiques sont nombreux à la Capitale de jade⁶¹,
L'univers est en harmonie pour mon accomplissement.

峻朗妙門闢, 澄微真鑿通.
瓊林九霞上, 金閣三天中.
飛虬躍慶雲, 翔鶴搏靈風.
鬱彼玉京會, 仙期六合同.

19.

Je m'envole jusqu'à la source du *yang*
Me reposer dans l'auberge des Nues éclatantes⁶².
Mon char aux roues de jade s'élève, léger comme le vent,
Tandis que la lumière d'or partout dispense son éclat.
Le Vide se noue, puis accomplit les êtres ;
Je puis en contempler les merveilles.
Nombreux sont les pics sur la montagne de Jade⁶³,
La mer de Perles⁶⁴ jamais ne trouve rivage.
D'un regard, je vois pousser mille cédreles⁶⁵ ;
Nul ne peut deviner mon grand âge.

予昇至陽原, 欲憩明霞館.
飄飄瓊輪舉, 曄曄金景散.
結虛成萬有, 高妙咸可翫.

⁶¹ La « Capitale de jade » (*yujing* 玉京) désigne la montagne de la Capitale de jade de la Cité mystérieuse du Joyau magique (Lingbao xuandu yujing shan 靈寶玄都玉京山) qui se trouve au cœur du ciel supérieur. Elle est aussi là où réside Laozi et où se déroulent les grandes assemblées d'intronisation des divins immortels. Resp. *Dongxuan lingbao yujing shan buxu jing*, 1a ; *Wushang biyao*, j. 4.8a ; *Weishu* 魏書 (Histoire des Wei), édité par Wei Shou 魏收 (506-572), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 114, p. 3048.

⁶² L'auberge des Nues éclatantes » (*mingxia guan* 明霞館) appartient aux résidences célestes du panthéon de la Pureté supérieure. *Wushang biyao*, j. 22.7a.

⁶³ Sur la « montagne de Jade » (Yushan 玉山), dans les lointaines contrées occidentales, réside la Reine Mère de l'Ouest. *Shanhai jing jiaoyi*, j. 2, p. 31.

⁶⁴ La « mer de Perles » (Langhai 琅海) semble être un hapax. Elle désigne probablement les eaux qui entourent les îles des immortels à l'extrémité orientale du monde, tout comme la montagne de Jade évoque sa limite occidentale. Au pinacle de l'univers, l'authentique embrasse ainsi la totalité du monde dans sa dimension spatiale, mais aussi temporelle comme le décrit le distique suivant.

⁶⁵ Wu Yun fait allusion aux cédreles de l'antiquité chantés dans le *Zhuangzi* pour lesquels huit mille ans n'étaient qu'un printemps. *Zhuangzi jishi*, chap. 1, p. 7.

玉山鬱嵯峨, 琅海杳無岸.

20.

J'invite mon ami, l'Authentique-du-yang-pourpre⁶⁶,
À venir festoyer sur une terrasse de la pureté de Jade.
J'écarte un rayon du soleil, ma parure de plumes frémit⁶⁷ ;
Flottant dans l'espace, mon char de nuages arrive.
Sur sa bannière prodigieuse bougent les sept luminaires⁶⁸
Et sur ses panneaux de jade se reflètent les neuf clartés⁶⁹.
Les phénix dansent au rythme des lithophones des dragons,
Mon équipage jamais plus ne s'en retournera.

招携紫陽友, 合宴玉清臺.
排景羽衣振, 浮空雲駕來.
靈幡七曜動, 瓊障九光開.
鳳舞龍璈奏, 虬軒殊未迴.

21.

Je m'élève par delà le faite pourpre⁷⁰,
Festoie sur les hauteurs de la Cité mystérieuse.
Les pistils de jade répandent un parfum délicieux,
Les arbres d'agate⁷¹ dispensent des sonorités exquises.
Un vent prodigieux, venu du grand silence⁷²,

⁶⁶ « L'Authentique-du-yang-pourpre » (Ziyang [zhenren] 紫陽[真人]) est en fait Zhou Yishan. Lire PORKERT, *Biographie d'un taoïste légendaire*.

⁶⁷ En référence à ces immortels divins, décrits dans le *Zhuangzi*, que la chaleur la plus intense, fût-elle suffisante pour liquéfier les roches et embraser les montagnes, n'incommoderait pas. *Zhuangzi jishi*, chap. 1, p. 17.

⁶⁸ Littéralement les « sept luminaires » (qiyao 七曜) qui sont le soleil, la lune et les cinq planètes. *Huangting neijing yujing zhu*, j. 2.13a.

⁶⁹ Les neuf clartés (*jiuguang* 九光) renvoient à tous les astres comme les neuf immortels renvoient chez Wu Yun aux immortels d'une manière générale.

⁷⁰ Selon Yan Dong 嚴東 (*Jl.* 485), le « faite pourpre » (*ziji* 紫極) est une autre appellation du grand faite, autrement dit, le moment du procès cosmologique, selon *Le Livre des mutations*, où du Souffle originel s'apprête à émerger la dyade primordiale *yin-yang*. *Zhouyi zhenyi*, j. 7.20, p. 82a. Ge Hong l'évoque également comme un lieu d'errance pour les immortels. *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu*, j. 3.37a ; *Baopuzi neipian jiaoshi*, j. 6, p. 123.

⁷¹ Les « arbres d'agate » (*qiongke* 瓊柯) ont les fruits couleur cinabre, ils se trouvent au sein des vergers paradisiaques. *Wushang bijiao*, j. 4.12a.

⁷² Selon le *Zhuangzi*, le « grand silence » (*taimo* 太漠) est ce grand Vide dans lequel on accompagne la Voie. *Zhuangzi jishi*, chap. 20, p. 296.

Souffle doucement sur ma tunique.
Mon corps fondu dans l'immensité de la Voie,
L'Esprit concentré dans le Vide primordial,
Je vais sereinement, plus loin que l'univers,
Me réaliser au cœur de *qian* et de *kun*.

高昇紫極上, 宴此玄都岑.
玉藥散奇香, 瓊柯流雅音.
靈風生太漠, 習習吹人襟.
體渾希夷廣, 神凝空洞深.
蕭然宇宙外, 自得乾坤心.

22.

J'appelle mon ami des trois puretés⁷³,
Pour partir au-delà des neuf cieux.
Nous tournoyons⁷⁴ dans la déserte immensité,
Tels deux hirondelles⁷⁵ volant ensemble.
La lumière éternelle du grand Vide
Éclaire la totalité du monde.
L'argus et le phénix déploient leurs ailes,
Ils planent au gré des vents, merveilleux et légers.
Les vastes étendues ne sont que Vide mystérieux,
La joie ultime réside en la souveraineté de l'Esprit.

予招三清友, 迺出九天上.
撓挑絕漠中, 差池遙相望.
太空含常明, 八外無隱障.
鸞鳳有逸翮, 冷然恣飄颻.
寥寥唯玄虛, 至樂在神王.

23.

Je me dresse sur les nues empourprées

⁷³ L'ami des trois puretés est Yin Xi 尹喜, le Maître de la passe de l'Ouest, si l'on en croit le chant que Wu Yun lui consacre. *Gaoshi yong*, 12.

⁷⁴ Allusion lexicale au *Zhuangzi*. *Zhuangzi jishi*, chap. 6, p. 120.

⁷⁵ Wu Yun fait ici allusion au premier vers du vingt-huitième poème du *Livre des odes*, intitulé *Les Hirondelles* (*yanyan* 燕燕). Selon les commentateurs, l'expression utilisée (*chachi* 差池 ; litt. « de disposition irrégulière ») décrit les plumes de l'oiseau lorsqu'il déploie ses ailes et sa queue. *Maoshi zhengyi*, j. 2.1.9, p. 298b.

Et flotte librement dans le Vide.
Les huit majestés⁷⁶ m'ouvrent le chemin,
Les cinq vénérables m'accompagnent.
Si vive est la clarté prodigieuse !
Un vent propice balaie l'immensité.
Flûtes et chants résonnent dans l'espace,
Leurs sonorités sont douces et cristallines.
Flânant avec délice dans les lointains,
Je ne vois que des authentiques alentour.
À mon rythme, sans me presser,
J'aurai bientôt visité les dix mille cieux.

縱身太霞上, 眇眇虛中浮。
八威先啓行, 五老同我遊。
靈景何灼灼, 祥風正寥寥。
簫歌振長空, 逸響清且柔。
遨嬉無近賞, 顧眄皆真儔。
不疾而自速, 萬天俄已周。

24.

Je me tourne et vois ce qui précède le grand début⁷⁷,
Je me fonds avec la Voie dans l'Un suprême⁷⁸.
Le Vide primordial concentre l'essence de l'authenticité,
Puis dans la vacuité, engendre le plein.
Ma nature changeante⁷⁹ devient pérenne ;
Ma substance s'agrège et se disperse, mais jamais ne se fixe.
Sans marcher, je vais à la vitesse de l'éclair ;
Recelant ma brillance, j'ai l'éclat du soleil.
Perché dans le Mystère, j'en oublie sa profondeur ;
Puisqu'il n'est rien à gagner, il n'est donc rien à perdre.

返視太初先, 與道冥至一。

⁷⁶ Les « huit majestés » (*bawei* 八威) sont les divinités protectrices liées aux huit trigrammes. *Huangting neijing yujing zhu*, j. 1.9a.

⁷⁷ Le « grand début » (*taichu* 太初) correspond au commencement des souffles lors du procès cosmologique. *Liezi jishi*, j. 1, p. 6.

⁷⁸ « L'Un suprême » (*zhiyi* 至一) est décrit dans le *Zhuangzi* comme l'âge d'or de la haute Antiquité où l'harmonie et la spontanéité naturelle régnaient en maître. *Zhuangzi jishi*, chap. 16, p. 243.

⁷⁹ À l'image des quatre saisons selon *Le Livre des mutations*. *Zhouyi zhenyiyi*, j. 7.21, p. 82b.

空洞凝真精, 乃為虛中實.
變通有常性, 合散無定質.
不行迅飛電, 隱曜光白日.
玄棲忘玄深, 無得固無失.

La Marche dans le Vide

1.

Les immortels regardent en haut le prodigieux modèle,
En dignes équipages ils sont reçus chez l'Ancêtre divin¹.
Illuminé par la lumière d'or,
Le sinueux cortège s'élève dans l'espace.
Les sept ancêtres² déjà se sont envolés dans les hauteurs ;
Raffinés par le feu, ils renaissent au palais Vermillon³.
Leurs bénédictions⁴ atteignent ciel et terre,
Je me fonds paisiblement dans la Voie royale.
Les huit majestés éclairent les brumes vagabondes,
Les dix effilés⁵ dansent avec les vents propices.
Ils m'élèvent jusqu'à la source du *yang*,
Voilà le fruit de mes mérites cachés.
Pendant que je flâne sur les nues empourprées,
Le miroir de l'authenticité reflète tout l'univers.

眾仙仰靈範, 肅駕朝神宗.
金景相照曜, 逶迤昇太空.
七玄已高飛, 火鍊生朱宮.
餘慶逮天壤, 平和王道融.

¹ Tout comme le « prodigieux modèle » (*lingfan* 靈範) dans le vers précédent, « l'Ancêtre divin » (*shenzong* 神宗) évoque la Voie. Le commentaire du *Laozi*, 42 par Xuanzong dit précisément de la Voie qu'elle est « l'Ancêtre divin du Vide à son faite ». *Daode zhenjing xuande zuanshu* 道德真經玄德纂疏 (Anthologie exégétique sur la vertu mystérieuse du Livre Véritable de la Voie et de la Vertu), éditée par Qiang Siqi 強思齊 (ix^e s.), préfacée par Du Guangting 杜光庭 (850-933), CT 711, fasc. 407-413, j. 12.12a.

² Littéralement les « sept mystères » (*qi xuan* 七玄) qui désignent les sept générations d'ancêtres. Selon *L'Essentiel des secrets suprêmes*, dix récitations du *Dong yuan lingzhang jing* 洞元靈章經 (Le Livre des strophes prodigieuses sur la compréhension de l'Origine) redonnent vie au squelette ; c'est alors que les sept générations d'ancêtres s'élèvent dans le palais vermillon (note suiv.). Tous « jouissent du bonheur et entrent dans la non-corporéité » (享福入無形). *Wushang bijiao*, j. 100.2a.

³ Le « palais Vermillon » (Zhugong 朱宮), ou « palais Méridional » (Nangong 南宮), désigne le paradis du Sud, lieu de purification par le feu et de renaissance. Il correspond *in corpore* à la région du cœur. *Wushang bijiao*, j. 24.4b et j. 100.2a ; *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu*, j. 1.23a.

⁴ Ces bénédictions profitent à la descendance. *Zhouyi zhengyi*, j. 1.19, p. 19a.

⁵ Dans *Le Livre de la cour Jaune*, les « dix effilés » (*shi jue* 十絕) désignent un tourbillon de souffles lumineux et rubescents, au sein du Vide, qui accompagnent l'adepte accompli dans son envolée. *Huangting neijing yujing zhu*, j. 3.9b.

八威清遊氛, 十絕舞祥風.
使我躋陽原, 其來自陰功.
逍遙太霞上, 真鑿靡不通.

2.

Mon char s'élève jusqu'à la clarté pourpre⁶,
Porté par la lumière, plus rapide que la foudre.
Et tandis que je m'éloigne dans les trois cieux,
J'aperçois encore en bas le Grand Vent.
Un porche de jade, vaste et lumineux, se dresse
À l'orée d'une forêt de gemmes smaragdines.
Si je n'engendre pas l'ossature d'or,
Comment exaucerai-je mon vœu de toujours ?
Avec mes amis les authentiques, si nombreux,
Nous flânons et festoyons, unis au soleil.
En si bonne compagnie, j'oublie que je m'attarde ;
Un clin d'œil et mille ans se sont écoulés.

逸轡登紫清, 乘光邁奔電.
閭風隔三天, 俯視猶可見.
玉闥標敞朗, 瓊林鬱葱蒨.
自非挺金骨, 焉得諧夙願.
真朋何森森, 合景恣遊宴.
良會忘淹留, 千齡纔一眄.

3.

Les trois palais⁷ resplendent,
Pareils au dieu solaire.
Je fouette mon vif attelage
Et dans le ciel cueille des fleurs de malachite.
Je traverse les reflets d'or,

⁶ La « clarté pourpre » (*zìqīng* 紫清) désigne la profondeur céleste au sein de laquelle sont disséminés les complexes palatiaux. *Zhengao*, j. 3.2b.

⁷ Selon Wang Yi 王逸 (ca. 89-158), les « trois palais » (*sān gōng* 三宮) sont les trois constellations *Zigong* 紫宮, *Taiwei* 太微 et *Wenchang* 文昌. Ce sont aussi des palais d'immortels. Ils correspondent enfin aux trois champs de cinabre dans le corps. *Chuci zhāngju*, j. 5.6a ; *Dongzhen shangqing qingyao zishu jingen zhongjing*, j. 2.12a ; *Huangting neijing yujing zhu*, j. 2.14a.

Laissant derrière moi un ciel de jade.
Mon cœur s'unit à la quiétude du grand Vide,
Il n'est plus de pensée dans le vaste silence.
Je trouve l'extase dans le Mystère,
La sérénité, puis le non-agir.
Seul avec mes compagnons, les authentiques,
Je flotte dans les airs et m'abandonne à la joie.

三宮發明景, 朗照同鬱儀.
紛然馭颺欸, 上採空青蕤.
令我洞金色, 後天曜瓊姿.
心叶太虛靜, 寥寥竟何思.
玄中有至樂, 澹泊終無為.
但與正真友, 飄飄從遨嬉.

4.

La transformation s'opère, je concentre le Souffle correct⁸,
Raffine mon corps et deviens un authentique.
Oubliant l'esprit, je m'allie avec l'Ancêtre originel,
Retournant à la racine, m'accorde à la spontanéité⁹.
L'Impérial Un rassemble au palais écarlate,
Un rayon de lumière sort du mystère cinabrin¹⁰.
Wuying et Taokang
Récitent les tablettes de longévité.
Une vapeur lumineuse éclaire les six palais,
Des brumes pourpres enveloppent les cent passes.
Mon char traverse les galeries du vaste univers,
Délicatement porté par les rayons du soleil.
Le chemin des nuages ne semble pas long,

⁸ Le Souffle correct (*zhengqi* 正氣) est ici le souffle de l'Un, ou Souffle originel, que l'adepte cultive dans le corps *via* les pratiques d'absorption. Wu Yun détaille cet aspect dans son *Xingshen kegu lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, 22a-23a.

⁹ Wu Yun consacre la fin du premier chapitre du *Xuangang lun* à la « spontanéité » (*ziran* 自然) : « Ce qui entre au terme du manifesté et sort d'avant l'indifférencié, nul n'en devine les prémisses. On l'appelle spontanéité. La spontanéité est la permanence de la Voie et de la Vertu, le filet du ciel et de la terre. » (人有之末, 出無之先, 莫究其朕, 謂之自然. 自然者, 道德之常, 天地之綱也.)

¹⁰ Le « mystère cinabrin » (*danzuan* 丹玄) renvoie au champ de cinabre supérieur, ou plus exactement à la pilule de boue (*nivan* 泥丸). *Huangting neijing yujing zhu*, j. 2.6a ; *Sbi sanshijiu zhang jing* 釋三十九章經 (Exégèse du livre en trente-neuf chapitres), éd. *Yunji qiqian*, j. 8.4a.

Un instant me suffit à parcourir les cieux.

稟化凝正氣, 鍊形為真仙.
忘心符元宗, 返本叶自然.
帝一集絳宮, 流光出丹玄.
無英與桃君, 朗詠長生篇.
六府煥明霞, 百關羅紫煙.
飈車涉寥廓, 靡靡乘景遷.
不覺雲路遠, 斯須遊萬天.

5.

Le mûrier Porteur diffuse la clarté de l'aurore,
Mon dais de plumes s'envole dans les nues empourprées.
Je parviens rapidement aux remparts de l'Ouest
Et flâne avec délice chez la Mère de Métal.
Sur les eaux émeraude, nées d'une source profonde,
S'épanouissent en lumière des fleurs de lotus.
Un palais de saphir apparaît, radieux
Sous l'éclat des fleurs de jade.
Le souffle authentique inonde la demeure écarlate,
Mes pensées spontanément ne sont plus perverties.
Je plains les lettrés du bas monde
Pour qui le ciel est si sombre !

扶桑誕初景, 羽蓋凌晨霞.
倏歎造西城, 嬉遊金母家.
碧津湛洪源, 灼爍敷荷花.
煌煌青琳宮, 粲粲列玉華.
真氣溢絳府, 自然思無邪.
俯矜區中士, 天濁良可嗟.

6.

Le temps, sur les terrasses de jaspé¹¹, se mesure en éons ;
Seul resplendit ici le grand filet cosmique¹².

¹¹ Les « terrasses de jaspé » (*qiongtai* 瓊臺) figurent parmi les palais célestes où séjournent les authentiques. *Zhengao*, j. 4.7a ; *Wushang bijiao*, j. 19.1b.

¹² Le « grand filet cosmique » (*dalu* 大羅) est le plus élevé des cieux ; il couvre la Capitale de jade évoquée dans les deux derniers distiques. *Daomen jingfa xiangcheng cixu*, j. 1.3b.

Les nuages des Trois Simplicités demeurent,
 La lumière densifiée m'entoure de ses volutes.
 Dans les claires nuées, les lumineux ailés¹³
 Voltigent avec grâce.
 L'argus et le phénix, aux chants harmonieux,
 Se posent, puis s'envolent dans la forêt écarlate.
 En la Vacuité de jade¹⁴, ni jour ni nuit,
 La clarté prodigieuse est si vive.
 Soudain m'apparaît la capitale suprême,
 Je comprends alors la petitesse des cieux.

瓊臺劫為仞, 孤暎大羅表。
 常有三素雲, 凝光自飛繞。
 羽景泛明霞, 升降何縹緲。
 鸞鳳吐雅音, 棲翔絳林標。
 玉虛無晝夜, 靈景何皎皎。
 一覩太上京, 方知眾天小。

7.

Étincelantes sont les vertes forêts en fleurs¹⁵
 Où les rameaux de jade dansent au vent magique.
 Aux trois origines, ni hiver ni printemps,
 Seul le souffle de l'Un, pur et harmonieux.
 Je tourne la tête vers la déesse lunaire,
 Et vois en bas le filet de lumière¹⁶.
 La clarté des Sept Origines¹⁷ contraint les six cieux,
 La Clochette de feu et d'or liquide¹⁸ effraie les démons.
 Douce félicité infinie¹⁹,

¹³ Les « lumineux ailés » (*yujing* 羽景) désignent les authentiques.

¹⁴ La « Vacuité de jade » (Yuxu 玉虛) est un autre nom de la Capitale de jade, la Cité mystérieuse. *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu*, j. 3.37a.

¹⁵ *L'Essentiel des secrets suprêmes* évoque aussi des forêts fleuries et verdoyantes au cœur desquelles se réunissent les authentiques. Liangqiuzi les situe, quant à lui, dans les confins septentrionaux. Les hommes célestes y cueillent des branches pour balayer les rayons du soleil et de la lune. *Wushang biyao*, j. 15.10b ; *Huangting neijing yujing sizhu*, j. 1.7a.

¹⁶ Le « filet de lumière » (*yaolu* 曜羅) désigne le soleil. *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu*, j. 4.9a.

¹⁷ Il s'agit de « L'Ensemble talismanique des sept origines tombantes de la Pureté supérieure » présenté *supra*.

¹⁸ Le talisman de la Clochette de feu et d'or liquide » est lui aussi présenté *supra*.

¹⁹ Le choix lexical n'est pas sans rappeler le *Laozi*, 6.

La longévité des cédrèles n'est rien²⁰.

灼灼青華林, 靈風振瓊柯.
三元無冬春, 一氣清且和.
迴首邇結璘, 傾眸親曜羅.
豁落制六天, 流鈴威百魔.
縣縣慶不極, 誰謂椿齡多.

8.

Dans la haute pureté²¹, point d'excès,
Les rencontres génèrent un bel éclat.
La musique suprême n'est pas le son de la flûte,
Mais plutôt la claire sonorité des jades.
Je monte à la terrasse de l'Authenticité radieuse²²
Et festoie dans la salle des Lumineux ailés²³.
Sous les nuages auspiceux qui s'amoncellent,
Une douce bruine répand des senteurs prodigieuses.
Les hommes célestes goûtent une telle liberté,
La joie et la quiétude leur sont infinies.

高清無侈靡, 遇物生華光.
至樂非簫歌, 玉音自玲琅.
或登明真臺, 宴此羽景堂.
杳靄結寶雲, 霏微散靈香.
天人誠多暇, 歡泰不可量.

9.

Depuis la Grande Subtilité²⁴ je m'envole
Pour une audience chez le Souverain du Vide.
Après maints lacets, le char aux huit clartés²⁵

²⁰ Les cédrèles éternels du *Zhuangzi*, déjà évoqués dans le *Youxian shi*, 19.

²¹ La « haute pureté » (*gaoqing* 高清) désigne les hauteurs cosmiques où l'adepte réalisé accède à la non-corporéité, là où flânent les authentiques. *Wushang biyao*, j. 98.10b.

²² La « terrasse de l'Authenticité radieuse » (*Mingzhen tai* 明真臺) est l'un des lieux qui renferment les sonorités ésotériques des cieux. *Wushangbiyao*, j. 22.20a-b.

²³ La « salle des Plumes de lumière » (*Yujing tang* 羽景堂) appartient aux résidences célestes du panthéon de la Pureté supérieure. *Wushang biyao*, j. 22.10b.

²⁴ Le palais céleste du Grand Un. *Youxian shi*, 16.

²⁵ Les essences des sphères célestes qui accompagnent le char de nuages. *Youxian shi*, 10.

Entre par les portes du ciel²⁶.
 Me voici à la cour de l'aurore de jade²⁷,
 Admirant le balcon pourpre²⁸.
 J'ose demander comment, à la fin de Longhan²⁹,
 Ciel et terre sont apparus.
 Ô joie, les lithophones nuagers³⁰ se sont tus,
 Le Souverain m'instruit sur l'Ineffable³¹.
 Initié, par bonheur, au principe essentiel et ultime,
 Je puis voir la source des créations et des mutations.

爰從太微上, 肆觀虛皇尊。
 騰我八景輿, 威遲入天門。
 既登玉晨庭, 肅肅仰紫軒。
 敢問龍漢末, 如何闢乾坤。
 怡然輟雲璈, 告我希微言。
 幸聞至精理, 方見造化源。

10.

Les deux souffles propagent les dix mille êtres,
 Dans l'infini tournoiement des mutations.
 Ayant saisi sa cause première,
 J'échappe au tour du potier,
 D'un libre envol dans le grand silence
 Où seuls flânent les authentiques éthérés.
 Je garde, en ma pureté, l'harmonie originelle
 Et demeure uni au Souffle primordial.
 Les arbres écarlates nouent des fruits de cinabre³²,

²⁶ Les « portes du ciel » (*tianmen* 天門) s'ouvrent sur la cour céleste si l'on en croit *Les Elégies de Chu*. Selon le *Zhuangzi*, elles sont le Vide invisible à l'origine de tous les êtres, là où le saint se cache. Elles ne s'ouvrent qu'à ceux qui s'adonnent au voyage authentique, aux libres errances dénuées de convoitise, tandis qu'elles demeurent closes pour les handicapés du ciel, ceux qui ne peuvent rectifier leur cœur pour échapper à la concupiscence. Le *Laozi*, 10 les cite également. *Chuci zhangju*, j. 2.9a ; *Zhuangzi jishi*, chap. 23, p. 348 et chap. 14, p. 230.

²⁷ La « cour de l'Aurore de jade » est l'endroit où les authentiques vont en audience. *Wushang bijiao*, j. 20.6a.

²⁸ L'association du pourpre et du Souverain du Vide se retrouve dans le *Huangting neijing yujing zhu*, j. 1.1a-b.

²⁹ « Longhan 龍漢 » est le nom d'une ère précosmique associée au Souverain du Vide. *Suisbu* 隋書 (L'Histoire des Sui), édité par Wei Zheng 魏徵 (580-643), Beijing, Zhonghua shuju 中華書局, 1997, j. 35, p. 1091.

³⁰ Dans *L'Essentiel des secrets suprêmes*, les « lithophones de nuages » (*yun'ao* 雲璈) font partie des instruments prodigieux qui composent les orchestres divins. *Wushang bijiao*, j. 20.14b et j. 20.16b.

³¹ Allusion au *Laozi*, 14.

Une eau de jade coule des nues empourprées.
J'aspire à sauver ma prime jeunesse³³,
À toujours transcender le corps et l'Esprit.

二氣播萬有, 化機無停輪.
而我操其端, 乃能出陶鈞.
寥寥升太漠, 所遇皆清真.
澄瑩含元和, 氣同自相親.
絳樹結丹實, 紫霞流碧津.
願以保童嬰, 永用超形神.

³² Les « arbres écarlates » (*jiangshu* 絳樹) figurent parmi les arbres légendaires et poussaient au sud des monts Kunlun après que Yu le Grand eut comblé les eaux débordées. Selon *L'Essentiel des secrets suprêmes* : « Leurs feuilles sont semblables à celles du bambou, sauf qu'elles sont rouges ; leurs fleurs sont pareilles à un miroir en plus lumineux ; leurs fruits ressemblent à des prunes mais sans noyau. Ils sont ce que l'on appelle les "fruits cinabres de l'arbre écarlate". Quiconque mange les feuilles de ces arbres vivra dix mille ans ; quiconque en mange les fleurs aura [l'éclat] prodigieux du soleil ; quiconque en mange les fruits flânera et festoiera dans la Pureté de jade. » (其葉似竹而赤, 其華似鏡而明, 其子似李而無核, 所謂絳樹丹實. 得食其葉, 壽萬年 ; 得食其華, 與日同靈 ; 得食其實, 遊宴玉清.) Resp. *Huainan bonglie jijie*, j. 4, p. 133 ; *Wushang bijiao*, j. 97.21b.

³³ Allusion au *Laozi*, 10 et 28.

L'Ascension vers l'authenticité

Je comprends que les vies sont éphémères et la Voie, éternelle ;
La nommer nous en éloigne, l'intégrer nous en approche¹.
J'oublie l'ingéniosité, efface mes empreintes,
Raffine mes os et purifie l'Esprit.
Puisque la Voie jamais ne me dupera,
Je suscite la réaction de Sans Forme² ;
Sous le Ciel qui assurément m'observe,
Je demeure uni à l'authenticité originelle.
La souillure *yin* sitôt évanouie, le corps se transcende ;
Le prodige *yang* parachevé, je deviens un être ailé.
Songeant à la grandeur des neuf immortels,
Je fais descendre les huit clartés.
Un fanion arc-en-ciel³ flotte dans les nues,
Je m'apprête à conduire le char de nuages.
Sans quitter les créations et les transformations,
Je vais au-delà de la vie et de la mort.
M'éloignant de l'obscurité ici-bas,
J'approche la clarté des astres.
À travers l'immensité du Vide,
Je découvre l'étroitesse de l'univers.
Dragons et phénix, cou tendu,
M'élèvent jusqu'à la Capitale mystérieuse⁴.
Je répands des sonorités de jade dans le silence ultime

¹ Référence à l'ineffabilité de la Voie décrite dans le *Laozi* 1.

² Allusion à une anecdote du *Zhuangzi* : l'Empereur jaune flânait au nord de la rivière de couleur cinabre et gravit le mont Kunlun. Alors qu'il s'apprêtait à rentrer vers le sud, il constata la perte de sa perle mystérieuse, soit l'authenticité de la Voie selon le commentateur Sima Biao 司馬彪 (240-306). Il demanda à Connaissance de la chercher, mais en vain, puis à Vision Perçante, sans plus de succès. Il s'adressa ensuite à Intelligence qui ne la trouva pas non plus. Enfin, il sollicita Sans Forme (Wangxiang 象罔) qui la lui retrouva. *Zhuangzi jishi*, chap. 12, p. 185-186. Il arrive parfois que les deux caractères du nom soient inversés.

³ Le « fanion arc-en-ciel » (*nijing* 霓旌) désigne l'étendard des immortels. L'image apparaît déjà dans *Les Élégies de Chu*. *Chuci zhangju*, j. 16.12b.

⁴ Les dragons et les phénix constituent l'attelage du char de nuages. La « Capitale mystérieuse » (Xuandu 玄都) est la métropole des immortels dans le ciel supérieur. *La Note sur les dix continents* mentionne également une Cité mystérieuse et sa montagne sur le Continent mystérieux (Xuanzhou 玄洲) au large de la mer du Nord. *Shizhou ji*, 2b.

Et dans le grand indifférencié diffuse une lumière d'or.
 Les officiers stellaires⁵ ferment le cortège,
 Le Général des Nuages⁶ défile à sa tête.
 J'ordonne aux huit majestés et aux six commandants⁷
 De chasser des routes célestes les dernières infortunes.
 Je commande aux cent démons⁸ pour les soumettre,
 Réunis les dix mille prodiges pour nous distraire.
 Tandis que s'agitent en tous sens les dix effilés,
 Je caresse l'empyrée avant de m'élever encore.
 Je franchis les neuf passes de la porte céleste⁹
 Et me repose au sein de la Grande Subtilité.
 Assis sous le dais fleuri¹⁰, je salue les authentiques,
 puis monte en audience à la cour pourpre.
 Je bois la rosée du matin¹¹,
 Au son des notes mystérieuses¹² ;
 J'observe à gauche le dieu solaire
 Et à droite la déesse lunaire.
 Dans les hautes immensités, librement,
 bruissent d'innombrables battements d'ailes.
 Le banquet s'achève,
 Je puis flâner encore.

⁵ Les « officiers stellaires » (*xingguan* 星官) sont les divinités associées aux constellations dans la bureaucratie céleste. Par ex. *Wushang biyao*, j. 49, *passim*.

⁶ Le « Général des Nuages » (Yunjiang 雲將) apparaît dans le *Zhuangzi*. L'exégèse traditionnelle le présente comme le maître des nuages, ainsi que l'indique son titre. *Zhuangzi jishi*, chap. 11, p. 174-177.

⁷ Sur les huit majestés, voir *Youxian shi*, 23. Les « six commandants » (*liuling* 六領) sont également des esprits magiques protecteurs. Ceux-ci stationnent leurs armées à l'ouest et sont décrits crachant du feu. Resp. *Huangting neijing yujing zhu*, j. 1.9a et j. 3.16a ; *Zhengao*, j. 10.9a ; *Ziyang zhenren neizhuan*, 17b.

⁸ Selon Tao Hongjing, l'authentique triomphe des « cent démons » (*baimo* 百魔). Ceux-ci ont pour domaine les six cieus, autrement dit les six palais septentrionaux qui correspondent au monde des morts. *Zhengao*, j. 9.10b.

⁹ Référence aux *Élégies de Chu*. D'après le commentaire de Wang Yi, la « porte céleste » (*changhe* 閶闔) se compose de neuf enceintes gardées par des tigres et des léopards divins. Selon Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692), ces « neuf passes » (*jiuguan* 九關) correspondent aux neuf cieus. Resp. *Chuci zhangju*, j. 1.15b et j. 9.4a ; *Chuci tongshi* 楚辭通釋 (Les Pénétrantes Explications des Élégies de Chu), attribué à Qu Yuan 屈原 (ca. 343-279), commenté par Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692), éd. *Chuanshan yishu* 船山遺書 (Recueil des œuvres posthumes de Chuanshan), Shanghai, Taiping yang shuju, 1933, 45, j. 9.4b.

¹⁰ Le « dais fleuri » (*Huagai* 華蓋) est dans ce contexte un groupe de seize étoiles appartenant à la constellation de Cassiopée. Il forme le parasol de dignité dressé sur le trône dans la résidence céleste. *Chuci zhangju*, j. 15.8a.

¹¹ De la « rosée du matin » (*bangxie* 沆瀣) s'abreuvent les immortels. Par ex. *Chuci zhangju*, j. 5.3b.

¹² Les « notes mystérieuses » (*xuanjun* 玄鈞) correspondent au chant du phénix. *Zhengao*, j. 4.8a.

Je vogue sur les vastes flots du fleuve Pao¹³
 Et cueille aux arbres Qian des fleurs parfumées¹⁴.
 Tandis que se répandent des parfums prodigieux¹⁵,
 De fastes nuées circulent aux quatre vents.
 Ces lieux suscitent l'émerveillement,
 Mais sitôt que je m'en lasse,
 Depuis la roue de jade¹⁶,
 Je poursuis délicatement mon envolée.
 Je dirige les trois souffles pour la haute ascension,
 Voilà qui suffit à dépasser le monde des hommes.
 Commencement Originel me reçoit à l'Aurore de jade,
 Puis le Souverain du Vide au portique d'Or.
 Mes innombrables compagnons, les authentiques,
 Par leur visite me comblent de joie.
 Concentré, chacun de nous forme le manifesté ;
 Dispersé, il redevient l'Ancêtre.
 Je vois sans observer,
 Entends sans écouter.
 Je regarde le zénith dans l'illimité,
 Perçois les limites dans l'infini.
 Nul besoin de cœur pour être ému,
 Ni d'ailes pour m'envoler.
 Partageant la longévité prodigieuse d'une ère cosmique,
 Le temps d'un souffle, je vois croître dix mille cédrèles¹⁷.
 Tantôt je monte au belvédère des Trames étincelantes¹⁸,
 Tantôt festoie dans la salle de la Parfaite Efflorescence¹⁹.

¹³ Le fleuve Pao (享+包) est le Kachgar-Daria. Né des neiges du plateau du Pamir, il s'écoule vers l'est dans l'actuelle province du Xinjiang et figure parmi les huit lieux de la Mère mystérieuse (Xuanmu 玄母), la génitrice primordiale. En sa compagnie, les immortels vont s'y abreuver. *Wushang biyao*, j. 74.6b.

¹⁴ Les arbres Qian 喬木 se trouvent sur la lune. En cueillant leurs fleurs, on effleure les clartés lunaire et solaire. *Wushang biyao*, j. 3.4a et j. 92.2b.

¹⁵ Selon la *Note sur les dix continents*, les « senteurs prodigieuses » (*lingxiang* 靈香) sont rares et constituent des pilules divines qui redonnent la vie. *Shizhou ji*, 8a.

¹⁶ La lune.

¹⁷ Sur les cédrèles, voir *Youxian shi*, 19.

¹⁸ Le « belvédère des Trames étincelantes » (*qibe* 綺合) est l'un des divers palais du panthéon de la Pureté supérieure. *Wushang biyao*, j. 21.4b.

¹⁹ Selon une glose du *Dadong zhenjing*, la « Parfaite Efflorescence » (*yuanhua* 圓華) est le nom du palais de l'empereur Jaune et de Laozi. *Shi sanshijiu zhang jing*, éd. *Yunji qiqian*, j. 8.8a. Sur ce commentaire, voir ROBINET, « Le *Ta-tung chen-ching* », p. 409-410.

J'arpente les immensités pures du grand silence
Et joue avec les nues empourprées.
Je lève les yeux vers les pics d'émeraude,
Baisse le regard sur les torrents de jade.
Je cueille aux arbres écarlates les fruits luxuriants,
Accompagne le sifflement pur des vents divins.
Ma joie ultime est infinie²⁰,
Ma belle errance, éternelle²¹.

²⁰ Allusion au *Zhuangzi* quand Laozi enseigne à Confucius le sens de la joie ultime. *Zhuangzi jishi*, chap. 21, p. 311.

²¹ Allusion au titre du premier chapitre du *Zhuangzi*.

登真賦

悟世促而道永，知名疎而體親。
遂忘機而滅跡，方鍊骨而清神。
道不予欺兮，感通象罔。
天必我鑒兮，保合元真。
陰滓落而形超，陽靈全而羽化。
惟九仙之奕奕，降八景而來迓。
何霓旌之悠揚，吾其整此霄駕。
持造化之系，出存亡之表。
遠四野之冥冥，近三辰之皎皎。
涉虛寥之浩曠，覺宇宙之卑湫。
龍鸞竦兮，升我於玄都。
流玉音於至寂，散金光於太無。
星官後從，雲將前驅。
使八威與六領，盪遺祆於天衢。
麾百魔以震伏，總萬靈以遊娛。
十絕紛紛兮，拂重霄而凌厲。
入閭闔之九關，過太微而一憩。
倚華蓋而招真，登紫庭而謁帝。
飲予以沆瀣，樂予以玄鈞。
左盼夫鬱儀，右瞻乎結璘。

信

巍巍以蕩蕩，肅肅而振振。
享讌斯徹，遨嬉未已。
泛{享+包}河之廣流，折騫木之芳蘂。
靈香靄而八衝，寶雲沓而四起。
諒茲境之足悅，乃此情之匪留。
揚玉輪以逕進，更冉冉而上浮。
控三氣而高舉，何萬夫之足越。
覲元始於玉晨，謁虛皇於金闕。
真朋森而無算，咸顧予以致悅。

於是

凝而為有，散而為宗，

見不以察，聞不以聰，
視極於無際，聽周於無窮。
動不因心，飛不假翼。
與浩劫而靈長，視萬椿為一息。
或躋綺合之榭，或宴圓華之房。
躡太漠之清迥，弄明霞之焜煌。
仰瑤嶺之嵯峨，俯碧津之湯湯。
羅絳樹之杳藹，激神風之玲琅。
何至樂之靡極，永逍遙以為常。

Li Bi 李泌 (722-789)

le marquis de Ye

I. Les sources biographiques

I.1. Les sources primaires

Li Bi, connu sous le titre de marquis de Ye¹ (Yehou 鄴侯), est une figure majeure du VIII^e siècle. Il conseilla quatre souverains², fut nommé Premier ministre en 787 et joua un rôle capital dans l'apaisement des troubles de son époque, notamment ceux causés par la révolte d'An Lushan. Mais en plus d'avoir été un homme d'État avisé, Li Bi écrivit de nombreux textes, hélas disparus pour la plupart, de même qu'il montra une inclination certaine au retrait et à la spiritualité taoïste. Ce sont là autant de raisons qui expliquent l'abondance apparente des éléments biographiques. Leur analyse et leur recoupement, mais aussi la logique chronologique, nous permettent d'en cerner les sources principales.

La première de ces sources est assurément le *Yehou jiazhuàn* 鄴侯家傳 (La Biographie familiale du marquis de Ye) écrite par Li Fan 李繁 (ca. 766-829), le propre fils de Li Bi. Si l'on en croit les catalogues bibliographiques, celle-ci circula jusqu'au début du XVII^e siècle³. Des fragments conséquents nous sont toutefois parvenus, notamment dans le *Zizhi tongjian* 資治通鑑 (Le Miroir universel pour aider à gouverner) édité par Sima Guang 司馬光 (1019-1086), le *Ganzhu ji* 紺珠集 (Le Recueil de la perle rougeâtre) attribué à Zhu Shengfei 朱勝非 (1082-1144), le *Leishuo* 類說 (Les Écrits thématiques) de Zeng Zao 曾慥 (1091-1155), le *Rongzhai suibi* 容齋隨筆 (Les Notes au fil du pinceau depuis Rongzhai) de Hong Mai 洪邁 (1123-1202), le *Sandong qunxian lu* 三洞群仙錄 (Le Registre des nombreux immortels des Trois Grottes) de Chen Baoguang 陳葆光 (fl. 1154), le *Qidong yeyu* 齊東野語 (Les Propos de

¹ La localité de Ye 鄴 se trouve dans l'actuelle province du Hebei, à l'ouest du district de Linzhang 臨漳. Li Bi reçut ce titre en 787. *Xin Tangshu*, j. 39, p. 4635.

² Xuanzong 玄宗 (r. 712-756) ; Suzong 肅宗 (r. 756-763) ; Daizong 代宗 (r. 763-779) ; Dezong 德宗 (r. 780-805).

³ La mention la plus tardive que nous ayons trouvée figure dans le *Shishan tang cangshu mulu* 世善堂藏書目錄 (Catalogue bibliographique du palais de Shishan), de Chen Di 陳第 (1541 - 1617), éd. *Congshu jicheng*, vol. 34, j. 1, p. 21.

campagne à l'est de Qi) de Zhou Mi 周密 (1232-1298), ou encore le *Shuofu* 說郛 (Le Domaine des écrits) de Tao Zongyi 陶宗儀 (d. 1396)⁴.

Tandis que *La Biographie familiale* s'évanouissait avec les Ming 明 (1368-1644), sous les Song 宋 (960-1279) était apparue un *Yebou waizhuan* 鄴侯外傳 (La Biographie non-officielle du marquis de Ye), littéralement une biographie « extérieure ». Celle-ci figure encore intégralement dans le *Taiping guangji* 太平廣記 (Le Vaste recueil [du règne] de la Grande paix), édité par Li Fang 李昉 (925-996), à la rubrique des « divins immortels » (*shenxian* 神仙)⁵. Si l'on compare ce texte avec *La Biographie familiale* partiellement reconstituée, on découvre de très nombreuses ressemblances de fond et de forme. Il se peut donc que la seconde s'inspirât de la première, peut-être même s'agit-il d'un seul texte sous deux titres distincts. Plusieurs historiens chinois se sont penchés sur la question. Pour les uns, ce sont sans nul doute deux textes différents. Et si Chang Bide 昌彼得 l'affirme sans le justifier⁶, Li Jianguo 李劍國 tient pour preuve dans la *Biographie non-officielle* une référence tardive au *Jutan lu* 劇談錄 (Le Recueil de libres conversations) de Kang Pian 康駢 (fl. 875-886), lequel fut publié soixante six ans après la mort de Li Fan⁷. En revanche, pour Hao Runhua 郝潤華, les nombreuses similitudes montrent qu'il s'agit bel et bien du même texte. Simplement, l'épithète fut changée en raison de la dimension romanesque de la biographie, plus conforme au genre traditionnel des biographies non-officielles, en vogue précisément sous les Song, qu'à celui des biographies familiales⁸.

Cette dimension romanesque inclut notamment les pratiques taoïstes de Li Bi et les immortels qui lui seraient apparus, nous y reviendrons en détail. D'autres historiens expriment un avis plus nuancé comme Luo Ning 羅寧 et Wu Lixia 武麗霞 pour qui le second texte est une version remaniée du premier⁹. Selon eux, tandis que Li Fan avait mis

⁴ Resp. *Zizhi tongjian*, j. 218-238, *passim* ; *Ganzhu ji*, éd. *Siku quanshu*, 872, j. 2.39a-42a ; *Leishuo*, éd. *Siku quanshu*, 873, j. 2.9b-18b ; *Rongzhai suibi*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1978, *bi* 4, j. 11, p. 742 ; *Sandong qunxian lu*, CT 1248, fasc. 992-995, j. 12.15a ; *Qidong yeyu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1983, j. 5, p. 85 ; *Shuofu*, Beijing, Beijing shi Zhongguo shudian chubanshe, 1986, j. 7.9a-10a.

⁵ *Taiping guangji*, j. 38, p. 238-244.

⁶ Tout au plus s'appuie-t-il sur les références aux titres dans les sources bibliographiques. CHANG Bide 昌彼得, *Shuofu kao* 說郛考 (Étude sur le Domaine des écrits), Taipei, Wenshizhe chubanshe, 1979, p. 142.

⁷ LI Jianguo 李劍國, *Tang Wudai zhibigui zhuanqi xulu* 唐五代志怪傳奇敘錄 (Les Notes sur les récits étranges et extraordinaires des Tang et des Cinq Dynasties), Tianjin, Nankai daxue chubanshe, 1993, p. 911-912.

⁸ HAO Runhua 郝潤華, « “Yebou waizhuan” ji qi yu “jiazhuan” de guanxi » 《鄴侯外傳》及其與《家傳》的關係 (La Biographie non-officielle du marquis de Ye et ses liens avec La Biographie familiale), *Zhongguo dianji yu wenhua* 中國典籍與文化, 2001, 36, p. 44-48.

⁹ LUO Ning 羅寧 & WU Lixia 武麗霞, « “Yebou jiazhuan” yu “Yebou waizhuan” kao » 《鄴侯家傳》與《鄴侯外傳》考 (Étude sur la Biographie familiale du marquis de Ye et sur sa Biographie non-officielle), *Sichuan daxue xuebao* 四川大學學報, 2010, 4, p. 65-73.

l'accent sur la sagacité de son père et ses mérites d'homme d'État, le réviseur anonyme préféra, lui, mettre en avant les relations étranges du personnage avec l'Invisible. Luo et Wu ajoutent que les biographies « extérieures », courantes à l'époque, étaient ainsi intitulées dès lors qu'elles s'ajoutaient à la biographie officielle d'un personnage reconnu par l'historiographie. Moins contraintes dans la forme, elles s'apparentaient alors aux « biographies officieuses » (*biezhuan* 別傳) en vogue sous les Six Dynasties. Citons, à ce sujet, Zhang Qixian 張齊賢 (943-1041) qui, dans la préface à son *Luoyang jinshen jiuwen ji* 洛陽摺紳舊聞記 (Les Notes sur les vieilles histoires entendues parmi les élites de Luoyang), écrit : « Toutes ces petites anecdotes en marge des palais qui se racontent mais ne s'écrivent pas, qui divergent d'avec l'historiographie officielle, mais qui pourtant existent et que l'on consigne, s'apparentent aux biographies “officieuses” et “extérieures”¹⁰. » (鄉曲小辨, 略而不書, 與正史差異者, 並存而錄之, 則「別傳」、「外傳」比也.) Notons enfin qu'un texte du XII^e siècle, conservé dans le Canon taoïste, le *Hunyuan shengji* 混元聖紀 (Les Annales du Saint de l'Origine indistincte), cite expressément le *Taiping guangji* comme source biographique sur Li Bi¹¹, à une époque où circulait pourtant encore *La Biographie familiale*. Voilà qui tendrait à montrer qu'il y eut bel et bien deux textes distincts, fût-ce pour l'un le remaniement de l'autre ou s'agit-il de deux écrits différents.

Mais revenons à notre propos. Il semble que *La Biographie familiale* comportât des informations sur les croyances et les pratiques de Li Bi en matière de spiritualité. C'est du moins ce que révèlent le *Ganzhu ji*, le *Leishuo*, le *Shuofu*, mais également le *Sandong qunxian lu* de Chen Baoguang et le *Qidong yeyu* de Zhou Mi qu'aucun des historiens précités ne mentionne. On y découvre notamment quelques-uns des exercices spirituels auxquels Li Bi s'adonnait comme la pratique du jeûne (*jueli* 絕粒), l'absorption des souffles (*fuqi* 服氣) et la gymnastique taoïste (*daoyin* 導引), ou encore son extraordinaire légèreté qui lui permettait de marcher sur un paravent, les visions qu'eurent à son sujet un ermite taoïste et un maître *chan*, les précautions que prit sa famille pour empêcher les mandataires célestes de l'emporter avec eux et, enfin, une délégation de huit authentiques dont Li Bi affirma avoir reçu l'enseignement. À cela s'ajoute un autre passage biographique, édité lui aussi dans le *Taiping guangji*, qui met en scène un devin du nom de Hulu sheng 葫蘆生 qui, par un jeu de mot,

¹⁰ *Luoyang jinshen jiuwen ji*, éd. FU Xuancong 傅璇琮 et al. (dir.), *Wudai shishu huibian* 五代史書彙編 (Le Corpus des annales des Cinq Dynasties), Hangzhou, Hangzhou chubanshe, 2004, p. 2383.

¹¹ *Hunyuan shengji* 混元聖紀, de Xie Shouhao 謝守灝 (1134-1212), préfacé en 1193 par Chen Fuliang 陳傅良 (1137-1203), CT 770, fasc. 551-553, j. 9.5a.

associe Li Bi au célèbre immortel Guiguzi 鬼谷子¹². Ce texte est extrait du *Ganding lu* 感定錄 (Le Récit de faits émouvants) de Zhong Lu 鍾輅 (fl. 830)¹³, un contemporain de Li Fan.

Or si cette anecdote se retrouve dans *La Biographie non-officielle*, on découvre, grâce aux historiographes Song, qu'elle figurait également dans *La Biographie familiale*¹⁴. Ces quelques éléments montrent les deux choses suivantes : d'une part, *La Biographie familiale* s'avérait peut-être moins fournie d'anecdotes étranges que ne l'est *La Biographie non-officielle*¹⁵, mais elle comportait toutefois suffisamment de récits et de descriptions du genre pour signifier l'importance de la spiritualité, et du taoïsme en particulier, dans la vie de Li Bi ; d'autre part, les nombreuses similitudes décelées semblent donner raison à Luo Ning et Wu Lixia, de même qu'elles rendent à *La Biographie non-officielle* une certaine crédibilité.

Bien sûr, outre ces deux textes, il y a également les biographies que l'on doit à l'historiographie officielle, en particulier *L'Ancienne Histoire des Tang*, compilée sous la direction de Liu Xu, puis *La Nouvelle Histoire des Tang*, éditée par Ouyang Xiu et Song Qi¹⁶. Dans la première, Li Bi est décrit comme un homme éclairé, soucieux de servir l'empire, mais contraint de se cacher au monde sitôt qu'il fut investi d'une haute dignité, politique ou militaire, car la jalousie qu'il suscitait chez les courtisans peu vertueux menaçait de le perdre. Ce fut par exemple le cas face à Yang Guozhong 楊國忠 (d. 756), Cui Yuan 崔圓 (705-768), ou encore Li Fuguo 李輔國 (704-762)¹⁷. Et si Li Bi parvint cependant à accomplir des prouesses politiques et stratégiques pour ramener l'ordre sous le ciel, il lui fallut ruser pour échapper aux chausse-trappes que lui tendirent ses rivaux. Il choisit alors, selon les historiographes, de susciter la mésestime générale, celle du souverain en particulier, en inventant des histoires saugrenues d'immortels. À les croire, cette sensibilité taoïste n'était qu'un subterfuge, rien de plus.

La lecture de la seconde biographie, dans *La Nouvelle Histoire*, plus longue et détaillée, se révèle tout aussi instructive. Celle-ci s'enrichit d'informations empruntées à *La Biographie familiale*, notamment au sujet des voyages de Li Bi, de ses écrits, de sa finesse en matière de stratégie, mais également de son intelligence et de son érudition précoces. Ainsi y trouve-t-on,

¹² Sur la figure de Guigu zi, lire XU Fuhong 許富宏, *Guigu zi yanjiu* 鬼谷子研究 (Étude sur le Guiguzi), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2008, p. 154-180.

¹³ *Taiping guangji*, j. 150, p. 1079. L'attribution du texte à Zhong Lu figure, entre autres, dans le *Songsbi*, j. 206, p. 5225.

¹⁴ Resp. *Waizhuan*, p. 244 ; *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4639.

¹⁵ C'est ce que tend à montrer, par exemple, la glose de Zhu Shengfei beaucoup plus complète que le texte du *jiazhuan* qu'il rapporte et, semble-t-il, directement inspirée du *waizhuan*. Voilà qui s'accorde avec l'hypothèse défendue par Luo Ning et Wu Lixia.

¹⁶ Resp. *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3620-3623 ; *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4632-4639.

¹⁷ Sur Yang Guozhong, voir *Jiu Tangshu*, j. 106, p. 3241-3247, et *Xin Tangshu*, j. 206, p. 5846-5852 ; sur Cui Yuan, *Xin Tangshu*, j. 140, p. 4641-4642 ; sur Li Fuguo, *Jiu Tangshu*, j. 184, p. 4759-4761, et *Xin Tangshu*, j. 208, p. 5879-5882.

par exemple, décrite en détail la longue entrevue entre Xuanzong, Zhang Jiuling 張九齡 (673-740)¹⁸ et Li Bi alors que ce dernier n'était âgé que de sept ans. L'enfant brilla par sa compréhension des trois doctrines, mais aussi par son intelligence autour du jeu de *go* (*weiqi* 圍棋), ce qui ne manqua pas d'émerveiller Zhang dont il deviendra un ami proche. Dans la biographie de *La Nouvelle Histoire* figurent également les pérégrinations de Li Bi dans les montagnes, son aspiration à l'immortalité, son végétarisme et son célibat ; autant d'éléments sur lesquels il nous faudra revenir. Enfin, comme dans *L'Ancienne Histoire*, Li Bi est critiqué pour son goût affiché des enseignements taoïstes.

Un point supplémentaire est à noter. Tout comme dans le *Jiu Tangshu*, les biographes du *Xin Tangshu* consacrèrent à Li Fan un passage dans lequel ils dénoncèrent son aveuglement et son incompetence¹⁹. Envoyé en province, à Bozhou 亳州 au nord-ouest de l'actuelle province de l'Anhui, Li Fan s'était tristement illustré en faisant tuer de nombreux innocents pour restaurer l'autorité de l'État. Il fut alors rappelé à la capitale et condamné au suicide. C'est donc en prison, peu avant de mourir, au cours de l'année 829, qu'il rédigea *La Biographie familiale* en dix chapitres, « craignant que ne disparaissent avec lui les mérites de ses ascendants » (恐先人功業泯滅). Mais en plus de dénoncer le manque d'intelligence et de vertu de Li Fan, les historiographes lui reprochèrent d'avoir menti sur la biographie de Li Bi, notamment sur l'intérêt de ce dernier à l'endroit des immortels. Voici ce que l'on peut en lire :

À l'aune des écrits mensongers [de Li Fan] affirmant que Li Bi eût fréquenté des immortels prodigieux, les plus éclairés d'entre-nous sur la période doivent se montrer sévères, c'est ainsi. Les propos de Li Fan sont habiles mais trompeurs, ils ne sont pas crédibles. Ainsi avons-nous sélectionné, pour composer cette biographie, ce qui semblait le plus proche de la réalité.

既又著泌數與靈仙接, 言舉不經, 則知當時議者切而不與, 有為而然. 繁言多浮侈, 不可信, 掇其近實者著于傳²⁰.

C'est un fait, Li Fan avait bel et bien mauvaise réputation sous les Song. Pour preuve, la phrase de Hong Mai disant de *La Biographie familiale* et de quelques autres ouvrages qu'ils servent « soit à cacher la vilénie de l'auteur, soit à s'approprier la valeur d'un autre ; et s'ils

¹⁸ Zhang Jiuling compte parmi les grandes figures lettrées du VIII^e siècle, un haut fonctionnaire qui fut notamment Premier ministre en 734. Deux thèses de doctorat, au moins, lui ont été consacrées : GU Jianguo 顧建國, « *Zhang Jiuling yanjiu* » 張九齡研究 (Étude sur Zhang Jiuling), Nanjing, Université normale de Nanjing, 2006 ; HERBERT Penelope, « *The Life and Works of Chang Chiu-ling* », Cambridge, Université de Cambridge, 1973. Lire également HE Ge'en 何格恩, « *Zhang Jiuling nianpu* » 張九齡年譜 (Biographie chronologique de Zhang Jiuling), et « *Zhang Jiuling zhi zhengzhi shenghuo* » 張九齡之政治生活 (La vie politique de Zhang Jiuling), tous deux dans *Lingnan xuebao* 嶺南學報, 1935, 4.1, resp. p. 1-21 et p. 22-46.

¹⁹ Resp. *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3624 ; *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4639.

²⁰ *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4639.

ont un style exquis, ils n'en sont pas plus dignes de confiance²¹ » (或隱己之惡, 或攘人之善, 并多溢美, 故匪信書). On l'aura compris, les historiographes gardèrent du texte de Li Fan tout ce qui évoque peu ou prou les vertus cardinales conformes au cadre idéologique du Canon confucéen, tandis qu'ils exploitèrent les défaillances de son auteur pour déprécier la place du taoïsme chez Li Bi. Probablement était-ce là une façon de sauver une digne figure à leur yeux. Rappelons que cette défiance de la part de certains lettrés fonctionnaires à l'encontre des choses de l'immortalité n'était pas nouvelle ; Donald Holzman en fit, par exemple, état au sujet de la poésie des Han²².

Voyons maintenant les monographies locales. Parmi toutes celles que nous avons recensées au regard des passages consacrés à Li Bi, trois seulement apportent de nouvelles informations par rapport aux biographies présentées ci-dessus. Ce sont deux des versions du *Hengzhou fuzhi* 衡州府志 (La Monographie sur la préfecture de Hengzhou), l'une éditée en 1671 sous l'ère Kangxi 康熙 (1662-1722), puis révisée onze ans plus tard par Zhang Qixun 張奇勳 (*fl.* 1708), Zhou Shiyi 周士儀 (1627-1699), Tan Hongxian 譚弘憲 (*fl.* 1652) *et alii* ; l'autre éditée en 1763 sous l'ère Qianlong 乾隆 (1736-1795) par Rao Quan 饒全 (*fl.* 1763) et Kuang Minben 曠敏本 (1700-1784)²³. Enfin, le troisième titre est le *Nanyue zongsheng ji* de Chen Tianfu, préservé dans le Canon bouddhique²⁴. Que des monographies de cette localité nous apportent de nouveaux éléments semble tout-à-fait logique ; nous verrons en effet que Li Bi se retira à maintes reprises sur le mont Heng, le pic du Sud, dans l'actuelle province du Hunan. Or ces nouveaux éléments concernent précisément ses lieux de retraite, ainsi que l'identité de son initiateur taoïste, Zhang Taikong 張太空 (*ca.* 689-788) et de Mingzan 明瓚 (*fl.* 742-787), le maître *chan* qu'il côtoya. Nous y reviendrons en détail. Précisons toutefois que nombreux sont les textes bouddhiques, à partir du XIII^e siècle, à mentionner Li Bi, mais dans des passages précisément consacrés à Mingzan. Seul le *Minggong faxi zhi* 名公法喜志 (La Monographie sur les grands personnages qui connurent le bonheur [de comprendre] la Loi du Bouddha) de Xia Shufang 夏樹芳 (*fl.* 1600) propose une courte biographie du marquis de Ye²⁵. En tous les cas, ces textes s'appuient là encore sur les sources précédemment décrites lorsqu'ils présentent des détails de la vie du personnage. Et si ce dernier y apparaît, c'est bien

²¹ *Rongzhai suibi*, *bi* 4, *j.* 11, p. 742.

²² HOLZMAN Donald, « Immortality-Seeking in Poetry », in PETERSON William J., PLAKS Andrew H., YÜ Ying-shih (dir.), *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*, Hong Kong, Chinese University Press, 1994, p. 103-118, en part. p. 111.

²³ Resp. *Kangxi Hengzhou fuzhi*, éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*, *j.* 7.13b ; *Qianlong Hengzhou fuzhi*, éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*, *j.* 6.30b-31a et *j.* 7.8a.

²⁴ *Nanyue zongsheng ji*, T. 51, 2097, *j.* 1, p. 1060b.08, 1063b.09 ; *j.* 2, p. 1071b.01, 1072b.07 ; *j.* 3, p. 1083b.28-1084a.21.

²⁵ *Minggong faxi zhi*, X. 88, 1649, *j.* 2, p. 335b.24-335c.11.

pour avoir reçu les enseignements de Mingzan. Il n'y a guère que Chen Tianfu qui mentionne, dans son *Recueil*, l'enseignement que Li Bi reçut de son maître taoïste²⁶.

Quant aux « Notes au fil du pinceau » (*biji* 筆記), leur lecture n'apporte rien de nouveau. Beaucoup évoquent Li Bi, mais chacune d'elles semble puiser ses informations dans les deux premières biographies, familiale ou non-officielle, ainsi que dans les annales. Il en va de même pour les deux hagiographies que l'on trouve dans le Canon taoïste, le *Sandong qunxian lu* déjà évoqué et le *Xuanpin lu* 玄品錄 (Le Recueil des catégories du Mystère) de Zhang Tianyu 張天雨 (*fl.* 1335)²⁷. Notons simplement qu'à partir des Song, Li Bi sera souvent décrit comme un taoïste accompli, voire un immortel, et ce trait perdurera jusqu'à l'époque moderne, fût-ce dans les monographies locales postérieures ou les histoires romancées. Il est fort probable que *La Biographie non-officielle*, avec la caution postérieure des deux hagiographies taoïstes, en soit l'une des principales raisons. À titre d'exemple, on pourra lire le *Suzhou fuzhi* 蘇州府志 (La Monographie sur la préfecture de Suzhou) édité au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle ou encore le roman intitulé *Jiuwei gui* 九尾龜 (La tortue aux neuf queues), de Zhang Chunfan 張春帆 (d. 1935), et publié pour la première fois en 1910²⁸.

Un dernier mot enfin sur les sources primaires. Le *Wenyuan yinghua* et le *Quan Tangwen* comportent une préface aux œuvres du marquis de Ye écrite par le lettré Liang Su 梁肅 (753-793), l'un des grands théoriciens de la prose antique ou « écriture à l'ancienne » (*guwen* 古文)²⁹. Outre les quelques éléments que l'on y trouve concernant la voie érémitique suivie par Li Bi, ce texte nous renseigne surtout sur la quantité de ses écrits disparus. Nous reviendrons sur ces deux questions dans le chapitre suivant, mais pour l'heure, voyons les différents travaux qui lui ont été consacrés et la manière dont ceux-ci abordent la place du taoïsme dans son parcours personnel.

1.2. Les sources secondaires

À ce jour, les travaux académiques sur Li Bi sont encore peu nombreux et tous en langue chinoise. Ils s'appuient principalement sur l'historiographie et le *Zizhi tongjian*, sans faire usage des autres sources précitées, à l'exception de trois qui renvoient à *La Biographie non-*

²⁶ *Nanyue zongsheng ji*, j. 3, p. 1084a.20.

²⁷ Resp. *Sandong qunxian lu*, j. 12.15a ; *Xuanpin lu*, CT 781, fasc. 558-559, j. 4.23a-24b.

²⁸ Resp. *Tongzhi Suzhou fuzhi* 同治蘇州府志 (La Monographie sur la préfecture de Suzhou – ère Tongzhi [1862-1874]), de Li Mingwan 李銘皖 (*fl.* 1866), Tan Junpei 譚均培 (*fl.* 1866), Feng Guifen 馮桂芬 (1809-1874) *et al.*, éd. *Zhongguo difangzhi jicheng* : j. 56.11b ; *Jiuwei gui*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1987, par ex. chap. 44, p. 232.

²⁹ *Chengxiang Yehou Li Bi wenji xu* 丞相鄴侯李泌文集序 (Préface aux œuvres de Li Bi, Premier ministre et marquis de Ye), éd. *Wenyuan yinghua*, j. 703.3a-5a ; *Quan Tangwen*, j. 518, p. 2328c-2329a. Sur Liang Su, lire HU Dajun 胡大浚 & ZHANG Chunwen 張春雯, « Liang Su nianpu gao » 梁肅年譜稿 (Premier jet d'une biographie chronologique de Liang Su), *Gansu shehui kexue*, 1996, 6, p. 49-51, et 1997, 1, p. 45-48.

officielle. Les deux premières, de Tan Bohua 譚柏華 et de Zhang Songhui 張松輝, furent éditées en 2002 par le Centre de recherches sur la culture taoïste dans la province du Hunan (Hunan sheng daojia daojiao wenhua yanjiu zhongxin 湖南省道家道教文化研究中心), puis la dernière dix ans plus tard par Lu Xuejun 路學軍³⁰. Ces trois auteurs s'attachent à faire de Li Bi un authentique dignitaire de la Voie, une figure représentative des lettrés impliqués politiquement et désireux d'emprunter le chemin de l'immortalité. Hélas, leur argumentation ne fait que reprendre quelques éléments de *La Biographie non-officielle* qu'ils traduisent en chinois moderne sans chercher même à les recouper. Autant dire qu'elle se révèle fragile et peu convaincante. Ils sont d'ailleurs bien seuls à voir en Li Bi un taoïste convaincu. Pour les autres, ce dernier profita plutôt habilement d'un contexte politique favorable au taoïsme pour résoudre une situation délicate : aider le souverain à sauver l'empire tout en échappant à la jalousie perfide des hauts fonctionnaires.

En 1986, Ma Shanglin 馬尚林 publia, le premier, une étude dans laquelle il reprenait à son compte l'avis des historiographes Song selon lequel la croyance affichée de Li Bi dans le taoïsme n'était rien d'autre qu'un subterfuge, un moyen pour lui de se protéger. Ce faisant, il ne représentait pas une menace sérieuse aux yeux de ses rivaux. Et s'il « se montrait taoïste à l'extérieur, Li Bi restait avant tout confucéen à l'intérieur » (*waidao neikong* 外道內孔)³¹. En cela, Ma lui reconnaît pour seule autre inspiration celle de « l'Étude du Mystère » (*xuanxue* 玄學). Lu Huayu 盧華語 le rejoint sur l'ensemble de ces points même s'il prête à Li Bi une relation plus équilibrée avec la tradition lettrée et le taoïsme, rappelant que ce double profil était courant à l'époque. Selon lui, Li Bi avait surtout le souci d'incarner un fonctionnaire digne sans en chercher la notoriété³². Zhang Jinkui 張金奎 abonde en ce sens³³, tandis que Ma Liangkuan 馬亮寬 et Chen Hongdui 陳宏對 ont une position similaire à celle de Ma

³⁰ TAN Bohua 譚柏華, « Tang zaixiang Li Bi yu Hengyue daojiao » 唐宰相與衡嶽道教 (Le Premier ministre Li Bi et le taoïsme du mont Heng), in HUNAN SHENG DAOJIA DAOJIAO WENHUA YANJIU ZHONGXIN 湖南省道家道教文化研究中心 (Centre de recherches sur la culture taoïste dans la province du Hunan) (dir.), *Daojiao yu Nanyue* 道教與南嶽 (Le Taoïsme et le pic du Sud), Changsha, Yuelu shushe, 2002, p. 150-155 ; ZHANG Songhui 張松輝, « Lun Li Bi » 論李泌 (Sur Li Bi), *ibid.*, p. 132-144 ; LU Xuejun 路學軍, « Daoshi zaixiang Li Bi yu Tangdai zhongqi zhengju » 道士宰相李泌與唐代中期政局 (Li Bi, dignitaire taoïste et Premier ministre face à la situation politique des Tang au VIII^e siècle), *Lantai shijie* 蘭臺世界, 2012, 6.3, p. 60-61.

³¹ MA Shanglin 馬尚林, « *Shilun Li Bi* » 試論李泌 (Étude sur Li Bi), *Xinan minzu xueyuan xuebao* 西南民族學院學報, 1996, 2, p. 50-57.

³² LU Huayu 盧華語, « *Lue lun Li Bi* » 略論李泌 (Sur Li Bi), *西南師範大學學報*, 1986, 1, p. 80-85 et 112.

³³ ZHANG Jinkui 張金奎, « *Li Bi jiaxue ji rudaoyuan* » 李泌家學及入道原因 (Li Bi, son éducation intellectuelle et les raisons de son engagement taoïste), *Wenshi zazhi* 文史雜誌, 1997, 5, p. 30-32.

Shanglin³⁴. Simplement, Chen ajoute un danger supplémentaire qui justifie encore plus une telle démarche : la proximité entre Li Bi et l'empereur Suzong depuis l'enfance.

Voyons maintenant l'argument principal avec lequel nos historiens étayent leur assertion quant au rationalisme de Li Bi savamment dissimulé sous une foi feinte en l'immortalité. Celui-ci procède d'une citation extraite du *Zizhi tongjian*, laquelle rapporte une parole de Li Bi qu'ils comprennent ainsi :

Chacun peut évoquer la destinée céleste à l'exception des souverains et des ministres, car ce sont eux précisément qui façonnent la destinée. S'il était une [autre] destinée, alors les rites et la musique, mais aussi les sanctions et les décrets, ne seraient d'aucune utilité.

天命, 他人皆可以言之, 惟君相不可言; 蓋君相所以造命也. 若言命, 則禮樂刑政皆無所用矣³⁵.

Autrement dit, puisque Li Bi doutait, selon eux, de la destinée céleste, il ne pouvait croire au mirage de l'immortalité. Voilà certes une traduction grammaticalement juste et une déduction non dépourvue de sens. Toutefois, nous verrons ci-après une autre interprétation possible de cette phrase qui nous éclairera en partie sur la démarche érémitique de Li Bi. Puis, nous prolongerons la réflexion afin de démontrer que son engagement dans le taoïsme était bel et bien réel, plus authentique que ce qu'ont décrit les historiographes et historiens chinois. Enfin, nous tenterons de dégager dans son parcours quelques éléments susceptibles de nous mettre sur la piste du Shangqing.

II. Li Bi et le retrait du monde

II.1. *Entre vita activa et vita contemplativa*

Si l'on en croit les sources biographiques, Li Bi punctua sa carrière politique de nombreuses et parfois longues retraites dans les montagnes, en particulier sur les flancs du Songshan et du Hengshan. Or jusqu'à présent, ces retraites n'ont guère suscité d'études, ni même de véritable curiosité, les historiens ne prêtant à Li Bi qu'une motivation politique et

³⁴ Resp. MA Liangkuan 馬亮寬, « *Li Bi yu zhong Tang zhengzhi* » 李泌與中唐政治 (Li Bi et la politique Tang au VIII^e siècle), *Lishi jiaoxue* 歷史教學 (Enseignement de l'Histoire), 1995, 10, p. 43-47 ; CHEN Hongdui 陳宏對, « *Li Bi jianlun* » 李泌簡論 (Sur Li Bi), *Huainan shizhuan xuebao* 淮南師專學報, 1999, 4.1, p. 47-50. Enfin, notons que deux études sur Li Bi n'abordent pas du tout les questions de spiritualité. L'une ne fait que détailler son action politique et stratégique ; l'autre aborde la question de la période durant laquelle il fut préfet à Hangzhou. HE Dunhua 何敦華, « *Shilun Li Bi zai wending zhong Tang zhengju de zuoyong* » 試論李泌在穩定中唐政局的作用 (Essai sur le rôle de Li Bi dans la stabilisation de la dynastie Tang au VIII^e s.), *Lishi jiaoxue* 歷史教學, 1986, 2, p. 20-23 ; XU Chong 徐冲 & LIN Zhengqiu 林正秋, « *Tang Li Bi ci Hang riqi kao* » 唐李泌刺杭日期考 (Étude sur la période durant laquelle Li Bi fut préfet à Hang), *Hangzhou Shifan xueyuan xuebao* 杭州師範學院學報, 1994, 2, p. 86-88.

³⁵ *Zizhi tongjian*, j. 233, p. 7512.

stratégique. Tout au plus la majorité d'entre eux s'accorde-t-elle pour ne voir dans ses décisions qu'une réponse habile au dilemme tenace entre, d'une part, le devoir d'assister l'État et, d'autre part, la nécessité de rester en vie face à des rivalités parfois funestes³⁶. Zhang Jinkui rappelle la bienveillance de la maison impériale au VIII^e siècle à l'endroit du taoïsme, et donc des ermites taoïstes, ce que Chen Yixin 陳貽愴 et Shi Fengyu 施逢雨 avaient démontré avant lui³⁷. Lu Huayu partage cette idée et ajoute que le retrait constituait pour Li Bi un moyen d'être encore plus efficace dans l'action politique³⁸. Ma Liangkuan le rejoint sur ce dernier point en insistant davantage sur l'authenticité de sa démarche³⁹. Voilà, somme toute, quelques éléments d'une analyse plutôt sommaire de ces retraits. Or ces dernières se révèlent très instructives pour ce qui concerne notre propos. Il convient donc de les évoquer chronologiquement dans un cadre biographique, du moins les plus importantes, puis d'en cerner les motivations.

Précisons tout d'abord que Li Bi était promis, dès sa plus tendre enfance, à un brillant avenir. Fils de Li Chengxiu 李承休, magistrat du district de Wufang (Wufang *ling* 吳房令)⁴⁰, situé à environ cent quatre-vingt kilomètres au sud-est de Luoyang, il avait été présenté à Xuanzong et Zhang Jiuling alors qu'il n'avait que six ans⁴¹. C'était en 728, au lendemain d'un débat autour des trois doctrines organisé au pied de la tour de la Diligence gouvernementale (Qinzheng lou 勤政樓). Li Bi émerveilla l'empereur et l'officier par son intelligence, sa connaissance des lettres et sa compréhension des enseignements religieux. Puis, il passa deux mois auprès d'eux. Zhang Jiuling lui témoignera une grande affection, allant même jusqu'à l'appeler plus tard mon « jeune ami » (*xiaoyou* 小友). À son départ de la cour, l'enfant fut considéré comme une « personne éminente apte à servir l'empire⁴² » (*guoqi* 國器). Durant les années qui suivirent, Li Bi côtoya régulièrement Zhang Jiuling et d'autres lettrés-fonctionnaires illustres, à l'image de He Zhizhang 賀知章 (659-744) ou Zhang Tinggui 張庭珪 (657-735)⁴³. En 737⁴⁴, Zhang Jiuling tomba en disgrâce suite à une machination de Li

³⁶ Par ex. CHEN, « *Li Bi jianlun* », p. 49-50 ; MA, « *Shilun Li Bi* », p. 55-56 ; ZHANG, « *Li Bi jiaxue ji rudaoyuanyin* », p. 31-32.

³⁷ CHEN Yixin 陳貽愴, « *Tangdai mouxie zhisbi fenzi yinyi qingqiu de zhengzhi mudu* » 唐代某些知識份子隱逸請求的政治目的 (L'objectif politique d'intellectuels retirés sous les Tang), *Beijing daxue xuebao* 北京大學學報, 1961, 3, p. 27-36 ; SHI Fengyu 施逢雨, « *Tangdai daojiao tusbi yinshi de jueqi : Lun Li Bai yinyi qiuqian huodong de zhengzhi shehui beijing* » 唐代道教徒式隱逸的崛起：論李白隱逸求仙活動的政治社會背景 (L'Émergence des ermites taoïstes sous les Tang : essai sur le contexte politique et social de Li Bai se retirant en quête de l'immortalité), *Qinghua xuebao* 清華學報, 1984, 16, p. 27-48.

³⁸ LU, « *Lue lun Li Bi* », p. 84-85.

³⁹ MA, « *Li Bi yu zhong Tang zhengzhi* », en part. p. 46-47.

⁴⁰ *Jin Tangshu*, j. 130, p. 3620 ; *Waizhuan*, p. 238

⁴¹ Sept ans selon les sources chinoises, car sont comptés les neuf mois de la vie intra-utérine.

⁴² *Waizhuan*, p. 238-239 ; *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4632.

⁴³ *Waizhuan*, j. 38, p. 239.

Linfu⁴⁵. Il fut limogé de son poste de Premier ministre et nommé administrateur (*zhangshi* 長史) de la commanderie de Jingzhou 荊州, dans l'actuelle province du Hubei. Li Bi l'accompagna sur son invitation et y passa l'année avant de poursuivre dès 738 ses études à Luoyang 洛陽, vraisemblablement au Grand Collège, ou « collège des Fils de l'empire » (Guozijian 國子監), installé dans la capitale orientale depuis 662⁴⁶.

C'est une fois diplômé, probablement aux alentours des années 740⁴⁷, que Li Bi se retira pour la première fois dans les montagnes ; il avait alors vingt-deux ans. Notons ici que nulle source ne mentionne le passage d'un concours mandarin, fût-ce à la sortie du Grand Collège ou plus tard. Selon *La Nouvelle Histoire des Tang*, Li Bi serait parti sur les montagnes Song, Hua et Zhongnan⁴⁸ ; *La Biographie non-officielle* ne mentionne, quant à elle, que les monts Heng et Song. Quoiqu'il en soit, toutes deux s'accordent sur le fait que Li Bi se consacra,

⁴⁴ Selon le *Zizhi tongjian*, j. 214, p. 27a, ici plus précis que le *Jiu Tangshu*, j. 99, p. 3099.

⁴⁵ Parmi les désaccords importants qui opposaient les deux hommes, il y avait notamment le mode de recrutement des élites. Tandis que Zhang Jiuling cherchait les talents dans la société civile, Li Linfu donnait la prééminence aux officiers de l'armée. Sur le mandat politique de Li Linfu, voir TWITCHETT Denis, « Hsüan-tsung (reign 712-756) », in TWITCHETT & FAIRBANK (dir.), *Cambridge History of China. Volume 3: Sui and T'ang China*, p. 409-452.

⁴⁶ Difficile d'imaginer, en effet, qu'il en fût autrement pour Li Bi au regard de son parcours de jeunesse. Ainsi quelque école privée n'eût été aussi prestigieuse. Sur le Collège à Luoyang, voir GUO Shaolin 郭紹林, « *Tang Wudai Luoyang de keju huodong yu Heluo wenhua de diwei* » 唐五代洛陽的科舉活動與河洛文化的地位 (L'activité des concours mandarins sous les Tang puis les Cinq Dynasties à Luoyang et la place de la culture régionale), *Luoyang daxue xuebao* 洛陽大學學報, 2001, 16.1, p. 9.

⁴⁷ Cette durée d'études au Grand Collège proposée pour Li Bi, laquelle correspond au niveau de « savant sur deux classiques » (*erjing boshi* 二經博士), est assez arbitraire, il faut le reconnaître. Faute d'informations précises à notre disposition, nous ne pouvons que la supputer. Les deux *Histoires des Tang* mentionnent sa lecture éclairée du *Livre des mutations*, lequel figurait au programme du Grand Collège, mais comme « petit classique » (*xiaojing* 小經), soit nécessitant un temps d'étude d'un an et demi. À cela s'ajoutait l'étude imposée sur trois ans (dans le cas où le *Yijing* était précisément choisi) d'un « grand classique » (*dajing* 大經), *Le Traité sur les rites* (*Liji* 禮記) ou *Le Commentaire de Zuo* (*Zuozhuan* 左傳), puis une année d'étude supplémentaire consacrée conjointement au *Classique de la piété filiale* (*Xiaojing* 孝經) et aux *Entretiens de Confucius* (*Lunyu* 論語). Cela fait donc pour ce cursus une durée totale de cinq années et demie. Les deux autres formations, celles de « savant sur les trois / cinq classiques » (*sanjing / wujing boshi* 三經/五經博士) nécessitaient respectivement sept années et demie ou dix années et demie. Autant dire qu'une scolarité si longue semble peu plausible au regard des événements ultérieurs dans la vie de Li Bi, sa retraite dans les montagnes, son retour à la capitale et le deuil de son père notamment. À cela s'ajoute le fait qu'il ne semblait pas viser les concours mandarins. Sur les études au Grand Collège, voir BIOT, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine et de la corporation des lettrés*, p. 259-261. Lire également LIAO Jianqi 廖健琦, *Shi lun Tangdai guozijian zai guojia wenhua lizhi jianshe zhong de zuotong* 試論唐代國子監在國家文化禮制建設中的作用 (Le Rôle du Grand collège sous les Tang dans l'établissement du système cérémonial et la culture nationale), *Henan shifan daxue xuebao* 河南師範大學學報, 2005, 32.1, p. 129-132, et *Shi lun Tangdai guozijian shengtu de jiaoyu guanli* 試論唐代國子監生徒的教育管理 (Du système d'éducation des élèves du Grand collège sous les Tang), *Lishi jiaoxue wenti* 歷史教學問題, 2006, 3, p. 76-80.

⁴⁸ Dans les provinces actuelles du Henan et du Shaanxi.

durant sa retraite, à l'étude des techniques d'immortalité⁴⁹. Li Bi retourna ensuite à la capitale où il fut invité à résider chez Li Xian 李憲 (679-742), le frère aîné de Xuanzong, peu avant sa mort. Là, il côtoya la princesse Yuzhen, qui avait prononcé ses vœux de nonne taoïste en 711 et reçu les registres Shangqing l'année suivante⁵⁰, la régaland de ses poèmes⁵¹.

Puis, probablement vers les années 746-747, Li Bi perdit son père. Au terme du deuil filial d'au moins vingt-sept mois⁵², il se retira à nouveau du monde au cœur des montagnes Song, Hua et Zhongnan⁵³. Ce fut là sa deuxième période érémitique. Celle-ci dura probablement deux ou trois années, entrecoupées de retours ponctuels dans le monde. Au cours de l'année 749, Li Bi séjourna chez son cousin Zheng Shuze 鄭叔則 (fl. 749-785), un lettré-fonctionnaire qui occupera par la suite différents postes dont ceux de préfet de la capitale (*jingzhaoyin* 京兆尹) ou vice-ministre de la Fonction publique (*libu yuanwai lang* 吏部員外郎)⁵⁴. Si l'on en croit *La Biographie non-officielle*, ce passage chez Zheng Shuze fut déterminant pour l'avenir de Li Bi. En effet, ce dernier, qui avait déjà été initié aux exercices spirituels, y aurait reçu la visite d'authentiques venus lui révéler sa destinée politique : celle-ci lui imposait de s'offrir à l'empire avant d'accéder à l'empyrée. Deux ans plus tard, il rejoindra l'empereur⁵⁵.

Selon les annales et la *Biographie non-officielle*, Li Bi fut ainsi convoqué en 751 par Xuanzong alors qu'il vivait retiré sur le mont Song⁵⁶. *L'Ancienne Histoire des Tang* précise que Li Bi avait informé le souverain par écrit de sa volonté de le rejoindre. Une fois à la cour, Li Bi offrit à Xuanzong de nombreux écrits, hélas perdus depuis. *La Biographie non-officielle* et *La Nouvelle Histoire des Tang* citent quelques titres : un *Fu mingtang* 復明堂 (Le Retour au palais de Lumière), un *Jiuding yi* 九鼎議 (La Discussion sur les neuf tripodes)⁵⁷ ou encore un *Huang Tang shengzuo wen* 皇唐聖祚文 (La Composition sur la sainte bénédiction des augustes Tang). On y apprend également que l'empereur sollicita les lumières de Li Bi sur le *Laozi*, de même qu'il le nomma académicien à la Forêt des pinceaux et menin du prince héritier (*donggong*

⁴⁹ *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4632 ; *Waizhuan*, p. 239.

⁵⁰ DESPEUX Catherine, « L'ordination des femmes taoïstes sous les Tang », *Études chinoises*, 1986, 5.1-2, en part. p. 74-84 ; SCHAFFER Edward H., « The Princess Realized in Jade », *T'ang Studies*, 1985, 3, p. 1-23. Voir également BENN, *The Cavern-Mystery Transmission* ; JIA, *Gender, Power, and Talent*, p. 32-49.

⁵¹ *Waizhuan*, p. 239.

⁵² Ainsi que le fixait la loi à l'époque. En effet, sur les trois années de deuil, la période la plus stricte était de vingt-sept mois. *Tang li shuyi* 唐律疏議 (Édition commentée du Code de la dynastie Tang), compilé par Zhangsun Wuji 長孫無忌 (d. 659) et al., Beijing, Zhonghua shuju, 1983, j. 10, p. 204.

⁵³ *Waizhuan*, p. 239-240.

⁵⁴ *Jiu Tangshu*, j. 135, p. 3720 ; *Quan Tangwen*, j. 411, p. 1866b.

⁵⁵ *Waizhuan*, p. 242.

⁵⁶ *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3621 ; *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4632 ; *Waizhuan*, p. 242.

⁵⁷ Selon le *Waizhuan*. Le *Xin Tangshu* mentionne, lui, un *Mingtang jiuding yi* 明堂九鼎議 (Discussion sur les neuf tripodes du palais de Lumière), peut-être un seul et même texte.

gongfeng 東宮供奉)⁵⁸, Li Heng 李亨 (711-762), le futur empereur Suzong. Les deux hommes se lieront ensuite d'amitié.

Mais à la cour, la bienveillance dont jouissait Li Bi et sa proximité avec le dauphin suscitaient bien des jalousies, celle de Yang Guozhong notamment. Ce dernier succéda en 752 à Li Linfu au poste de Premier ministre⁵⁹, suscitant l'ire du général An Lushan qui mûrira alors sa funeste rébellion. Guozhong profita aussitôt de ses nouvelles fonctions pour éloigner Li Bi de la capitale en le faisant nommer à la commanderie de Qichun 蕲春郡 dans le Hubei, à environ sept cent soixante kilomètres au sud-est de Chang'an⁶⁰. Un éloignement radical pour l'époque. Un an plus tard, en 753, la mère de Li Bi mourut. Ce dernier retourna à la capitale porter le deuil avant de disparaître à nouveau dans les montagnes⁶¹. Le *Zizhi tongjian* précise que Li Bi s'établit quelque part au nord de la rivière Ying 潁水 dans le Henan, probablement près du mont Song, ce que confirme logiquement *L'Ancienne Histoire des Tang*, mais aussi *La Biographie non-officielle*⁶².

En juillet 756, les troupes rebelles, qui avaient ouvert les hostilités en décembre de l'année précédente⁶³, prient la passe de Tongguan 潼關 à environ cent trente kilomètres à l'est de Chang'an, tandis que Luoyang était déjà tombée. Le danger devenu trop grand, Xuanzong dut quitter le palais et trouva refuge au Sichuan, plus précisément dans la région militaire de Jiannan 劍南, c'est-à-dire Chengdu 成都. Là, il abdiqua au profit du prince héritier qui s'était installé à Lingwu 靈武, dans l'actuelle province du Ningxia. Ainsi commença le règne de Suzong.

Sitôt intronisé, le nouveau souverain se mit en quête de ralliements à sa cause, des personnalités valeureuses au sein de l'empire, mais aussi des renforts étrangers, les cavaliers ouïghours et tibétains notamment. C'est dans ce contexte que Li Bi le rejoignit au plus vite, à grand danger selon *L'Ancienne Histoire des Tang*⁶⁴. Celle-ci indique que les deux hommes se retrouvèrent dans la commanderie de Pengyuan 彭原郡 à quelques deux cent cinquante kilomètres au sud-est de Lingwu. Cependant, d'après le *Zizhi tongjian* et *La Biographie non-officielle*, Li Bi s'en fut directement à Lingwu⁶⁵. *La Nouvelle Histoire* n'en dit rien. En réalité, Suzong déplaça son quartier général de Lingwu à Pengyuan à l'automne 756, sur

⁵⁸ *Waizhuan*, p. 240 ; *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3621 ; *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4632.

⁵⁹ *Jiu Tangshu*, j. 106, p. 3241. Sur le mandat de Yang Guozhong, voir TWITCHETT « Hsüan-tsung (reign 712-756) », p. 447-453.

⁶⁰ *Jiu Tangshu*, j. 106, p. 3241. Aucune source ne précise l'intitulé du poste.

⁶¹ *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3621.

⁶² Resp. *Zizhi tongjian*, j. 218, p. 6985 ; *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3621 ; *Waizhuan*, p. 240.

⁶³ Voir les références indiquées dans l'introduction.

⁶⁴ *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3621.

⁶⁵ *Zizhi tongjian*, j. 218, p. 6985 ; *Waizhuan*, p. 240.

recommandation de Li Bi lui-même, afin de mieux coordonner les troupes de renfort⁶⁶. Notons que *La Biographie* apporte une précision intéressante sur le ralliement de Li Bi. On y lit en effet que ce dernier aurait transmis secrètement des écrits poétiques, aujourd'hui disparus, dans lesquels il mentionnait son aspiration à sauver l'empire. C'est ainsi que le gouverneur militaire (*jiedushi* 節度使) de Luoyang, Guo Wangju 郭王巨, (fl. 756-762) l'aurait fait chercher, puis conduire auprès du nouvel empereur⁶⁷.

Suzong et Li Bi, devenu son plus intime conseiller, affichaient une véritable proximité. Ils élaboraient souvent la stratégie de reconquête depuis les appartements royaux, partageaient des moments de détente et cheminaient côte à côte. Selon *La Biographie non-officielle*, le premier eût dit au second :

Les souffles ici-bas procèdent du Ciel, aidez-moi à [les] transformer par le non-agir. [...] Vous qui vivez dans la montagne et reposez votre esprit dans les forêts profondes, vous demeurez à l'écart des affaires humaines. Résidez dans mes appartements et, dans le secret, puissiez-vous alors sauver l'empire de la ruine ; agissez conformément aux principes célestes et que l'État soit enfin apaisé.

天生此間氣，助我化無為。[.....] 汝之居山也，棲神幽林，不交人事。居內也，密謀匡救，動合玄機，社稷之鎮也⁶⁸.

Au souverain qui, en plus de lui offrir de nombreux présents, voulut l'honorer des plus hautes dignités, le sage ermite répondit qu'il préférerait être traité en « invité et en ami » (*binyou* 賓友). Voilà donc Li Bi, un « fonctionnaire sans charge » (*sanguan* 散官) que les soldats surnommaient « le montagnard » (*shanren* 山人), qui devint en réalité « plus influent que le Premier ministre lui-même » (權逾宰相). Avec Li Shu 李淑 (727-779), le futur empereur Daizong, il présidait l'État-major des armées et décidait des stratégies à adopter, stratégies que le souverain avalisait le plus souvent⁶⁹. À cela s'ajoutent les leçons de littérature classique que Suzong lui demanda de dispenser à Li Kuo 李适 (742-805), l'un des fils de Li Shu et le futur empereur Dezong 德宗 (r. 779-805)⁷⁰. Mais la roche tarpéienne n'étant pas éloignée du capitole, les succès du favori ne manquèrent pas d'attiser la jalousie des membres du premier cercle impérial, en particulier l'eunuque Li Fuguo et le gouverneur militaire Cui Yuan. Aussi Li Bi, redoutant quelque sinistre embûche, préféra-t-il se retirer de nouveau dans les

⁶⁶ *Zizhi tongjian*, j. 218, p. 6998.

⁶⁷ *Waizhuan*, p. 240.

⁶⁸ *Waizhuan*, p. 241.

⁶⁹ Il y a toutefois une exception notable à cela. La reconquête de Chang'an fut en effet décidée par Suzong contre l'avis de Li Bi. Ce dernier jugeait plus pertinent de percer d'abord les lignes ennemies pour relier l'actuelle Hebei où stationnaient des troupes loyalistes afin de les adjoindre aux forces impériales. Pour Li Bi, la reprise immédiate de Chang'an était prématurée. Les faits lui donnèrent raison. HE, « *Shilun Li Bi zai wending zhong Tang zhengjun de zuoyong* », p. 21. Voir également *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4633-4634.

⁷⁰ *Zizhi tongjian*, j. 231, p. 7441.

montagnes. En 758, après la reconquête des deux capitales par les troupes loyalistes, il demanda à Suzong l'autorisation de gagner au plus vite le mont Heng⁷¹.

L'empereur lui donna son accord et le gratifia, avant son départ, d'importants émoluments correspondant au troisième des neuf rangs principaux de la hiérarchie administrative⁷² (*sanpin lu* 三品祿). Mais ce n'est pas tout, il lui offrit également une « tenue d'ermite⁷³ » (*yinshi fu* 隱士服) et lui fit construire un ermitage sur la montagne, la « chambre d'une Vie paisible⁷⁴ » (Duanju shi 端居室), à flanc du pic Nuager (Yanxia feng 烟霞峰), l'un des principaux sommets du Hengshan qui culmine aujourd'hui à mille cent vingt mètres, non loin à l'ouest du monastère *chan* de la Grande Lumière⁷⁵ (Daming chansi 大明禪寺). Cet ermitage fut également connu sous le nom de « Maison de montagne où l'on comprend la Voie⁷⁶ » (Mingdao shanfang 明道山房), peut-être un clin d'œil aux aspirations de Li Bi. Puis, à la mort de ce dernier, son fils Li Fan en fit une académie à sa mémoire qu'il nomma « Académie du pic du Sud » (Nanyue shuyuan 南岳書院).

Selon un poème de Han Yu 韓愈 (768-824), la bibliothèque de l'académie renfermait pas moins de « trente mille rouleaux » (*san wan zhou* 三萬軸), chacun identifié par une « lame d'ivoire suspendue » (*xuan yaqian* 懸牙籤) sur laquelle figurait le titre d'un ouvrage⁷⁷. D'après

⁷¹ Ce dernier paragraphe est la synthèse des éléments que l'on trouve recoupés en *Zizhi tongjian*, j. 218, p. 6985 ; *Waiyizhuan*, p. 240 ; *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3621 ; *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4632-4634.

⁷² *Zizhi tongjian*, j. 220, p. 7041 ; *Waiyizhuan*, p. 240 ; *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3621 ; *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4632-4634. Sur l'organisation, le fonctionnement et la classification hiérarchique de l'administration impériale, lire les travaux de YAN Buke 閻步克, en particulier *Zhongguo gudai guanjie zhidu yinlun* 中國古代官階制度引論 (Introduction au système hiérarchique du fonctionariat en Chine ancienne), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2010. Sur la période Tang plus spécifiquement, lire bien sûr DES ROTOURS Robert, *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée*.

⁷³ Ou littéralement des « habits de voyage » (*daoshang fu* 道上服) selon le *Kangxi Hengzhou fuzhou*, j. 7.13b. *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4634.

⁷⁴ Les mentions les plus anciennes que nous ayons trouvées du nom de cet ermitage figurent dans le *Nanyue zongsheng ji*, j. 1, p. 1059a.02 et j. 2, p. 1071b.02.

⁷⁵ *Kangxi Hengzhou fuzhou*, j. 7.13b ; *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1071a.23-1071b.02. La construction de l'ermitage est également évoquée en *Zizhi tongjian*, j. 220, p. 7041 et *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4634.

⁷⁶ Selon Rao Quan et Kuang Minben, principaux auteurs de *La Monographie sur la préfecture de Hengzhou* éditée sous Qianlong, ce nom précéda l'autre, tandis que Li Weibing 李惟丙 (*fl.* 1870) et Wen Yueying 文岳英 (1805-1871) affirment le contraire. Si l'on s'en remet aux occurrences les plus anciennes, il semble alors que la seconde hypothèse soit plus vraisemblable. Resp. *Qianlong Hengzhou fuzhi*, j. 16.56b ; *Guangxu Hengshan xianzhi* 光緒衡山縣志 (La Monographie sur le district de Hengshan de l'ère Guangxu [1875-1908]), de Li Weibing et Wen Yueying *et al.*, éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*, j. 42.7b ; *Hongzhi Hengshan xianzhi* 弘治衡山縣志 (La Monographie sur le district de Hengshan de l'ère Hongzhi [1488-1505]), de Liu Xi 劉熙 (*fl.* 1481-1488) et He Ji 何紀 (*fl.* 1488) *et al.*, éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*, j. 1.4b.

⁷⁷ *Song Zhuge Jue wang Suizhou dusu* 送諸葛覺往隨州讀書 (Poème offert Zhuge Jue partant vers Suizhou pour se consacrer à l'étude), éd. *Han Changli quanji* 韓昌黎全集 (Les Œuvres complètes de Han Yu), Shanghai, Guoxue zhenglishi, 1924, j. 7, p. 120. Selon Qu Shouyuan et Chang Sichun, Zhuge Jue 諸葛覺 était un ancien bonze

le tableau comparatif dressé par Jean-Pierre Drège, cela faisait de cette bibliothèque l'une des plus riches de toute la Chine médiévale⁷⁸. On peut supposer que la majeure partie de cette collection bibliographique, pour ne pas dire la totalité, appartenait déjà à Li Bi. Cette académie sera ensuite déplacée au XII^e siècle sur le pic des Sages réunis (Jixianfeng 集賢峰) et rebaptisée « académie du Marquis de Ye » (Yehou shuyuan 鄴侯書院)⁷⁹. Selon Chen Tianfu, le pic où se retrouvent les sages fut ainsi nommé car Zhang Jiuling et son « jeune ami » y venaient souvent deviser⁸⁰. Abandonnée sous les Yuan, l'académie sera rénovée en 1744 et transformée en école gratuite. Puis, elle sera de nouveau déplacée en 1890 sur le pic Nuager, à l'endroit où l'on peut encore aujourd'hui la visiter, à mi-hauteur entre l'institut taoïste de la Forêt des bambous pourpres (Zizhulin daoyuan 紫竹林道院) et le temple bouddhiste du Bouddha de fer (Tiefo si 鐵佛寺). Elle sera enfin rénovée en 1932.

Quant à la chambre d'une Vie paisible, aucune étude n'indique jusqu'à présent son emplacement. Pourtant, le *Nanyue zongsheng ji* contient suffisamment d'éléments pour la localiser. D'abord, elle se trouvait sur le pic Nuager, à l'est du monastère *chan* de la Grande Lumière (Daming si 大明禪寺), lui-même sur le versant sud du pic⁸¹, et face au sommet à l'Armoise de jade (Biluo feng 碧蘿峰)⁸². Hélas, le monastère n'existe plus ; probablement avait-il été rénové à plusieurs reprises au cours des siècles avant d'être détruit pendant la révolution Culturelle comme beaucoup d'autres sur la montagne. Plusieurs personnes âgées, originaires de ce lieu, nous ont affirmé l'avoir connu en activité durant la première moitié du XX^e siècle, sans toutefois se rappeler du nom.

De plus, l'ermitage de Li Bi était situé près du rocher sur lequel s'était retiré Mingzan, le rocher du Mangeur de restes (Lancan yan 懶殘巖), nous reviendrons sur ce nom, lequel se trouvait sur le côté oriental dudit monastère, au pied du versant méridional du pic Nuager⁸³. Or ce promontoire rocheux a naturellement survécu aux vicissitudes de l'histoire contrairement aux deux constructions humaines, l'ermitage et le monastère. On peut donc encore le trouver. Avec son nom inscrit, il défie l'éternité dans le joli parc qui jouxte l'hôtel

redevenu lettré confucéen, nécessairement contemporain de Han Yu. *Han Yu quanji jiaozhu* 韓愈全集校注 (Édition commentée des Œuvres complètes de Han Yu), commenté par Qu Shouyuan 屈守元, Chang Sichun 常思春 *et al.*, Chengdu, Sichuan daxue chubanshe, 1996, p. 941.

⁷⁸ DRÈGE Jean-Pierre, *Les Bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au X^e siècle)*, Paris, E.F.E.O., vol. CLXI, p. 173.

⁷⁹ *Guangxu Hengshan xianzhi*, j. 16.3b-10a, *passim*.

⁸⁰ *Nanyue zongsheng ji*, j. 1, p. 1060b.08. L'académie construite sur le pic des Sages réunis prit également le nom du lieu (Jixian shuyuan 集賢書院). Aujourd'hui, un bâtiment administratif la remplace, tout près de l'école secondaire (Yueyun zhongxue 嶽雲中學), à l'est de l'abbaye de la Cour jaune (Huangting guan 黃庭觀).

⁸¹ *Nanyue zongsheng ji*, j. 1, p. 1058c.29.

⁸² Resp. *Nanyue zongsheng ji*, j. 1, p. 1059a.02 et p. 1058c.26.

⁸³ Resp. *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1071a.27 ; *Guangxu Hengshan xianzhi*, j. 35, p. 22b.

luxueux où se rendent parfois les dirigeants chinois, l'auberge Montagnarde des richesses (Caifu shanzhuang 財富山莊), juste en dessous de l'académie du Marquis de Ye. Enfin, sur un rocher voisin figure une autre inscription datant des Ming et faisant référence au maître *chan*. De par la présence du promontoire, le relief et l'endroit supposé du monastère, on peut raisonnablement envisager l'emplacement de la chambre d'une vie paisible dans un rayon de deux cent mètres, tout au plus, autour du rocher du Mangeur de restes.

Une incohérence demeure cependant. Chen Tianfu situe le monastère de la Grande Lumière plus loin dans la montagne, à exactement vingt-cinq lieues au nord du temple du pic du Sud, soit un peu plus de onze kilomètres⁸⁴. Or, le rocher n'est situé, lui, qu'à une quinzaine de lieues du temple qui n'a jamais été déplacé depuis sa construction au début des Tang⁸⁵. Mais après plusieurs vérifications sur site, il s'avère que la distance annoncée par Chen Tianfu ne permet pas la bonne orientation, à savoir une situation sur le versant sud du pic Nuager et le surplomb du sommet à l'Armoise de jade. Il semble que Chen Tianfu ait en fait confondu ici avec un autre monastère de la Grande Lumière qui se trouvait bel et bien à vingt-cinq lieues du Nanyue miao, dans la vallée de Zhongshan (Zhongshan gou 中山沟) dont il prit également le nom⁸⁶ (Zhongshan si 中山寺). Selon Tan Minzheng 譚民政, le Hengshan a compté en tout trois monastères de la Grande Lumière construits à des époques différentes : les deux précités et un troisième situé en ville près de l'école secondaire Yueyun⁸⁷ (Yueyun zhongxue 嶽雲中學), au pied du pic des Sages réunis. On retiendra surtout que Li Bi se retira sur le pic Nuager du Hengshan pendant cinq années durant lesquelles il se consacra, selon *L'Ancienne Histoire des Tang*, à la pratique du « jeûne et au repos de l'Esprit⁸⁸ » (*jueli qishen 絕粒栖神*).

Une anecdote était relatée dans *La Biographie familiale* et figure, de manière moins détaillée cette fois, dans *La Biographie non-officielle*⁸⁹. La voici. Bien que Li Bi crût se protéger en s'éloignant de la cour, peu avant l'été 758, il faillit néanmoins être tué dans la montagne par

⁸⁴ *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1071a.23. La lieue (*li* 里) équivalait, sous les Song, à 455 mètres.

⁸⁵ *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1071a.25.

⁸⁶ *Guangxu Hengshan xianzhi*, j. 35, p. 22b. Nous avons effectivement trouvé sur place des vestiges d'un monastère bouddhique : un sentier en pierres taillées, des sculptures murales et un petit bassin. Selon les habitants de la ferme qui se trouve aujourd'hui à cet endroit, le complexe religieux fut détruit lors de la révolution Culturelle et remplacé par une école. Celle-ci fut ensuite fermée en 1990, mais le bâtiment, lui, a été conservé pour devenir la ferme. On y trouve encore l'ancien tableau noir dans une pièce à vivre.

⁸⁷ TAN Minzheng 譚民政, « Nanyue mingfeng yu fojiao zhi jiu : Yanxia feng – shengda de guangming » 南岳名峰与佛教之九：烟霞峰——盛大的光明 (Les pics célèbres du pic du Sud et les neuf [véhicules] du bouddhisme – Le pic Nuager : une gloire éclatante), *Mojing tai 摩鏡台*, 2014, 1 (21), p. 31-33.

⁸⁸ *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3621.

⁸⁹ Resp. *Zizhi tongjian*, j. 224, p. 7199 ; *Waiyuan*, p. 240. C'est d'ailleurs là un élément supplémentaire qui s'oppose à l'hypothèse susmentionnée de Hao Runhua qui voit dans les deux biographies du marquis de Ye un seul et même texte.

trois malandrins qui le rossèrent, puis le jetèrent dans un ravin, le laissant pour mort. Un épais tapis de branchages amortit sa chute et lui sauva la vie. Indemne, Li Bi réussit à escalader la paroi en s'aidant de la végétation rupestre. Puis une fois en haut, il disparut provisoirement, craignant de retourner à son ermitage. Cela contribua à forger sa légende car les gens de la montagne crurent qu'il était devenu immortel et s'en était allé. Dans son texte, Li Fan soupçonna Li Fuguo et ses pairs d'être à l'origine de cette tentative de meurtre.

En 763, le nouvel empereur Daizong monta sur le trône et convoqua aussitôt Li Bi. Probablement avait-il en mémoire leur collaboration fructueuse à l'État-major des armées face à la rébellion d'An Lushan. Selon le *Zizhi tongjian* et les annales⁹⁰, Daizong nomma de nouveau Li Bi académicien à la Forêt des pincesaux. Il lui remit les insignes d'or et de pourpre » (*jinzǐ* 金紫), fit bâtir à son usage une bibliothèque sur le côté du palais de Penglai⁹¹ (Penglai dian 蓬萊殿), où lui-même viendra régulièrement le visiter en sandales et simple chemise. Mais ce n'est pas tout. *La Biographie non-officielle* rapporte deux éléments notables qui seront abordés dans la partie consacrée au cheminement spirituel de Li Bi. En plus de l'avoir renommé à l'académie de la Forêt des pincesaux et d'avoir fait de lui un conseiller influent, Daizong lui conféra cette même année le titre de « maître du pic du Centre sur le mont des Piliers célestes » (*Tianzhufeng Zhongyue xiansheng* 天柱峯中岳先生) et lui remit les « tablettes de jade pour l'audience au Ciel » (*chaotian yujian* 朝天玉簡)⁹². Nous verrons que ce sont là, de la part du souverain, autant de marques de reconnaissance quant à l'engagement taoïste de Li Bi.

Enfin, à ce dernier qui avait jusqu'alors été végétarien, abstinent en matière de boisson et célibataire, Daizong ordonna de manger de la viande, de déguster de l'alcool et de prendre épouse. Le cinquième jour du cinquième mois de l'an 765, Li Bi, qui était déjà âgé de quarante-trois ans, convola donc en noces avec la demoiselle Lu 廬, nièce du défunt préfet de commanderie, Li Wei 李暉 (d. 757), lequel avait trouvé la mort en combattant An Lushan⁹³. L'empereur ordonna lui-même l'organisation des festivités et invita le couple à résider à sa guise dans la prestigieuse résidence du Bonheur radieux⁹⁴ (Guangfu fang 光福坊),

⁹⁰ *Zizhi tongjian*, j. 224, p. 7198-7199 ; *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3621 ; *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4632.

⁹¹ Le palais de Penglai appartenait au vaste complexe palatial dit « de la Grande Lumière » (Daming gong 大明宮). Ce nom a succédé à celui de « palais Impérial » (Zichen dian 紫宸殿) qui abritait une salle de trône d'où l'empereur gérait les affaires courantes. *Tang liang jing cheng fang kao* 唐兩京城坊考 (Étude des quartiers des deux capitales de la dynastie Tang), de Xu Song 徐松 (1781-1848), commenté par Fang Yan 方巖, Beijing, Zhonghua shuju, 1985, j. 1, p. 22. Sur le palais de la Grande Lumière plus généralement, voir en p. 17-25 ; XIONG Victor Cunrui, *Sui-Tang Chang'an: A Study in the Urban History of Medieval China*, Ann Arbor, The University of Michigan, 2000, p. 79-97

⁹² *Waizhuan*, p. 241. Cela sera repris dans le *Hunyuan shengji*, j. 9.7a.

⁹³ *Zizhi tongjian*, j. 219, p. 7005. La date du mariage figure dans un fragment de la *Biographie familiale* conservé en *Zizhi tongjian*, j. 224, p. 7199.

⁹⁴ Sur cette demeure, voir *Tang liang jing cheng fang kao*, j. 2, p. 37-38.

à environ deux kilomètres au sud de la Cité impériale (Huangcheng 皇城). Nous pouvons imaginer, comme l'a écrit Cai Dongfan 蔡東藩 (1877-1945)⁹⁵, que Li Fan naquit peu après.

Cette existence paisible aux côtés du souverain ne dura pas. En 770, Yuan Zai 元載 (d. 777), qui avait été nommé en 762 ministre membre du Secrétariat impérial et de la Chancellerie (*tong zhongshu menxia pingzhang shi* 同中書門下平章事) grâce à Li Fuguo⁹⁶, autant dire qu'il exerçait une grande influence à la cour, convainquit Daizong de faire assassiner secrètement son principal rival, l'eunuque Yu Chao'en 魚朝恩 (722-770), pourtant l'ancien protecteur de Li Shu, en le présentant comme une menace potentielle⁹⁷. Débarrassé de Yu, Yuan Zai devint encore plus puissant ; il lui fallait désormais écarter Li Bi dont il jalousait la relation privilégiée avec l'empereur. Or le stratagème était tout trouvé : lors de cette même année, Wei Shaoyou⁹⁸ 魏少遊 (d. 771), commissaire impérial chargé de l'entraînement des milices et de la surveillance régionale (*tuanlian guancha shi* 團練觀察使) au Jiangnan, sollicita une assistance. Yuan Zai prétextait alors la compétence reconnue de Li Bi pour satisfaire à sa requête et fit nommer celui-ci adjoint administratif du circuit ouest du Jiangnan⁹⁹ (*Jiangnan xidao panguan* 江南西道判官) avec le titre honorifique de vice-directeur de la bibliothèque du palais (*jianjiao bishu shaolian* 檢校祕書少監). Il y restera cinq ans, jusqu'à la mort de Yuan Zai en 777, après quoi Daizong le réintègrera à la cour¹⁰⁰. Malgré cette nomination apparemment fâcheuse, il est cependant vraisemblable que Li Bi y trouvât un intérêt en profitant de la proximité géographique du mont Heng pour s'y retirer de temps à autre. Et puis, il disposait toujours de son ermitage sur place. Ainsi, par exemple, le *Nanyue zongsheng ji* nous apprend que Li Bi reçut en 772 dans le temple de la Pureté supérieure (Shangqing gong 上清宮) les derniers enseignements spirituels du taoïste Zhang Taikong, avant que celui-ci ne procédât à la « délivrance du cadavre¹⁰¹ ».

Cela ne faisait pas une année en 778 que Li Bi était rentré du Jiangnan que Chang Gun 常袞 (729-783) voulut à son tour se débarrasser de celui qui demeurait le favori de l'empereur. Chang avait succédé à Yuan Zai et occupait, depuis un an, le poste de membre du gouvernement et directeur de la Chancellerie impériale (*menxia dailang bing tong pingzhang shi*

⁹⁵ *Tangshi yanyi* 唐史演義 (L'Histoire romancée de la dynastie Tang), Zhengzhou, Zhonghua guji chubanshe, 2009, chap. 61, p. 331.

⁹⁶ *Zizhi tongjian*, j. 222, p. 7122.

⁹⁷ Pour les biographies de ces deux personnages, voir *Jiu Tangshu*, j. 118, p. 3409-3416 et j. 184, p. 4763-4766 ; *Xin Tangshu*, j. 145, p. 4711-4715 et j. 207, p. 5863-5866.

⁹⁸ Sa biographie figure en *Jiu Tangshu*, j. 115, p. 3376-3377.

⁹⁹ Cela correspond à l'actuelle province du Jiangxi dont le nom actuel est d'ailleurs hérité.

¹⁰⁰ *Waizhuan*, p. 241 ; *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3621 ; *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4634.

¹⁰¹ *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1072b.07.

門下侍郎並同平章事)¹⁰². Il jouissait ainsi de prérogatives dignes d'un Premier ministre. Voici quelle fut sa ruse : il conseilla à Daizong de tester les capacités de gestion administrative de Li Bi en région afin de le promouvoir ultérieurement à la tête du gouvernement et proposa de le nommer préfet de Chu (*Chuzhou cishi* 楚州刺史) sur le littoral de la mer Jaune (Huanghai 黃海). L'empereur s'y opposa et Chang Gun suggéra alors d'envoyer Li Bi dans les provinces du Sud en proie aux mutineries et autres exactions des satrapes¹⁰³ car lui seul était capable d'y ramener l'ordre. Daizong approuva alors et la nomination de Li Bi comme commissaire impérial aux milices (*tuilian shi* 團練使) dans les préfectures de Li 澧, de Lang 郎 et de Xia 峽 devint effective en 779¹⁰⁴. Selon *La Biographie non-officielle*, Li Bi reçut également le titre de vice-président du censorat (*yushi zhongteng* 御史中丞)¹⁰⁵. Puis, il fut rapidement nommé préfet à la préfecture de Hang, à l'automne 781, selon Xu Chong et Lin Zhengqiu¹⁰⁶. *La Nouvelle Histoire des Tang* loue sa compétence dans chacun de ces offices.

Durant la dernière décennie de son existence, Li Bi se vit confier des missions toujours plus importantes pour le salut de l'empire. Autant dire qu'il n'avait plus le loisir d'échapper aux clameurs du monde. Ainsi, de 784 à 786, il joua un rôle majeur dans le combat contre les gouverneurs séparatistes, ceux du Hebei notamment, à l'instar de Zhu Ci 朱泚 (742-784) et de Li Huaiguang¹⁰⁷ 李懷光 (729-785). Rappelons ici que ces guerres intestines étaient un héritage de la révolte d'An Lushan¹⁰⁸. Au regard de ses succès militaires et stratégiques, Li Bi fut rappelé à la capitale en 787 et reçut successivement les titres de Premier Grand Conseiller de l'empereur (*zuo sanqi changshi* 左散騎常侍), commissaire impérial chargé de la surveillance régionale de Xiaguo (*Xiaguo guancha shi* 陝虢觀察使), ministre membre du Secrétariat impérial et de la Chancellerie, autrement dit Premier conseiller et Premier ministre¹⁰⁹ (*zhaixiang* 宰相) comme l'avait été Yuan Zai avant lui, académicien du collège pour la Vénération de la littérature et de l'Assemblée des sages (*Jixian Chongwen guan xueshi* 集賢崇文館學士),

¹⁰² *Zizhi tongjian*, j. 225, p. 7242.

¹⁰³ Les exemples dans le *Miroir universel pour aider à gouverner* ne manquent pas. Par ex. *Zizhi tongjian*, j. 224, p. 7214, j. 226, p. 7284. Voir également PETERSON C. A., « Court and Province in mid- and Late T'ang », in TWITCHETT & FAIRBANK (dir.), *Cambridge History of China. Volume 3: Sui and T'ang China*, p. 489.

¹⁰⁴ *Waizhuan*, p. 241 ; *Zizhi tongjian*, j. 225, p. 7255 ; *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3621-3622 ; *Xin Tangshu*, j. 136, p. 4364. Les deux premières préfectures se situent dans l'actuelle province du Hunan, la troisième dans le Hubei.

¹⁰⁵ *Waizhuan*, p. 241.

¹⁰⁶ XU & LIN, « *Tang Li Bi ci Hang riqi kao* », p. 87.

¹⁰⁷ Sur ces deux personnages, voir resp. *Jiu Tangshu*, j. 200.2, p. 5385-5391 et j. 121, p. 3491-3496 ; *Xin Tangshu*, j. 225.2, p. 6441-6450 et j. 224.1, p. 6375-6379.

¹⁰⁸ DALBY Michael T., « Court Politics in late T'ang times », in TWITCHETT & FAIRBANK (dir.), *Cambridge History of China. Volume 3: Sui and T'ang China*, p. 582-586.

¹⁰⁹ *Waizhuan*, p. 244 ; *Zizhi tongjian*, j. 232-233, *passim* ; *Xin Tangshu*, p. 139, p. 4638.

historiographe d'État (*xin guoshi* 修國史) et marquis de Ye¹¹⁰. En somme, il devint à la cour l'officier le plus influent.

Pendant les deux années qui précédèrent sa mort, survenue au printemps 789 alors qu'il retournait sur le mont Heng¹¹¹, Li Bi contribua au renforcement des lignes de défense à l'est de l'empire, notamment face aux indépendantistes de Pinglu 平盧 dans le Shandong 山東. Il tenta de réorganiser l'armée pour revenir au système des milices¹¹², convainquit l'empereur de réaffirmer l'alliance avec les Ouïghours, contractée lors de la révolte d'An Lushan, et permit à l'État de réaliser de substantielles économies grâce à des ajustements fiscaux. Parallèlement à cela, il revalorisa le traitement des officiers qui étaient largement sous-payés depuis au moins deux décennies¹¹³. Autant d'actes de vaillance et d'intelligence politique qui lui valurent sa renommée.

Notons que c'est également durant cette période que Gu Kuang côtoya Li Bi et reçut de lui un enseignement spirituel, lié aux pratiques de jeûne et d'absorption des souffles¹¹⁴. Ce point intéresse directement notre propos car nous verrons, dans le chapitre qui lui est consacré, que Gu entretenait un lien étroit avec la tradition Shangqing. Mais pour l'heure, il convient d'aborder plus en détail la démarche érémitique de Li Bi tant celle-ci participa de son cheminement spirituel. Nous avons distingué précédemment quatre grandes périodes de retrait en plus de quelques éloignements ponctuels. Li Bi se cachait-il au monde pour seulement échapper au danger ou par opportunisme politique ? Assurément ni l'un ni l'autre. Probablement se plongeait-il davantage dans un retrait contemplatif nécessaire à la *praxis*. Mais quel regard portait-il alors sur sa destinée, lui qui fut tantôt ermite tantôt chancelier ? Comment accorda-t-il l'idéal de l'engagement au service de la collectivité avec celui du salut individuel ? Répondre à ces questions constitue, en quelque sorte, un prélude à l'analyse de la spiritualité chez Li Bi.

¹¹⁰ *Waizhuan*, p. 241 ; *Zizhi tongjian*, j. 231-232, *passim* ; *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3622 ; *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4635.

¹¹¹ *Zizhi tongjian*, j. 233, p. 7515 ; *Waizhuan*, p. 242 ; *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3623 ; *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4638.

¹¹² Il s'agissait de distribuer aux soldats les terres vacantes dans les contrées frontalières afin que celles-ci constituassent un patrimoine immobilier destiné aux familles des soldats. Ces dernières eussent fourni, en contrepartie, des hommes pour défendre le territoire. Mais comme le précise Robert Des Rotours, « pour que le projet pût se réaliser, il eût fallu une certaine période de paix qui ne fut pas accordée à la Chine ». DES ROTOURS, *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée*, p. LXII.

¹¹³ DALBY, « Court Politics in late T'ang times », p. 593-594 et 609 ; DES ROTOURS, *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée*, p. XLI et LXI-LXII ; HE, « *Shilun Li Bi zai wending zhong Tang zhengjun de zuoyong* ».

¹¹⁴ *Tang caizhi zhuan jiaojian*, j. 3, p. 643.

II.2. Le choix du retrait contemplatif

Dans son *Nanyue zongsheng ji*, Chen Tianfu dit de Li Bi qu'il « se réalisa pleinement dans la Voie et sa profession [d'homme d'État¹¹⁵] » (*daoye liangguang* 道業兩全). Mais avant lui, le maître *chan* Qisong 契嵩 (1007-1072), une figure majeure du syncrétisme des Song, s'était montré plus sévère à son encontre. Il avait ainsi écrit : « Li Bi n'avait de l'anachorète que le renom car il vivait à la cour, acceptait un traitement et révérait le souverain ; il n'était qu'un faux ermite¹¹⁶. » (李泌者身朝而名野, 接祿而尚君 ; 假隱也.) Voilà deux positions contraires quant à l'accordance possible ou non de l'engagement et du retrait. Liang Su offrit, lui, dans sa préface, une vision plus nuancée¹¹⁷ ; il dit de Li Bi qu'il mettait en pratique « la voie de la simplicité et de la concision » (*yijian zhi dao* 易簡之道), celle-là même qui permet, selon *Le Livre des mutations*, d'épouser les transformations du vaste monde sans jamais en heurter le cours naturel¹¹⁸. Nous y trouverons résonance plus loin. Liang Su poursuit :

Il accompagnait son retrait du monde de poèmes sur la Canglang et sur la résidence Pourpre, rythmait sa présence à la cour de chants à l'unisson entre le souverain et ses subordonnés. [...] Et si vêtu en ermite, il s'amusait du monde, jouant de l'allusion dans les lettres, il adressait ses remontrances. [...] Aux yeux de tous, il était un ermite gravissant les marches du palais, mais en réalité, il pratiquait les enseignements de Laozi et de l'empereur Jaune.

其習嘉遁, 則有滄浪紫府之詩 ; 其在王庭, 則有君臣賡載之歌. [...] 或依隱以玩世, 或主文以譎諫. [...] 公以處士延登內殿, 實敷黃老之訓.

Ces quelques passages méritent des explications. L'allusion à la Canglang 滄浪 renvoie à la rencontre entre Qu Yuan 屈原 (ca. 343-279 av. J.-C.), le célèbre poète et dignitaire en exil, et un vieux pêcheur. Alors que le premier fit part de son dégoût d'un monde qu'il pensait fangeux et dans lequel sa blancheur n'avait point trouvé sa place, le second lui enseigna la nécessité d'adopter une conduite juste, adaptée aux circonstances, sans turpitude ni pureté excessives. Puis il lui adressa ce chant avant de disparaître : « Quand l'eau de la Canglang est limpide, je peux y laver mes cordons de bonnet, mais sitôt qu'elle se trouble, je peux n'y laver

¹¹⁵ *Nanyue zongsheng ji*, j. 3, p. 1084a.21. En fait, ce passage se comprend à la lumière de l'allusion que fait Chen Tianfu aux derniers vers d'un poème de Li Bi, lequel sera traduit ci-après.

¹¹⁶ *Tanjin wenji* 譚津文集 (Les Œuvres de Tanjin), de Qisong, T. 52, 2115, j. 6, p. 676a.13. Sur Qi Song, lire notamment HUANG Chi Chiang, « Experiment in Syncretism: Ch'i-sung (1007-1072) and Eleventh Century Chinese Buddhism », thèse de doctorat, Tucson, Université de l'Arizona, 1986, en part. p. 141-176 ; MORRISON Elizabeth, *The Power of Patriarchs: Qisong and Lineage in Chinese Buddhism*, Leyde, Brill, 2010, en part. p. 91-130.

¹¹⁷ *Wenyuan yinghua*, j. 703.3a-5a. Le texte figure également en *Quan Tangwen*, j. 518, p. 2328c-2329a. Les références indiquées concernent tous les extraits choisis.

¹¹⁸ *Zhouyi zhengyi*, j. 7.3, p. 76b et j. 7.11, p. 79a.

que mes pieds¹¹⁹. » (滄浪之水清兮，可以濯我纓；滄浪之水濁兮，可以濯我足). La résidence Pourpre (Zifu 紫府) se trouve sur le continent Chang (Changzhou 長洲) au sud-est du monde, un paradis où vagabondent les authentiques célestes (*tianzhen* 天真) et les immortelles (*nüxian* 女仙)¹²⁰. Le second terme du parallélisme dans le premier extrait évoque l'accord chanté sur le juste commandement entre l'empereur mythique Shun 舜 (r. 2255-2206 av. J.-C.) et son ministre de la Justice, Gao Yao 皋陶. Ce chant est rapporté dans *Le Livre des Documents* dont voici un court passage : « À tête avisée, membres sains et tout ira bien¹²¹ ! » (元首明哉，股肱良哉，庶事康哉 !)

Dans le deuxième extrait, Liang Su fait allusion à Dongfang Shuo 東方朔 (154-93 av. J.-C.) en reprenant la phrase célèbre de Yang Xiong 揚雄 (53 av. J.-C.-18 apr. J.-C.)¹²², avec une considération plus positive cependant, de même qu'il emprunte une formule à la « Grande Préface » (*daxu* 大序) du *Livre des Odes*. Le passage concerné traite des *feng* (風), ou « avis donnés sous forme allégorique ». Voici un extrait : « Ainsi va le jeu de l'allusion dans les lettres pour adresser des remontrances : celui qui les formule ne commet aucun crime, celui qui les reçoit est alors suffisamment mis en garde¹²³. » (主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒). En substance, Liang Su dépeint Li Bi comme un lettré taoïste, parfois en dehors du monde, parfois en dedans, pour mieux le servir, mais toujours en accord avec le cours naturel des choses, un sage capable de préserver l'harmonie entre les êtres et sous le ciel.

Une autre grande figure du VIII^e siècle, le poète Du Fu¹²⁴, s'intéressa également à Li Bi. Dans une étude récente en deux volets, Deng Xiaojun 鄧小軍 a démontré que Du lui vouait une admiration véritable, en particulier pour ses valeurs morales et politiques, bien qu'aucune amitié ne liât les deux hommes ; peut-être même ne se connaissaient-ils pas¹²⁵. Et si Du évoqua parfois le retrait de Li, ce n'est que pour le regretter tant il espérait que celui-ci

¹¹⁹ Les cordons du bonnet symbolisent le lettré-fonctionnaire. Le chant, d'origine inconnue, figure dans *Les Élégies de Chu*, mais aussi dans *Les [Écrits de] Mencius*. Resp. *Chuci zhangju*, j. 7.1a-2a ; *Mengzi zhushu*, j. 7.1.9, p. 2719c.

¹²⁰ *Shi zhou ji* 十洲記 (Note sur les dix continents), attribué à Dongfang Shuo, datant plus vraisemblablement du VI^e s., CT 598, fasc. 330, 3b.

¹²¹ *Shangshu zhengyi*, j. 5.12, p. 144c.

¹²² « Vêtu en ermite, il s'amusait du monde » (*yiyin wanshi* 依隱玩世). L'HARIDON Béatrice, *Yang Xiong, Maîtres mots*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Bibliothèque chinoise, 2010, p. 127 (notre traduction diffère). La phrase sera notamment reprise dans le *Hanshu*, j. 65, p. 2874. Sur Dongfang Shuo et Yang Xiong, voir *infra*, chap. 8, II.2.

¹²³ *Maoshi zhengyi*, j. 1.1.8, p. 271b.

¹²⁴ Sur Du Fu, lire notamment CHOU Eva Shan, *Reconsidering Tu Fu: Literary greatness and cultural context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; MO Lifeng 莫礪鋒, *Du Fu pingzhuan* 杜甫評傳 (La Biographie critique de Du Fu), Nanjing, Nanjing daxue chubanshe, 1993.

¹²⁵ DENG Xiaojun 鄧小軍, « Du Fu yu Li Bi » 杜甫與李泌 (Du Fu et Li Bi), *Du Fu yanjiu xuekan* 杜甫研究學刊, 2012, 2, p. 11-21, et 2012, 4, p. 70-78.

reviendrait aux affaires près du souverain. Pour étayer sa démonstration, plutôt convaincante au demeurant, l'auteur recense neuf poèmes qui semblent faire directement allusion à Li Bi. Cependant, le *Quan Tangshi*, qu'il ne cite à aucun moment, contient un dixième poème intitulé *Youren* 幽人 (Le sage caché), accompagné d'une glose insérée par les compilateurs de l'équipe de Peng Dingqiu 彭定求 (1645-1719). Selon eux, Du Fu aurait composé ce poème, en particulier les derniers vers, en songeant précisément à Li Bi. Or, Qian Qianyi 錢謙益 (1582-1644), l'un des « trois maîtres poètes du Jiangnan » (*Jiangzuo san da jia* 江左三大家), l'affirmait déjà dans son édition commentée des œuvres poétiques de Du Fu¹²⁶. Voici le poème en question ; celui-ci fut probablement composé entre les années 768 et 770¹²⁷ :

Les nuages solitaires volent aussi en groupe
 Et les êtres divins¹²⁸ savent où retourner.
 Depuis les hauteurs célestes,
 Quelle chose incite les phénix à descendre ?
 Avec Hui Xun¹²⁹, à mi-parcours de notre vie,
 Depuis la rive, nous attendions l'un d'eux.
 Mais les cieus n'exprimaient aucun signe,
 Nous laissant à un sentiment d'abandon.
 Inquiet de perdre le courant de la Voie,
 Le sage caché voit les imperfections.
 Les vagues empêchent alors l'heureuse rencontre,
 Tandis que lui navigue sur les eaux de Penglai.
 Le soleil sur la cime du mûrier Porteur
 Illumine les récifs de corail.
 Un dais couleur de jade se dresse sur son esquif ;
 Le soir venu, il recevra de l'Auguste de l'Est l'immortalité¹³⁰.

¹²⁶ *Qian zhu Du shi* 錢注杜詩 (Édition des poèmes de Du Fu commentée par Qian [Qianyi]), de Qian Qianyi, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1958, rééd. 1979, j. 3, p. 84. Sur cette grande figure de la fin des Ming, on lira YIM Laurence C. H., *The Poet-historian Qian Qianyi*, New York, Routledge, 2009.

¹²⁷ Selon Qian Qianyi, ce poème fut composé après l'intronisation de Daizong qui eut lieu en 763. Pour Zhu Heling 朱鶴齡 (1606-1683), Du Fu aurait écrit ce texte lors de son séjour dans la région des Cinq Lacs, région qu'il évoque dans le dernier distique en référence probable au poème de Li Bi. Voilà qui en situe la rédaction vers la fin de sa vie, entre les années 768 et 770. Resp. *Qian zhu Du shi*, j. 3, p. 84 ; *Du shi xiangzhu* 杜詩詳注 (Édition précisément annotée des poèmes de Du Fu), de Zhu Heling, Beijing, Zhonghua shuju, 1979, rééd. 1989, j. 23, p. 2026.

¹²⁸ L'expression provient du *Livre des mutations*. *Zhouyi zhengyi*, j. 7.21, p. 82b.

¹²⁹ L'identité exacte de Hui Xun 惠詢 demeure inconnue à ce jour.

¹³⁰ L'Auguste de l'Est (Donghuang 東皇), à l'origine une divinité solaire associée au culte du Grand Un, semble désigner par extension la divinité suprême, l'Auguste Supérieur (*Shanghuang* 上皇). C'est du moins ce qu'avancent généralement les commentateurs des *Élégies de Chu* depuis Wang Yi 王逸 (ca. 89-158). *Chuci zhangju*, j. 2.2a. Voir également ZHOU Xunchu 周勛初, *Jiuge xinkao* 九歌新考 (Nouvelle étude des Neuf chants), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1986, p. 38-63.

Puis, il boira la liqueur de l'harmonie originelle
 Et méditera sur les brumes évanescences du couchant.
 La notoriété paraît bien insignifiante
 Pour qui cueille les champignons des monts Shang.
 Si vastes sont les Cinq Lacs¹³¹,
 Grande est ma peine au crépuscule de l'existence¹³².

孤雲亦羣遊, 神物有所歸。
 靈鳳在赤霄, 何當一來儀。
 往與惠詢輩, 中年滄洲期。
 天高無消息, 棄我忽若遺。
 內懼非道流, 幽人見瑕疵。
 洪濤隱語笑, 鼓枻蓬萊池。
 崔嵬扶桑日, 照耀珊瑚枝。
 風帆倚翠蓋, 暮把東皇衣。
 咽漱元和津, 所思煙霞微。
 知名未足稱, 局促商山芝。
 五湖復浩蕩, 歲暮有餘悲¹³³。

Ce texte est intéressant à plusieurs égards. Un mot d'abord sur le choix du titre et sa valeur symbolique. Dans *Le Livre des mutations*, que Du Fu connaissait assurément, le terme *youren* désigne le sage retiré qui « demeure en son centre et jamais ne s'attire le trouble¹³⁴ » (*zhong bu zi luan* 中不自亂). Ensuite, comme l'a écrit Zeng Yalan 曾亞蘭, même si ce poème semble s'inscrire dans l'héritage littéraire des *Élégies de Chu*¹³⁵, il n'en comporte pas moins une tonalité assurément taoïste. Enfin, le second vers de l'avant dernier distique fait directement référence aux Quatre Vénérables aux cheveux blancs (Sihao 四皓 ; III^e s. av. J.-C.) car eux-mêmes cueillaient l'osmonde sur les monts Shang 商山 dans l'actuelle province du Shaanxi.

¹³¹ La région des Cinq Lacs (*Wuhu* 五湖), dans l'actuelle province du Jiangsu, évoque souvent dans la littérature depuis les Royaumes Combattants le retrait du monde. *Guoyu* 國語 (Les Propos sur les principautés), attribué à Zuo Qiuming 左丘明 (V^e s. av. J.-C.), mais datant plus vraisemblablement du IV^e s. av. J.-C., Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1978, j. 21, p. 659. La mention des Cinq Lacs constitue l'un des arguments pour voir dans le poème de Du Fu une allusion à Li Bi. Voir ci-après.

¹³² *Quan Tangshi*, j. 218, p. 518a ; *Qian zhu du shi*, j. 3, p. 84.

¹³³ *Youren*, éd. *Quan Tangshi*, j. 218, p. 518a.

¹³⁴ *Zhouyi zhengyi*, j. 2.14, p. 28a.

¹³⁵ ZENG Yalan 曾亞蘭, « *Cong Du Fu yi shou youxian shi xiaohua Qusao linyun* » 從杜甫一首遊仙詩小話屈騷流韻 (Un mot sur l'influence stylistique du *Lisao* de Qu Yuan à partir d'un poème de Du Fu sur les randonnées chez les immortels), *Du Fu yanjiu xuekan* 杜甫研究學刊, 2005, 2, p. 35-37.

Autrement dit, Du Fu associa, dans son poème, Li Bi à ces ermites¹³⁶, modèles de vertu et de « culture de soi¹³⁷ » en plus de l'imaginer taoïste. Les témoignages de Liang Su et de Du Fu laissent ainsi supposer qu'une telle perception du personnage pût être partagée par bon nombre de ses contemporains.

Voyons maintenant comment Li Bi se situait lui-même et on ne saurait, pour cela, mieux commencer que par son *Changge xing* 長歌行 (Poésie libre à chanter) qu'il composa à l'âge de seize ans :

Le ciel qui me couvre et la terre qui me porte,
Avaient-ils une raison de me donner vie ?
Si non, je n'ai qu'à jeûner et m'envoler au firmament ;
Si oui, en bel équipage je voyagerai vers la capitale.
Comment d'une charge médiocre ne pas se retirer
Et toujours en vain faire belle figure de dignitaire ?
Ah ! Être noble dignitaire,
Voilà le beau dessein des générations.
Mieux vaut inciter le souverain à de grandes choses,
Puis, cela accompli, canoter au loin sur les Cinq Lacs.

天覆吾地載吾，天地生吾有意無。
不然絕粒昇天衢，不然鳴珂遊帝都。
焉能不貴復不去，空作昂藏一丈夫。
一丈夫兮一丈夫，千生氣志是良圖。

¹³⁶ D'un mot, voici leur histoire. Ces Quatre Vénérables étaient Dongyuan Gong 東園公, Maître Luli 甬里先生, Qili Ji 綺里季 et Xia Huanggong 夏黃公, tous originaires de Henei 河內 ou de Ji 汲 dans l'actuelle province du Henan. Selon Huangfu Mi, « rien qui ne fût juste n'eût pu les faire bouger » (*fei yi bu dong* 非義不動). Alors qu'ils consacraient leur existence à « cultiver la Voie et purifier leur personne » (*xin dao jie ji* 修道潔己), devant le désastre tyrannique du pouvoir Qin 秦 (246-207 av. J.-C.), ils se réfugièrent sur les monts Lantian 藍田山, à une trentaine de kilomètres au sud-est de Chang'an, avant de se retirer sur la montagne Difei 地肺山 à Shangluo 商雒 (*i.e.* les monts Shang). Là, ils « attendirent la pacification de l'empire » (*dai tianxia ding* 待天下定). Après la chute des Qin, l'empereur de la nouvelle dynastie Han voulut les recruter, en vain. Selon Zhang Liang 張良 (d. 187 av. J.-C.), cité dans *Les Mémoires historiques* : « C'est parce que [les Quatre Vénérables] trouvaient l'empereur méprisant envers autrui qu'ils demeurèrent cachés dans les montagnes. » (以為上慢侮人, 故逃匿山中.). Mais lorsque Gaozu voulut accorder sa succession au fils d'une concubine plutôt qu'à l'héritier présomptif, ils sortirent de leur retraite, sur demande de Zhang Liang, pour convaincre le souverain de renoncer à ce projet. *Gaoshi zhuan*, j. 2, p. 64-65 ; *Shiji*, j. 55, p. 2045-2047. Voir également BERKOWITZ Alan J., *Patterns of Disengagement. The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 64-80 ; VERVOORN Aat, *Men of the Cliffs and Caves. The Development of the Chinese Eremitic Tradition to the End of the Han Dynasty*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1990, p. 96-100.

¹³⁷ L'expression fait écho à Pierre Hadot et à Michel Foucault. HADOT Pierre, « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, 1989, rééd. in HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1987, rééd. Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 2002, p. 323-332. Voir aussi GRAZIANI, *Écrits de Maître guan*, en part. p. XII-XVIII.

請君看取百年事,業就扁舟泛五湖¹³⁸.

D'une certaine manière, ce poème fut le premier contact de Li Bi avec l'une des modalités du retrait, le choix de la prudence. En effet, sitôt composé, ce texte suscita l'admiration de ses lecteurs. Aussi Zhang Jiuling décida-t-il de mettre en garde son ami :

Quiconque jouit trop tôt d'une belle renommée sera inévitablement brisé, mais s'il ne révèle point son éclat, alors il gagnera la perfection. « L'homme de bien cache ses capacités dans sa personne¹³⁹ », voilà ce que les anciens respectaient, à plus forte raison si cela vient d'un enfant ! La poésie ne doit servir qu'à célébrer les paysages ou chanter les sages du passé, gardez-vous de mettre en valeur votre excellence propre.

早得美名,必有所折;宜自韜晦,斯盡善矣。「藏器於身」,古人所重,況童子耶!但當為詩以賞風景、詠古賢,勿自揚己為妙¹⁴⁰.

Li Bi fut ému aux larmes devant tant de sollicitude. Il remercia Zhang Jiuling et ne s'évoqua plus jamais lui-même dans ses poèmes¹⁴¹. Mais au-delà de l'anecdote, le texte pose surtout les deux questions intimement liées au retrait que sont la destinée et la quête de l'immortalité. Avait-il un destin d'homme d'État à accomplir avant de cultiver la Voie ou lui fallait-il emprunter aussitôt le chemin des immortels ? L'idéal qu'il dépeint *in fine* est la réponse espérée : la réalisation du Grand Œuvre après le succès de l'œuvre politique. *La Biographie non-officielle* apporte des éléments intéressants à cet égard. On y trouve relatées plusieurs histoires mettant en scène Li Bi et des authentiques venus le visiter. La première rencontre eut lieu lors de sa première retraite sur le mont Heng à la sortie de ses études vers 744-745. Là, Li Bi aurait reçu auprès des êtres divins les enseignements consacrés aux pratiques d'immortalité ainsi que le message suivant :

Le Très Haut a émis des instructions vous concernant. L'État est en danger et la cour connaît de nombreuses difficultés. Par la voie des lettres et du combat, il vous faut assister le souverain. Dès lors, vos mérites bénéficieront à tous les êtres vivants et c'est après que vous pourrez vous élever vers l'authenticité et quitter vos souliers (*i.e.* le bas-monde).

太上有命,以國祚中危,朝廷多難,宜以文武之道佐佑人主,功及生靈,然後可登真脫屣耳¹⁴².

¹³⁸ *Quan Tangshi*, j. 109, p. 262a. La poésie figure également dans le *Waizhuan*, p. 239.

¹³⁹ Ce passage est extrait du *Livre des mutations* : « L'homme de bien cache ses capacités dans sa personne et attend le moment opportun pour agir. Dès lors, tout lui réussit. » (君子藏器於身,待時而動;何不利之有). *Zhouyi zhengyi*, j. 8.8, p. 88a.

¹⁴⁰ *Waizhuan*, p. 239.

¹⁴¹ *Waizhuan*, p. 239.

¹⁴² *Waizhuan*, p. 239.

La seconde visite se déroula au cours de l'année 749, lorsque Li Bi séjournait chez son cousin Zheng Shuze :

De manière inopinée, [Li Bi] perdit conscience deux jours durant. À son réveil, il se vit s'élever de quelques pouces hors de son corps depuis le sommet de la tête. Près de lui se trouvaient des immortels prodigieux qui, tout en le regardant avec attention, lui faisaient signe de la main comme pour mieux l'encourager. Lorsque ses pieds arrivèrent au niveau de son crâne, il dit ne pas en avoir terminé avec le deuil de son père, ni s'être détaché complètement de sa famille ; il ajouta qu'il devait donc mener à terme ses affaires familiales. À cet instant apparut un autre personnage, d'une stature imposante, vêtu et coiffé comme un empereur. Devant lui, une dame en tenue de cérémonie se tenait à genoux. Le souverain dit : « Les conditions ne sont certes pas remplies, mais je souhaite qu'il vienne, aussi vous demanderai-je, prodigieuse immortelle, de prêter attention [à ma requête]. La dame à genoux répondit : « Non, il lui faudra d'abord se rapprocher du fils du Ciel (Suzong).

忽兩日冥然不知人。既寤，見身自頂踊出三二寸；傍有靈仙，揮手動目，如相勉助者。如自足及頂，乃念言大事未畢，復有庭闈之戀，願終家事。於是在傍者皆見一人。儀狀甚巨，衣冠如帝王者。前有婦人，禮服而跪。如帝王者責曰：「情之未得，因欲令來，使勞靈仙之重。」跪者對曰：「不然，且教伊近天子¹⁴³。」

Après cet épisode, selon *La Biographie*, Li Bi reçut à plusieurs reprises la visite de huit ermites divins qui lui enseignèrent également les arts de l'immortalité. Lors de leur dernière rencontre, probablement après la révolte d'An Lushan mais avant que Li Bi ne servît Dezong, les visiteurs lui adressèrent ces quelques mots : « Ce qui te lie au bas-monde n'est finalement pas épuisé, c'est dommage car [tu en as] le cœur et les os ! » (俗緣竟未盡，可惜心與骨耳！). Li Bi, qui demanda cependant à les suivre, se vit répondre : « Tu ne le peux point car avant, il te faudra devenir le chancelier d'un autre [souverain]¹⁴⁴. » (不可，姑與他為却宰相耳。) Enfin, toujours selon *La Biographie*, Dezong, apprenant la disparition de Li Bi, sera profondément affecté et laissera échapper cette phrase : « “Assister quatre empereurs puis quitter ses souliers” sont vos propres mots, Maître. Et voilà à présent qu'ils se vérifient¹⁴⁵ ! » (先生自言，「當匡佐四聖而復脫屣也」，斯言驗矣！).

Ce sont là autant d'éléments qui, même s'ils furent forgés de toutes pièces, accèdent à l'idéal de Li Bi évoqué dans sa *Poésie libre à chanter*, à savoir le retrait, puis le départ ultime après s'être dignement acquitté des plus hauts offices de l'État et ce, conformément à la destinée imposée par la bureaucratie divine. Nous reviendrons plus en détail sur cet aspect des

¹⁴³ *Waizhuan*, p. 242.

¹⁴⁴ Li Bi raconta cette histoire dans un texte aujourd'hui disparu, le *Bagong shi* 八公詩 (Poème sur les huit vénérables). *Waizhuan*, p. 242.

¹⁴⁵ *Waizhuan*, p. 242.

choses dans le chapitre huit, consacré au retrait du monde. Nous verrons également qu'il est une autre motivation de l'éloignement chez Li Bi qui est celle du retrait spirituel sous ses deux modalités : contemplative et active.

III. Li Bi et le cheminement spirituel

III.1. La vie sur le Hengshan

Parmi les différents travaux consacrés au paysage religieux de cette montagne, nous retiendrons en priorité celui de James Robson¹⁴⁶, puis quelques-uns des articles publiés par le Centre de recherches sur la culture taoïste dans la province du Hunan déjà mentionné¹⁴⁷. Tous ces travaux s'articulent certes autour d'une approche locale du fait religieux, mais l'ouvrage de Robson s'inscrit en plus dans le champ des études dites « bouddho-taoïstes ». Il propose ainsi une analyse plus rigoureuse des interactions entre les deux traditions. Et si les articles retenus ne sont que descriptifs, apportant peu d'éléments nouveaux, ils présentent toutefois l'intérêt de synthétiser les rapports de la tradition Shangqing avec le pic du Sud.

Précisons d'abord que le Hengshan a accueilli sur ses cimes, comme les autres montagnes, de nombreux ermites et conventuels de confessions diverses, des taoïstes bien sûr, mais aussi des bouddhistes ou encore des lettrés engagés dans une démarche simplement contemplative. Notons que Chen Tianfu lui-même regrettait en son temps que les taoïstes ayant écrit sur la montagne n'eussent dit mot des bouddhistes et inversement¹⁴⁸. D'une part, il semble que le Hengshan a bel et bien reçu toutes les traditions majeures du taoïsme, à commencer par celle du Maître céleste dès le III^e siècle¹⁴⁹. D'autre part, les enseignements de la Pureté supérieure y étaient également représentés, en particulier avec la présence de Sima Chengzhen au début de l'ère Kaiyuan¹⁵⁰. Quant aux bouddhistes, leur présence sur la montagne remonte probablement à l'orée du IV^e siècle. Et parmi les différentes écoles établies sur les flancs du

¹⁴⁶ ROBSON James, *Power of Place. The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, Cambridge & Londres, Harvard University Press, 2009.

¹⁴⁷ ZHOU Yongshen 周勇慎, « Wei furen yu Nanyue Huangting guan » 魏夫人與南嶽黃庭觀 (La Dame Wei et le monastère de la Cour jaune du pic du Sud) ; TONG Zhongping 童中平 & CHEN Yuangui 陳圓桂, « Wei Huacun yu Nanyue dao jiao guanxi yanjiu » 魏華存與南嶽道教關係研究 (Étude sur les liens de Wei Huacun avec le taoïsme du pic du Sud) ; LI Bin 李斌, « Sima Chengzhen yu Nanyue dao jiao wenhua » 司馬承禎與南嶽道教文化 (Sima Chengzhen et la culture taoïste du pic du Sud) ; YANG Hezhi 仰和芝, « Sima Chengzhen yu Nanyue dao jiao guanxi tanwei » 司馬承禎與南嶽道教關係探微 (Étude sur les relations de Sima Chengzhen avec le taoïsme du pic du Sud), resp. in HUNAN SHENG... (dir.), *Daojiao yu Nanyue*, p. 36-39, p. 40-44, p. 78-86, p. 87-90.

¹⁴⁸ *Nanyue zongsheng ji*, j. 1, p. 1056b.

¹⁴⁹ ROBSON, *Power of Place*, p. 129-183 ; ZHOU Huangqin 周黃琴 & LIU Xigen 劉習根, « Zhongdao quxiang Nanyue qianxi » 眾道趨向南嶽淺析 (Examen succinct des voies taoïstes menant au Hengshan), in HUNAN SHENG... (dir.), *Daojiao yu Nanyue*, p. 1-7.

¹⁵⁰ *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1074c.

Hengshan dans la Chine médiévale, il y eut les deux grandes traditions du *chan*, celles du nord et du sud, mais aussi du Tiantai 天台 ou encore de la Terre pure (Jingtu 淨土)¹⁵¹. Li Bi n'était donc pas seul ; la montagne offrait à ses hôtes la promesse d'échanges fructueux, jusqu'à la *conversio*¹⁵² parfois.

Comme cela fut précisé dans la biographie, avant de demeurer sur le Hengshan, Li Bi avait déjà effectué plusieurs retraites en montagne, sur le Songshan notamment, mais nous ne disposons hélas d'aucune information à ce sujet. En revanche, une fois établi sur le mont Heng, Li Bi ne semble pas s'être retiré ailleurs. C'est en 758, après avoir conseillé Suzong contre les rebelles, qu'il s'y installa véritablement. Il y resta jusqu'en 763, puis y retourna probablement à plusieurs reprises entre 770 et 777 ; ce fut le cas par exemple en 772. Enfin, Li Bi décéda en 789 tandis qu'il faisait route vers le Hengshan depuis la capitale. Aucun élément n'indique clairement ses motivations quant au choix de cette montagne, nous ne pouvons donc proposer que des hypothèses. En voici deux.

1/ D'une manière générale, ce lieu était considéré comme un centre spirituel d'importance.

Le *Nanyue xiaolu* 南嶽小錄 (Les Notes sur le pic du Sud) de Li Chongzhao 李冲昭 (IX^e s.), un taoïste du Hengshan, présente *in fine* deux listes¹⁵³. La première évoque « neuf authentiques¹⁵⁴ » (*jiu zhenren* 九真人) qui « réalisèrent l'ascension » (*shangsheng* 上升) depuis le mont Heng entre le III^e et le début du VI^e siècle. Il est intéressant de noter que l'empereur Yuan des Liang 梁元帝 (r. 552-555) offrit une stèle à l'abbaye des Neuf Authentiques¹⁵⁵ (*Jiuzhen guan* 九真館) et que Xuanzong finança sa rénovation deux siècles plus tard¹⁵⁶. Enfin, ces neuf personnages feront l'objet d'un recueil biographique sous les Song, conservé à ce jour dans le Canon taoïste¹⁵⁷. La seconde liste mentionne, quant à elle, le nom de

¹⁵¹ ROBSON, *Power of Place*, p. 213-318 ; XIAO Pinghan 蕭平漢, « Tangdai Hengshan fojiao » 唐代衡山佛教 (Le bouddhisme sur le mont Heng à l'époque Tang), *Hengyang shizhuan xuebao* 衡陽師專學報, 1996, 4, p. 79-84.

¹⁵² Selon l'acception latine telle que définie par Pierre Hadot dans l'*Encyclopédia Universalis*, p. 979-981, rééd. *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 223-235.

¹⁵³ *Nanyue xiaolu*, CT 453, fasc. 201, 12a-14a.

¹⁵⁴ Il s'agit de Chen Xingming 陳興明 (d. 265) ; Shicun 施存 (d. 300) ou Maître Hufu 湖浮先生 ; Yin Daoquan 尹道全 (d. 315) ; Xu Lingqi 徐靈期 (d. 474) ; Chen Huidu 陳惠度 (d. 484) ; Zhang Tanyao 張曇要 (d. 494) ; Zhang Shizhen 張始軫 (d. 504) ; Wang Lingyu 王靈與 (d. 512) et Deng Yuzhi 鄧郁之 (d. 512). Pour un aperçu de ces figures, voir ROBSON, *Power of Place*, p. 135-154. Lire également la biographie indiquée ci-après.

¹⁵⁵ CHEN, *Daojia jinshi lue*, p. 33.

¹⁵⁶ Après avoir appris que Xue Jichang (cf. ci-après) était obligé de vendre du thé pour financer l'entretien de ladite abbaye. *Nanyue xiaolu*, 5b-6a.

¹⁵⁷ *Nanyue jiu zhenren zhuan* 南嶽九真人傳 (Les Biographies des neuf authentiques du pic du Sud), attribué à Liao Shen 廖僊 (XI^e s.), CT 452, fasc. 201.

quatorze adeptes ayant « obtenu la Voie » (*dedao* 得道) sur cette même montagne sous les Tang, et plus précisément entre les VII^e et IX^e siècles. Parmi ceux-ci figurent notamment Xue Jichang et Wang Xianqiao 王仙喬 (d. 759), deux proches disciples de Sima Chengzhen, ainsi que Zhang Taikong, le maître de Li Bi. Enfin, comme l'a montré Zou Yuanzhi 鄒遠志, nombreux furent les poètes taoïstes à visiter le Hengshan ou à le célébrer dans leurs écrits¹⁵⁸.

À la lumière de ces quelques éléments, on peut supposer que le pic du Sud attirait bel et bien les quêteurs d'immortalité. Il semble que la situation ne fût guère différente pour les bouddhistes. En effet, selon Sengoku Keishō 仙石景章 et James Robson, le Hengshan constituait un centre important pour les maîtres de *dhyāna*¹⁵⁹. Cela concernait le *chan*, bien entendu, mais pas seulement ; la lignée du Tiantai y accordait aussi beaucoup d'importance. Pour preuve, Huisi 慧思 (515-577) s'était lui-même établi sur le Hengshan avec l'espoir d'y découvrir les simples et les techniques d'immortalité des taoïstes¹⁶⁰. Peut-être la renommée de cette montagne, en tant que haut lieu de la spiritualité, aura-t-elle incité Li Bi à s'y établir. Ce premier indice ne saurait cependant être décisif car bien d'autres montagnes, à commencer par le Songshan, présentaient des caractéristiques comparables.

2/ Plus précisément, la tradition Shangqing y était très présente.

Cette seconde hypothèse intéresse plus directement notre propos. Mais avant de la développer, rappelons qu'en 763, l'empereur Daizong décerna à Li Bi le titre de « Maître du pic du Centre sur le mont des Piliers célestes » (*Tianzhufeng zhongyue xiansheng* 天柱峯中岳先生). Voilà qui mérite quelque éclaircissement. On sait également, grâce au *Daodian lun*, que le vocable *xiansheng* (先生) désignait à l'époque les maîtres taoïstes reconnus¹⁶¹. D'autre part, Yang Sen 楊森 a montré que sous les Tang, l'association d'un maître à l'une des cinq montagnes sacrées ne répondait plus à de seules considérations géographiques¹⁶². Qing Xitai

¹⁵⁸ ZOU Yuanzhi 鄒遠志, « Tangdai ming shiren yu Nanyue daojiang guanxi kaoshu » 唐代名詩人與南嶽道教關係考述 (Étude sur les relations des poètes célèbres des Tang avec le taoïsme du pic du Sud), in HUNAN SHENG... (dir.), *Daojiang yu Nanyue*, p. 156-165.

¹⁵⁹ SENGOKU Keishō 仙石景章, « Nangaku no shūzensō ni tsuite » 南嶽の習禪僧について (Des spécialistes du *dhyāna* sur le pic du Sud), *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究, 1983, 32, 1, p. 289-292 ; ROBSON, *Place of Power*, p. 261-262.

¹⁶⁰ SENGOKU Keishō 仙石景章, « Eshi no shinsen shisō to Nangaku nyūzan ni tsuite » 慧思の神仙思想と南嶽入山について (De la conception de l'immortalité de Huisi et son arrivée sur le pic du Sud), *Komazawa daigaku daigakuin bukkyōgaku kenkyūkai nenpō* 駒沢大学大学院仏教学研究會年報, 1983, 16, p. 38-44 ; ROBSON, *Power of Place*, 216-226.

¹⁶¹ *Daodian lun*, j. 2.2a-5a.

¹⁶² YANG Sen 楊森, « Wu Zetian zhi Xuanzong shidai Dunhuang de sandong fashi zhongyue xiansheng shulüe » 武則天至玄宗時代敦煌的三洞法師中嶽先生述略 (Étude sur [les titres de] maître des Trois

卿希泰 explique, lui, dans un ouvrage, publié en 1994, que depuis les Six Dynasties, l'attribution d'un tel titre procédait de la correspondance de la branche terrestre (*dizhi* 地支) de l'année de naissance de l'intéressé, selon le cycle sexagésimal, avec l'un des cinq pics¹⁶³. Nous en avons trouvé une confirmation dans le *Daodian lun* qui associe en plus à cela une réflexion sur les mansions célestes¹⁶⁴ (*su* 宿). Or le cas de Li Bi est tout à fait conforme puisqu'à son année de naissance (722) correspond le couple *renxu* (壬戌) dont la branche *xu* relie bel et bien au pic du Centre, le Songshan.

Une précision s'impose ici. Nous avons trouvé, sous les Tang, cinq autres personnages portant le titre de « maître du pic du Centre » pour des raisons autres que géographiques. Aucun d'eux n'est connu pour avoir fait carrière dans le fonctionnariat et tous étaient des maîtres taoïstes accomplis, détenteurs des registres des Trois Grottes. Il y eut d'abord Zhou Xuandu 周玄度 (*fl.* 687) et Ma Yuanzhen 馬元貞 (*fl.* 691). Tous deux étaient de fervents partisans de Wu Zetian 武則天 (r. 684-705) et l'on sait, grâce à des matériaux épigraphiques datant des Tang, qu'ils furent chargés d'accomplir le rite du jet des dragons sous son règne¹⁶⁵. Selon un de ces matériaux, une stèle¹⁶⁶ qui appartenait à la collection du Temple du mont Dai 岱嶽觀 (*i.e.* le Taishan 泰山 dans l'actuelle province du Shandong), Zhou portait les titres associés de « disciple des trois luminaires de la Grande Grotte de la Capitale mystérieuse et maître du pic du Centre » (*Xuandu dadong sanjing dizhi Zhongyue xiansheng* 玄都大洞叁景弟子中岳先生). Or, le premier de ces titres renvoie clairement au rang le plus élevé de l'ordination Shangqing¹⁶⁷.

Le lien de Ma Yuanzhen avec la Pureté supérieure semble, quant à lui, moins évident à première vue. Toutefois, dans un article publié en 2004, l'historien membre de l'institut chinois des Sciences sociales, Lei Wen 雷聞, propose de manière convaincante l'hypothèse selon laquelle la mention illisible du prénom d'un certain Ma 馬, « maître des Trois Grottes et maître du pic du Centre » (*Sandong fashi Zhongyue xiansheng* 三洞法師中岳先生), figurant

Grottes et maître du pic du Centre dans [les matériaux] de Dunhuang de Wu Zetian à Xuanzong), *Dunhuang Yanjiu* 敦煌研究, 2003, 3 (79), p. 43-49.

¹⁶³ QING Xitai 卿希泰, *Zhongguo daojiao* 中國道教 (Le taoïsme en Chine), Beijing, Zhishi chubanshe, 1994, vol. 4, p. 102. Ce passage est repris quasiment mot pour mot dans LIN, *Tangdai daojiao guanli zhidu yanjiu*, p. 154.

¹⁶⁴ *Daodian lun*, j. 2.4b-5a.

¹⁶⁵ Resp. « Daiyue guan bei [san] » 岱嶽觀碑 [三] (Stèle [3] du temple taoïste du mont Dai), anonyme des Tang (618-907), éd. CHEN, *Daojia jinshi lie*, p. 79 ; « Daiyue guan bei [ba] » 岱嶽觀碑 [八] (Stèle [8] du temple taoïste du mont Dai), anonyme des Tang (618-907), éd. CHEN, *Daojia jinshi lie*, p. 94.

¹⁶⁶ « Daiyue guan bei » 岱嶽觀碑 (Stèle du temple taoïste du mont Dai), anonyme des Tang (618-907), éd. CHEN, *Daojia jinshi lie*, p. 99.

¹⁶⁷ Voir par ex. *Shoulu cidi faxin yi* 受籙次第法信儀 (Protocoles rituels des gages et procédés selon les différents grades lors de la réception des registres taoïstes), anonyme des Tang (618-907), fasc. 1244, fasc. 991, 7a ; *Maoshan zhi*, j. 23.15b.

dans une inscription accompagnant *Le Livre de la Voie et de la vertu* trouvé à Dunhuang¹⁶⁸ serait en fait Yuanzhen¹⁶⁹. En tous les cas, fût-ce Ma Yuanzhen ou un autre, l'inscription associe là encore le titre de maître du pic du Centre à une ordination du rang des Trois Grottes. Cette association se retrouve en deux autres occurrences, au moins, dans les manuscrits de Dunhuang ; elles concernent Zhang Tai 張泰 (fl. 711) et un certain maître Suo 索 (fl. 757)¹⁷⁰.

Il y eut enfin Zhang Baoyuan 張抱元 (fl. 843) dont on ne sait quasiment rien sauf qu'il fréquenta Bai Juyi 白居易 (772-846) et Li Shangyin, ces derniers le célébrant respectivement dans leurs écrits¹⁷¹. Les vers du premier poète ne nous apprennent pas grand-chose, celui-ci était simplement au soir de sa vie quand il côtoya le maître taoïste. Le texte de Li Shangyin apporte, en revanche, des informations bien plus utiles à notre propos. D'une part, il y est dit que Zhang Baoyuan célébra au quinzième jour de la dixième lune (*xiayuan* 下元) l'office taoïste du « jeûne du registre jaune¹⁷² » (*huanglu zhai* 黃籙齋), vraisemblablement dans le temple pour la Paix de l'empire (Anguo guan 安國觀) à Luoyang. D'autre part, on y apprend qu'il était honoré du titre de « disciple des trois frontières [/luminaires] de la Grande Grotte de la Pureté supérieure, maître du pic du Centre et authentique de l'Empereur Jaune » (*Shangqing dadong sanjing dizhi Zhongyue xiansheng Huangdi zhenren* 上清大洞三境[景]弟子中岳先生黃帝真人). Or selon l'astronome Li Chunfeng 李淳風 (602-670), ce titre résume la maîtrise des « écritures et des registres des Trois Origines de la haute Antiquité » (上古三元法經籙總言也), à savoir l'ensemble des Trois Grottes¹⁷³. À la lumière de ces quelques

¹⁶⁸ Il s'agit du texte P. 2255. *Dunhuang daoꝑang* 敦煌道藏 (Le Canon taoïste de Dunhuang), compilé par Li Defan 李德范, Beijing, Zhonghua quanguo tushuguan wenxian suowei fuzhi zhongxin, 1999, vol. 3, p. 1207.

¹⁶⁹ Ce faisant, il contredit le sinologue italien Antonino Forte (et, de fait, tous ceux qui l'ont suivi depuis) qui proposa en 1976 une identification différente, à savoir Ma Youding 馬遊定. Resp. Lei Wen, « Daojiao tu Ma Yuanzhen yu Wu Zhou geming » 道教徒馬元貞與武周革命 (Le Taoïste Ma Yuanzhen et la révolution des Zhou de Wu Zetian), *Zhongguo shi yanjiu* 中國史研究, 2004, 1, p. 73-80 ; FORTE Antonino, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Tunhuang Document S.6502, Followed by an Annotated Translation*. Naples, Instituto Universitario Orientale, 1976, p. 222.

¹⁷⁰ Resp. P. 3417 et P. 3770, éd. *Dunhuang daoꝑang*, vol. 3, p. 1129 et p. 1121.

¹⁷¹ Resp. « Wei Ma Yi gong jun furen Wang shi huanglu zhai di'er wen » 為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第二文 (Deuxième texte en prose sur le jeûne du registre jaune organisé par la Dame de commanderie Wang, épouse du sieur Ma Zong), éd. *Li Shangyin wen biannian jiaozhu* 李商隱文編年校注 (Édition annotée et commentée des écrits en prose de Li Shangyin classés par années), édité par Yu Nucheng 余怒誠 & Liu Xuekai 劉學鐸, Beijing, Zhonghua shuju, vol. 2, p. 734-749 ; « Dui jing ou yin zeng Zhang daoshi Baoyuan » 對鏡偶吟贈張道士抱元 (Soupir dans le miroir, offert au dignitaire de la Voie Zhang Baoyuan), éd. Bai Juyi ji 白居易集 (Les Œuvres de Bai Juyi), Beijing, zhonghua shuju, j. 35, p. 794.

¹⁷² *Li Shangyin wen biannian jiaozhu*, p. 737 (n. 4). Pour un aperçu de ce rite, voir DAVIS Edward L., *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, Honolulu, p. 227-236.

¹⁷³ *Jinsuo liuzhu yin* 金鎖流珠引 (Le Guide du verrou d'or et des perles mouvantes), de Li Chunfeng 李淳風 (602-670), CT 1015, fasc. 631-636, j. 24.12b et j. 3, *passim*, en part. 5a. Notons que dans le texte de Li Chunfeng, le caractère *jing* 景 se substitue logiquement à *jing* 境.

exemples, on comprend que l'appellation « maître du pic du Centre » caractérisait bel et bien des maîtres taoïstes. De plus, sur les cinq cas trouvés, tous révèlent l'appartenance au rang de dignitaire Shangqing. On peut donc supposer qu'il en était de même pour Li Bi.

Voyons maintenant la présence, dans le titre décerné par Daizong à Li Bi, du Tianzhufeng, ou mont des Piliers célestes. Celle-ci laisse supposer que l'impétrant exerçait probablement sur cette montagne une activité religieuse ou, tout au moins, y séjournait régulièrement. Ce dernier pic, l'un des cinq principaux du Hengshan, est situé au sud du sommet de Zhurong¹⁷⁴ 祝融峰 non loin du pic Nuager sur lequel fut construite la chambre d'une Vie paisible ; il tient son nom des deux cimes allongées qui terminent son sommet¹⁷⁵. Mais le Tianzhufeng a ceci de particulier qu'il était consacré au culte de la Dame Wei. Sur le versant sud au pied du pic se trouvait en effet le pavillon du Vide pourpre (Zixu ge 紫虛閣), de son titre divin¹⁷⁶, construit durant l'ère Tianbao 天寶 (742-756). Ce pavillon fut bâti juste au dessus d'un autel de pierre plus ancien qui marquait, disait-on, le lieu où Wei Huacun avait réalisé la Voie¹⁷⁷ (或云魏夫人在此處得道). De forme circulaire, cette plateforme mesurait environ quatre mètres de haut sur un diamètre d'un peu plus de trois mètres (高一丈二尺, 上圓平, 約闊一丈). Elle était nommée l'autel en pierre de la dame Wei (Wei furen shitan 魏夫人石壇) ou encore l'autel de l'Envolée cèleste (Feiliu tan 飛流壇)¹⁷⁸.

Le *Nanyue zongsheng ji* nous renseigne davantage sur l'histoire postérieure de ce pavillon. Il sera rénové à plusieurs reprises au cours du X^e siècle et le seigneur de guerre Ma Yin 馬殷 (853-930) le renommera pavillon de Wei (Weige 魏閣). Durant l'ère Jingyou 景祐 (1034-1038), l'édifice changera encore de nom sur ordre impérial, devenant le pavillon de la Princesse originelle du Vide pourpre (Zixu yuanjun zhi ge 紫虛元君之閣). Enfin, en 1115, l'empereur Huizong 徽宗 (r. 1101-1127) lui donnera son nom définitif : l'abbaye de la Cour jaune (Huangting guan 黃庭觀)¹⁷⁹. Notons que durant l'ère Qianlong 乾隆 (1736-1795), l'abbaye sera déplacée sur le pic des Sages réunis, le Jixianfeng déjà évoqué, où elle demeure aujourd'hui¹⁸⁰.

¹⁷⁴ Le principal pic du Hengshan. Sur le culte voué à la figure de Zhurong, voir ROBSON, *Power of Place*, p. 112-125.

¹⁷⁵ *Nanyue zongsheng ji*, j. 1058b.24.

¹⁷⁶ La Dame Wei porte le titre divin de Divinité féminine du Vide pourpre (Zixu yuanjun 紫虛元君). Voir le chapitre 6 qui lui est consacré.

¹⁷⁷ *Nanyue xiaolu*, 2b.

¹⁷⁸ Resp. *Nanyue xiaolu*, 8b ; *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1079b.06-c.02.

¹⁷⁹ *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1079b.07-11.

¹⁸⁰ DAN Shumo 單樹模 (dir.), *Zhongguo mingshan dachuan cidian* 中國名山大川辭典 (Le Dictionnaire des monts célèbres et des grands cours d'eau de Chine), Jinan, Shandong jiaoyu chubanshe, 1992, p. 950.

Peut-être Li Bi séjourna-t-il dans ce pavillon. Au regard de son parcours, de ses aspirations et de son attache officielle avec le Tianzhufeng, on peut supposer qu'il s'y retira de temps à autre pour recevoir ou méditer des enseignements. Il s'agissait, de surcroît, du seul édifice taoïste sur le pic¹⁸¹. Voilà qui explique peut-être son lien avec le Tianzhufeng tandis qu'il disposait à son gré d'un ermitage sur un autre pic du Hengshan. Et puis ne disait-on pas à l'époque que l'angélique (*baizhi* 白芷), dont la blancheur recouvrait les versants du mont des Piliers célestes, y avait été plantée par Wei Huacun et que quiconque goûterait cette ombellifère, avec de l'acore (*changpu* 菖蒲), gagnerait la longévité du ciel et de la terre¹⁸² ? À cela s'ajoutait le ruisseau prodigieux (*ling jian* 靈澗) qui sourdait d'une fontaine éternelle avant d'approcher le pavillon de la dame Wei. Autrefois appelé « L'Authenticité du dragon » (Longzhen 龍真), il était un breuvage d'immortalité¹⁸³.

Mais revenons plus sérieusement à l'engagement de Li Bi dans le Shangqing. Considérer qu'il fréquenta ponctuellement ou régulièrement le pavillon du Vide pourpre pose la question de la mixité en son sein. Or dans son ouvrage, James Robson insiste sur le caractère majoritairement féminin du clergé taoïste sur le pic du Sud notamment parce qu'en plus de Wei Huacun, la Reine Mère de l'ouest (Xiwangmu 西王母) y était aussi célébrée¹⁸⁴. Et l'auteur d'évoquer alors quelques anachorètes femmes retirées dans les phalanstères de la montagne à l'époque médiévale. Il est vrai, par exemple, que pour la prodigieuse abbaye de l'Ouest (Xiling guan 西靈觀), située non loin du pavillon du Vide pourpre, nous n'avons trouvé dans les monographies locales que des noms de moniales¹⁸⁵. À cela s'ajoute le fait que la dynastie Tang était une période propice aux femmes au sein de la communauté taoïste ; cela se traduisait notamment par une hausse du nombre de temples réservés aux nonnes et davantage d'ordinations féminines au sein de l'aristocratie¹⁸⁶. Plusieurs éléments nous font cependant penser que le pavillon du Vide pourpre abritait tout autant des hommes que des femmes. Voici les principaux.

D'abord, les textes prescriptifs du début des Tang sur les règles de vie au sein des monastères taoïstes sont riches d'informations susceptibles de nous éclairer. D'une part, on y

¹⁸¹ Le seul autre centre religieux que nous avons identifié sur le pic à l'époque était le monastère *chan* des Piliers célestes (Tianzhu chan si 天柱禪寺), bien plus imposant si l'on en croit Chen Tianfu. *Nanyue zongsheng ji*, j. 1, p. 1058b.26 et j. 2, p. 1076b.16-23.

¹⁸² *Nanyue zongsheng ji*, j. 1, p. 1058.b28-29.

¹⁸³ *Nanyue zongsheng ji*, j. 1, p. 1062.c03.

¹⁸⁴ Avant lui, Catherine Despeux, Chen Yaoting et Liu Zhongyu avaient déjà émis cette hypothèse. DESPEUX, *Immortelles de la Chine ancienne*, Paris, Pardès, 1997, p. 56-60 ; CHEN Yaoting 陳耀庭 & LIU Zhongyu 劉仲宇, *Dao-xian-ren : Zhongguo daojiao zongsheng* 道-仙-人 : 中國道教縱橫 (La Voie – les immortels – les hommes : le taoïsme en Chine de long en large), Shanghai, Shanghai shehui kexueyuan, 1973, p. 278-279. Sur le culte de la Reine Mère de l'ouest sous les Tang, voir CAHILL Suzanne E., *Transcendence and Divine Passion*, p. 191-242.

¹⁸⁵ Par ex. *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1079c.03-14.

¹⁸⁶ Voir *infra*, chap. 6, II.

découvre que le statut des moniales équivalait à celui des moines ; tous et toutes étaient à même de cultiver la Voie et d'accéder aux responsabilités ecclésiastiques ; la lecture du *Fengdao kejie* 奉道科戒 (Les Codes et préceptes pour la pratique de la Voie) s'avère très instructive à cet égard¹⁸⁷. D'autre part, le *Qianzhen ke* 千真科 (Les Règlements pour les mille authentiques) et le *Daoxue keyi* 道學科儀 (Les Règles rituelles pour l'étude de la Voie) nous apprennent qu'en cas d'ordination, les moines pouvaient être reçus par les moniales et inversement, à condition de ne pas rester seuls ni d'entrer dans les espaces privés. De même, lors des bains rituels, les hommes et les femmes devaient demeurer séparés¹⁸⁸ étant donc entendu que les deux genres évoluaient derrière les murs d'un même centre religieux.

Voilà qui tend à prouver qu'hommes et femmes pouvaient, dans certains espaces et sous certaines conditions, se côtoyer au sein des temples où le célibat était pourtant de mise¹⁸⁹. En réalité, même s'il existait des lieux exclusivement réservés aux femmes, souvent moines et moniales cohabitaient dans les monastères. Nous verrons à partir de l'inscription épigraphique composée par Yan Zhenqing en l'honneur de la Dame Wei, traduite et commentée dans le sixième chapitre de notre travail, que c'était là une pratique courante. Adeline Herrou a montré que c'est encore parfois le cas, les religieux des deux sexes parvenant à « concilier mixité et célibat¹⁹⁰ » au sein d'un même espace religieux.

Il y a ensuite l'exemple de Shuai Zilian 率子廉 (d. 980), un fermier devenu prêtre taoïste au temple du pic du Sud (Nanyue guan 南嶽觀). Durant l'ère Kaibao 開寶 (968-976), il se retira au pavillon de Wei (anciennement du Vide pourpre), situé à environ trois kilomètres au

¹⁸⁷ *Dongxuan lingbao sandong fengdao kejie yingshi* 洞玄靈寶三洞奉道科戒營始 (Les Règlements et les Préceptes du Canon Lingbao pour la pratique de la Voie selon les Trois Grottes), attribué à Jinming Qizhen 金明七真 (fl. 545-554), vraisemblablement compilé vers 620-630, CT 1125, fasc. 760-761 ; REITER Florian C., *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early Tang Period*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.

¹⁸⁸ Resp. *Dongxuan Lingbao qianzhen ke* 洞玄靈寶千真科 (Les Règlements du Canon Lingbao pour les mille authentiques), anonyme du VII^e siècle, CT 1410, fasc. 1052, 16a et 15a ; *Dongxuan Lingbao dao xue keyi* 洞玄靈寶道學科儀 (Les Instructions du Canon Lingbao pour l'étude de la Voie), attribué à Chisongzi 赤松子, anonyme des Tang (618-907), CT 1126, fasc. 761, j. 1.14b. D'une manière plus générale, sur le monachisme dans la Chine médiévale, lire KOHN, *Monastic Life in Medieval Daoism*, 2003.

¹⁸⁹ Nous n'abordons pas ici le cas des prêtres mariés, ni les rapports entre les religieux et les laïcs. Rappelons simplement que de tout temps, les temples taoïstes ont offert l'hospitalité aux laïcs sous la forme, par exemple, d'auberges d'équité (*yishe* 義舍). De ce fait, c'étaient des lieux d'échange privilégiés entre les religieux, moines ou moniales, et les lettrés de passage. GOOSSAERT Vincent, *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 120 ; LI Xiaopei 李曉培, *Tangdai rudao nüxing shijie zhong de xingbie yishi yu qingyu* 唐代入道女性世界中的性別意識與情欲 (La Conscience des genres et la Sexualité dans la sphère féminine dans l'entrée en religion taoïste sous les Tang), Taiyuan, Shanxi jiaoyu chubanshe, 2011, p. 74 et 78.

¹⁹⁰ HERROU Adeline, *La vie entre soi*, p. 431-459.

sud-ouest du monastère où il se libéra de son cadavre en 980¹⁹¹. Le *Nanyue zongsheng ji* nous donne une précision intéressante puisque Shuai y est présenté comme « le dignitaire de la Voie responsable dudit pavillon¹⁹² » (*gezhu daoshi* 閣主道士). Certes, ce personnage fut postérieur à Li Bi de deux siècles, mais sa présence et son office au pavillon de Wei prouvent que l'endroit n'était pas réservé aux seules moniales.

Enfin, la lecture des anthologies poétique et littéraire des Tang nous renseigne sur les nombreux lettrés venus célébrer la dame Wei sur le Hengshan. Citons parmi les plus fameux Li Bai, bien sûr, mais aussi Lu Jingchun 路敬淳 (d. 697) et, plus tard, Li Zhong 李中 (X^e s.) qui évoquera, dans un poème, l'autel en pierre du pavillon de Wei¹⁹³. Nous le voyons, le culte à Wei Huacun n'était pas donc réservé aux femmes. Cela n'a d'ailleurs rien de surprenant car selon la tradition, Wei Huacun avait été initiée aux arcanes du *Dadong zhenjing* par Wang Bao avant de devenir elle-même le maître de Yang Xi. Depuis, la transmission par l'intermédiaire d'une divinité féminine devint une caractéristique du courant de la Pureté supérieure¹⁹⁴.

Pour résumer, le Hengshan était donc un lieu saint de la spiritualité et parmi ses soixante-douze pics, celui des Piliers célestes avait pour seule construction taoïste significative au VIII^e siècle un pavillon dédié à la Dame Wei, figure fondatrice de la tradition Shangqing. De fait, on peut supposer que Li Bi, à qui l'empereur avait accordé un titre précisément lié au mont des Piliers célestes, séjourna en ce lieu et qu'il se consacra, par conséquent, aux enseignements de la Pureté supérieure. Bien sûr, ce n'est là qu'une supposition, mais rien n'indique le contraire d'autant que d'autres éléments présentés *infra* semblent relier plus étroitement encore Li Bi à la tradition Shangqing. Pour clore le chapitre consacré à ses retraites sur le Hengshan, il convient à présent de cerner la nature de ses relations avec une autre figure emblématique du Tianzhufeng : le maître *chan* Mingzan.

Celui-ci était un disciple de l'éminent Puji 普寂 (651-739) qui deviendra une figure emblématique de l'école du Nord¹⁹⁵. Mingzan était notamment célèbre pour son comportement insolite, à première vue indigne d'un religieux. Il restait, par exemple, confortablement assis, tandis que les autres moines s'acquittaient des tâches domestiques ou bien encore se nourrissait des restes de nourriture après que tout le monde eut mangé, d'où

¹⁹¹ Pour des éléments biographiques sur le personnage, voir *Shuai Zilian zhuan* 率子廉傳 (La Biographie de Shuai Zilian), de Su Shi 蘇軾 (1037-1101), éd. *Su Shi wenji* 蘇軾文集 (Les Œuvres de Su Shi), Beijing, Zhonghua shuju, 1986, j. 13, p. 421-422 ; *Lishi zhenxian tidao tongjian*, j. 50.3b-4b ; *Xuanpin lu*, j. 5.14b-15b.

¹⁹² *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1079c.02.

¹⁹³ Resp. *Quan Tangshi*, j. 177, p. 412c, et j. 223, p. 540a ; *Quan Tangwen*, j. 259, p. 1162a-c ; *Quan Tangshi*, j. 747, p. 1860a.

¹⁹⁴ Cette question est évoquée dans SCHIPPER, *L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste*, p. 59-60. Nous y revenons plus en détail dans le chapitre 6.

¹⁹⁵ Sur Puji, voir FAURE Bernard, *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, CNRS Éditions, 1988, p. 128-135.

son surnom de « paresseux mangeur de restes » (*lanca* 懶殘). Pour autant, sa sagesse et sa clairvoyance étaient reconnues de tous. Les textes biographiques attribuent également à Mingzan des prouesses remarquables, telles que la capacité de bouger seul un énorme rocher, d'écarter les bêtes sauvages et de faire des prédictions¹⁹⁶. À ce sujet, dans *La Biographie non-officielle* est décrite une rencontre entre Li Bi et Mingzan lors de laquelle le maître *chan* reclus annonce à son visiteur intrigué, Li Bi le « fonctionnaire sans charge », qu'il sera Premier ministre¹⁹⁷. Cette anecdote sera régulièrement reprise dans les textes évoquant la vie de Mingzan.

Pour James Robson, c'est clair : si l'on se réfère à la monographie de Chen Tianfu, alors Mingzan initia Li Bi au bouddhisme. Le passage auquel il se réfère dit en effet de Li Bi qu'il « reçut les enseignements secrets du Maître de l'harmonie mystérieuse (*i.e.* Zhang Taikong), de même qu'il fut éclairé par le paresseux mangeur de restes. » (得玄和先生祕語懶殘開發.) Robson comprend alors ainsi la suite du passage : « *Li Mi*¹⁹⁸ was enlightened by both Buddhist and Daoist teachings¹⁹⁹ » (*daoye liangquan* 道業兩全). Voilà qui paraît tout à fait cohérent et pourtant, deux éléments, au moins, viennent fragiliser cette assertion.

D'abord, si l'on relit ces deux phrases à la lumière du texte dans sa globalité, on constate que l'accent n'est pas tant mis sur l'une ou l'autre de ces deux traditions spirituelles que sur la dialectique de l'engagement et du retrait. Il est en effet question des gratifications reçues de l'empereur par Li Bi et de sa décision de se retirer. Chen Tianfu poursuit en citant intégralement la *Poésie libre à chanter*, plutôt explicite à cet égard. Autrement dit, nous pensons que l'auteur loue plutôt ici la double réussite de Li Bi, à la fois dans son activité professionnelle (*ye* 業) d'homme d'État et dans la voie spirituelle (*dao* 道) qu'il choisit d'emprunter, fût-elle taoïste ou bouddhiste. D'où notre proposition de traduction différente, déjà donnée en I.2 *ab initio* (pour rappel : « Li Bi se réalisa pleinement dans la Voie et sa profession [d'homme d'État]²⁰⁰. » [道業兩全]).

Ensuite, un autre extrait du *Nanyue zongsheng ji* nous renseigne davantage. Il s'agit de la description du monastère de la Grande Lumière, déjà mentionné. On y apprend que Li Bi fit

¹⁹⁶ Ces éléments biographiques et d'autres figurent en *Nanyue zongsheng ji*, j. 3, p. 1083b.25-c.26 ; *Song Gaoseng zhuan* 宋高僧傳 (Les Biographies des moines éminents compilées sous les Song), de Zanning 贊寧 (919-1001), T. 2061, vol. 50, j. 19, p. 834a.7-b.17 ; *Taiping guangji*, j. 96, p. 640-641.

¹⁹⁷ *Waizhuan*, p. 242.

¹⁹⁸ *Mi* est là une autre prononciation possible du caractère 泌, aujourd'hui préférée pour éviter une homophonie potentiellement inappropriée. Nous tenons ici à remercier le professeur Takata Tokio 高田時雄, rencontré à Pékin durant l'été 2014, qui nous a gentiment confirmé que la prononciation de ce sinogramme à l'époque Tang était bel et bien *bi*.

¹⁹⁹ ROBSON, *Power of Place*, p. 177.

²⁰⁰ Nous avons eu l'heureuse opportunité d'en discuter avec le professeur James Robson à Pékin en 2014. Celui-ci a reconnu la validité de cette interprétation.

construire son ermitage non loin d'une grotte à l'est du monastère dans laquelle s'était retiré Mingzan²⁰¹. Le texte poursuit :

Cela faisait une dizaine d'années [que l'ermitage était bâti], pour autant, les deux hommes ne se côtoyaient pas. La renommée [du maître *chan*] gagna la cour et l'empereur le fit convoquer. [Devant l'émissaire, Mingzan] se tenait accroupi, n'osant se relever ; il feignit d'être muet tandis que les larmes lui coulaient sans cesse. L'envoyé, qui n'était autre que le marquis Li (*i.e.* Li Bi), composa ce poème :

Avec le feu des bouses séchées, il se délecte de l'igname ;
le crochet d'argent²⁰² lui est inconnu et le pli impérial inédit.
Sans émotion, il ne saurait pleurer de peur ;
qui a le temps pourra demander aux profanes.

[Li Bi] lui consacra également un éloge qui dit en substance :

Libre des affaires du monde, il se retire à nouveau dans la montagne ;
allongé sous une glycine, il prend pour oreiller les glèbes et les pierres.

凡十年不相來往。聲流上國，有詔使至。則踞然不對而佯啞，常垂兩涕。使者李侯贈詩云：

糞火但知黃獨美，銀鉤那識紫泥新。
尚無情緒收寒涕，誰有工夫問俗人。

又嘗作頌，其略云：

世事悠悠，歸山去休；
臥藤蘿下，塊石枕頭²⁰³。

Chen Tianfu explique donc ici que Li Bi et Mingzan ne se sont pas vraiment côtoyés malgré la proximité de leurs lieux de retraite, ce qui se révèle contradictoire avec l'interprétation de James Robson. Cela ne remet cependant pas en question la possibilité d'entrevues ponctuelles comme celle au cours de laquelle Mingzan aurait prédit à Li Bi son retour aux responsabilités. Rappelons également que Li Bi fut rappelé à cour en 763 par Daizong ; il y restera jusqu'en 770, date à laquelle il sera nommé au Jiangnan. De fait, Li Bi séjournait déjà dans la capitale lorsqu'il fut envoyé en émissaire à la rencontre du maître *chan*. Chen Tianfu parle en effet d'« une dizaine d'années » (凡十年). Notons par ailleurs que John

²⁰¹ Depuis, celle-ci porte le nom de grotte du paresseux mangeur de restes (Lancan yan 懶殘巖).

²⁰² Le « crochet d'argent » (*yingou* 銀鉤) était un ornement précieux porté par les femmes de la noblesse.

²⁰³ *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1071b.02-1071b.07.

R. McRae fait également preuve de réserve quant aux relations entre les deux ermites ; il se contente de mentionner leur rencontre éventuelle et la prédiction de Mingzan²⁰⁴.

Pour conclure sur ce point, Mingzan et Li Bi se sont vraisemblablement rencontrés, peut-être même ont-ils échangé sur la voie spirituelle, mais rien n'indique que le premier ait éveillé le second aux enseignements du Bouddha. *La Biographie non-officielle* est d'ailleurs précise sur point : Li Bi reçut de Zhang Taikong un enseignement spirituel et « fréquenta le maître *chan* Mingzan²⁰⁵. » (與明瓚禪師遊.) Il se peut enfin que dans la citation susmentionnée de Chen Tianfu, le lexème « éclairer » (*kai fa* 開發), sur lequel s'appuie James Robson, renvoie simplement à la prédiction que Mingzan fit à Li Bi plutôt qu'à une instruction véritable. Tentons à présent d'identifier le seul maître connu de Li Bi, Maître Zhang du pic du Sud, à savoir Zhang Taikong, le Maître de l'harmonie mystérieuse.

III.2. Le maître Zhang Taikong

Dans *La Biographie non-officielle*, il est précisé que Li Bi « s'en alla recevoir les registres auprès de Maître Zhang du pic du Sud²⁰⁶. » (詣南岳張先生受錄.) Chen Tianfu écrit dans son recueil que le Maître de l'harmonie mystérieuse n'est autre que Zhang Taikong, « le maître de Li Bi²⁰⁷ » (李泌之師). Cette information sera fréquemment reprise dans les monographies ultérieures consacrées au Hengshan.

Les historiens chinois contemporains qui ont mentionné l'existence de Zhang Taikong s'accordent, d'une part, pour l'associer à Zhang Taixu 張太虛 et, d'autre part, pour faire de lui un adepte important de la treizième génération dans la tradition de la Pureté supérieure (qu'ils considèrent comme une école indépendante à cette époque). Ils poursuivent en affirmant que Zhang aurait été instruit par Sima Chengzhen avant d'initier Li Bi à son tour²⁰⁸. Voilà qui semble heureux à notre démonstration. Hélas, aucun de ces historiens ne cite de sources, ni n'argumente ces différents points²⁰⁹. À bien y réfléchir, l'association de Zhang

²⁰⁴ MCRÆ John R., *The Norther School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, p. 69.

²⁰⁵ *Wai zhuàn*, p. 242.

²⁰⁶ *Wai zhuàn*, p. 242.

²⁰⁷ *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1072b.07.

²⁰⁸ James Robson reprend cette idée, sans la justifier non plus, dans un schéma d'une lignée alternative de la transmission Shangqing sur le Hengshan. ROBSON, *Power of Place*, p. 170.

²⁰⁹ Par ex. HUNAN SHENG BIANZUAN WEIYUANHUI (DIR.) 湖南省志編纂委員會 (Comité de compilation des monographies sur la province du Hunan) (dir.), *Hunan sheng zhi* 湖南省志 (Monographies sur la province du Hunan), Changsha, Hunan renmin chubanshe, 1991, vol. 27 : « Zongjiao zhi » 宗教志 (Monographie sur les religions), p. 208, 225, 231 ; KANG Peiren 康佩仁, « Nanyue xiandao shenhua yipie » 南嶽仙道神話一瞥 (aperçu rapide des légendes sur la voie des immortels sur le pic du Sud), in HUNAN SHENG... (dir.), *Daojiao yu Nanyue*, p. 19. Nous avons tenté de contacter ces historiens via la fédération des Cercles des sciences sociales du Hunan (Hunan sheng shehui kexue jie lianhehui 湖南省社會科學界聯合會), en vain.

Taikong avec Zhang Taixu s'explique à la lecture du *Nanyue zongsheng ji* car l'auteur lui-même semble les confondre²¹⁰. Nous n'avons, en revanche, pas trouvé de lien explicite avec Sima Chengzhen si ce n'est que tous deux séjournèrent à la même époque sur le Hengshan et que l'un des maîtres de Zhang Taikong lui aurait fait forte impression ; nous y reviendrons. Enfin, une autre information récurrente et non étayée concerne cette fois l'attribution à Zhang Taikong d'un texte préservé dans le Canon taoïste : le *Xuanhe zhi shi'er yue gua jinjue* 玄和子十二月卦金訣 (Les Formules dorées du Maître de l'harmonie mystérieuse sur les hexagrammes selon les douze mois)²¹¹. Mais ni le contenu du texte ni les catalogues bibliographiques (aucun ne le mentionne) ne donnent d'indice en ce sens. Quant à la mention dans le titre d'un maître de l'Harmonie mystérieuse, elle ne saurait suffire car Zhang Taikong ne fut pas le seul dans l'histoire du taoïsme à porter ce nom. Pour preuve, le *Wushang biyao* évoque déjà un Maître de l'harmonie mystérieuse²¹².

Voilà pour les imprécisions fréquemment rencontrées sur le personnage. Revenons maintenant aux sources primaires et tâchons de voir quelles sont les informations que l'on peut y trouver. La seule biographie, hélas succincte, dont nous disposons de Zhang Taikong figure dans le *Lishi zhenxian tidao tongjian* de Zhao Daoyi. Celle-ci comporte notamment un texte à chanter (*civen* 詞文) écrit à sa louange par l'empereur Dezong qui confère ici à Zhang son titre posthume. C'est d'ailleurs sous ce titre que l'on retrouve le texte dans le *Quan Tangwen*, de même qu'il apparaît dans la monographie de Chen Tianfu²¹³. Voici la biographie :

Le maître avait pour nom Zhang et pour prénom Taikong. Il cultivait la Voie, caché sur le mont Heng dans le palais de la Pureté supérieure (Shangqing gong 上清宮). En 772, il devint le maître de Li Bi, puis se retira dans le palais du Yang originel (Yuanyang gong 元陽宮). Le treizième jour du sixième mois de l'an 788, il se délivra de son cadavre sur le pic de l'Ermite prodigieux (Lingyin feng 靈隱峰). L'empereur composa ce texte à chanter :

La Voie ultime est ineffable ; à s'efforcer de lui trouver un nom, on la vénère [en la dénommant] Voie. L'authenticité ultime n'a pas de titre posthume ; à devoir lui en conférer, on choisit authenticité lumineuse. Ce que l'on peut ainsi dénommer est en fait leur vertu plénière. Il en est de même pour Zhang Taikong, le dignitaire de la Voie du palais du Yang originel sur le pic du Sud. [Il atteignit] l'essence de l'origine indistincte, le Mystère au cœur

²¹⁰ *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1072b.07 et 1073a.07-14.

²¹¹ *Xuanhe zhi shi'er yue gua jinjue*, CT 1274, fasc. 1003. Cette attribution est affirmée par exemple dans LU Guolong 盧國龍, *Daojiao zhexue* 道教哲學 (La Philosophie taoïste), Beijing, Huaxia chubanshe, 1991, 2007, p. 377 ; REN Jiyu 任繼愈 & ZHONG Zhaopeng 鍾肇鵬 (dir.), *Daozang tiyao* 道藏提要 (Précis du Canon taoïste), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1991, p. 1197.

²¹² *Wushang biyao*, j. 15.3a.

²¹³ *Zeng Zhang Taikong yizhao* 贈張太空謚詔 (Attribution impériale d'un titre posthume à Zhang Taikong), resp. *Quan Tangwen*, j. 52, p. 243c ; *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1073a.04-14.

du Mystère²¹⁴, raffina ses os [jusqu'à parvenir] aux trois cieux et maintint l'Esprit [jusqu'à faire descendre] les huit clartés. Les pics du Hengshan nourrirent sa vertu durant presque un siècle. De même qu'il s'en remettait à Sans Forme (Wangxiang 罔象) pour chercher [la Voie²¹⁵], de même il pensait à Immensité Confuse (Hongmeng 鴻蒙) pour œuvrer avec justesse²¹⁶. Il flânait librement le cœur grand et fit de la haute antiquité son corps véritable. Il s'inclina devant les précédents souverains et vénérât les merveilles de la Voie. Il guetta le char aux grues noires²¹⁷, puis reçut la tunique aux couleurs pourpres²¹⁸. Il est parmi les hauts fonctionnaires un adage pour qualifier sa noble conduite : « Toujours il songeait aux immortels, regrettant de n'en partager l'époque. » Sitôt que l'on me rapporte la valeur [d'un homme], je l'honore. Puissé-je lui trouver un nom qui à jamais chantera sa vertu. [À Zhang Taikong] il convient de conférer celui de Maître de l'harmonie mystérieuse.

Son palais fut rénové à trois reprises sous la dynastie Song, durant les ères Chunhua 淳化 (990-994), Tiansheng 天聖 (1023-1032) et Zhenghe 政和 (1111-1118). En l'an 1119, l'empereur Huizong lui décerna le nom de monastère qui Honore la lumière (Chongming guan 崇明觀). Trois lieues en arrière se trouve le rocher du Tigre tapi (Fuhu yan 伏虎岩).

先生姓張，名太空。隱衡嶽上清宮，修行得道。唐代宗大曆七年，為唐相李泌之師。後隱元陽宮，於德宗貞元四年六月十三日尸解於靈隱峰。御製詞文云：

「夫至道無名，強假名而崇道。至真無謚，必求謚以明真。惟其可稱，實在全德。故南嶽元陽宮道士張太空，混元育粹，玄之又玄，煉骨三清，存神八景。衡峰養德，時近百年。依罔象以冥搜，挾鴻蒙而沖用。棲遲浩氣，太古真形。頃在先皇，敷崇道妙。望乎玄鶴之駕，錫以紫霓之裳。我有輔臣，格言高躅，永懷仙子，恨不同時。聊申嘉尚之情，式降昭旌之命。策名表德，庶永無窮。可贈玄和先生。」

²¹⁴ En référence au *Laozi* 1.

²¹⁵ Allusion à une anecdote du *Zhuangzi* déjà relatée. Pour rappel : l'empereur Jaune flânait au nord de la rivière de couleur cinabre et gravit le mont Kunlun. Alors qu'il s'apprêtait à rentrer vers le sud, il constata la perte de sa perle mystérieuse. Il demanda alors à Connaissance de la chercher, mais en vain, puis à Vision Perçante, sans plus de succès. Il s'adressa ensuite à Intelligence qui ne la trouva pas non plus. Enfin, il sollicita Sans Forme qui la lui retrouva. Voir *L'Ascension vers l'authenticité*, supra, p. 230, n. 2.

²¹⁶ En référence là encore au *Zhuangzi* dans lequel Immensité Confuse enseigne au Général des nuages (Yunjiang 雲將) les bienfaits du non-agir (*wuwei* 無為) grâce auquel sa vertu, devenue inépuisable, profite avec harmonie à tous les êtres, telle la Voie selon le *Laozi*, 4 si l'on en croit la référence lexicale. *Zhuangzi jishi*, chap. 11, p. 174-177.

²¹⁷ Selon Cui Bao 崔豹 (*fl.* 290-306), les grues noircissent lorsqu'elles atteignent l'âge de deux mille ans. Autant dire qu'elles symbolisent ici l'immortalité accomplie. *Gujin zhu* 古今注 (Notes sur le passé et le présent), éd. *Congshu jicheng*, vol. 274, j. 2, p. 12.

²¹⁸ Évocation de l'ascension en plein jour et de l'intégration dans la bureaucratie céleste.

其宮宋淳化、天聖、政和三經修葺。宣和元年，徽宗改賜崇明觀，後三里有伏虎岩

219

À la lecture de ces quelques lignes, on comprend que Zhang Taikong était un taoïste renommé, c'est pourquoi probablement Li Chongzhao choisit de le citer dans ses *Notes*. Pour ce qui nous intéresse, peu d'éléments de ce texte permettent de relier catégoriquement le personnage à la tradition de la Pureté supérieure. Il s'agit surtout de la tunique aux couleurs pourpres offertes par l'empereur à Zhang Taikong, nous l'expliquons plus loin (III.3.), du maintien de l'Esprit et des huit clartés qui accompagnent le char de nuages dans les textes du Canon Dongzhen et de la poésie sidérale. En ce qui concerne la terminologie relative aux exercices spirituels, celle-ci appartient autant au Lingbao qu'au Shangqing. De même, les temples cités ont hébergé des figures représentatives d'autres traditions à l'instar de Xu Lingqi 徐靈期 (d. 473), héritier de la tradition Lingbao²²⁰.

Quant au titre de Maître de l'harmonie mystérieuse, il semble certes s'éclairer à la lumière d'un texte extrait du Canon Shangqing où le vocable *xuanhe* (玄和) désigne l'infinité cosmologique, celle en laquelle l'adepte devenu authentique (*zhen* 真) voyage librement vers la « divine immortalité » (*shenxian* 神仙), où il « unit son corps au grand Vide » (*xingtong taixu* 形同太虛) et « prend pour compagnons les esprits du ciel et de la terre²²¹ » (*shenming jiechou* 神明結儔). C'est d'ailleurs la seule occurrence dans le Canon taoïste où ce terme ne participe pas du nom d'une divinité, la plus fréquemment rencontrée étant la Jeune Fille de Jade de l'Harmonie Mystérieuse (Xuanhe Yunü 玄和玉女), Yun Rong 運容, très présente dans les textes Lingbao²²². Mais comme cela fut dit plus haut, avant d'être décerné à Zhang Taikong, ce titre avait déjà été utilisé et l'on sait de son titulaire qu'il était avant tout détenteur des enseignements Lingbao²²³. Le choix du titre ne s'avère donc pas plus probant.

Il est une autre information précieuse que l'on trouve dans le *Nanyue zongsheng ji*. Un passage biographique consacré à un certain He Zunshi 何尊師 (ca. 643-743), le Vénérable Maître He, nous apprend que ce dernier eut pour disciple Zhang Taikong lui-même²²⁴. De plus, le texte précise le nom de deux autres disciples : Tian Xuying 田虛應 (d. 811) et Deng

²¹⁹ *Lishi zhenxian tidao tongjian*, j. 32.1a-2a.

²²⁰ *Nanyue xiaolu*, 8a et 12a. Sur le personnage, voir ROBSON, *Power of Place*, p. 139-141.

²²¹ *Shangqing yuanshi bianhua baozhen shangjing jiu ling taimitiao guishan xuanlu* 上清元始變化寶真上經九靈太妙龜山玄籙 (Le Registre mystérieux du mont de la Tortue de la grande merveille des neuf prodiges selon Le Livre supérieur de la transformation originelle et de la préservation de l'authenticité dans la Pureté supérieure), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1393, fasc. 1047-1048, j. 3.9b-10a. Ce texte décrit notamment les pratiques et leur progression liées à chacune des soixante-quatorze divinités du panthéon Shangqing.

²²² Par ex. *Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu*, j. 4.15b.

²²³ *Wushang biyao*, j. 15.3a.

²²⁴ *Nanyue zongsheng ji*, j. 3, p. 1081b.25-1081c.17. Cette biographie sera reprise (avec quelques variations lexicales) par Zhao Daoyi. *Lishi zhenxian tidao tongjian*, j. 32.1a-2a.

Zhongxu 鄧中虛 (VIII^e s.). Tâchons de voir qui étaient ces différents personnages, à commencer par He Zunshi.

Voici d'un mot ce que nous en dit Chen Tianfu : Nul ne savait d'où venait le maître ; il s'était établi sur le mont Heng vers l'an 662. Son nom était inconnu et il semblait n'avoir qu'une quarantaine d'années alors qu'il était probablement centenaire, tout comme il semblait voler tandis qu'il marchait (*xingbu ru fei* 行步如飛). Il allait et venait le plus souvent entre les cinq pics aux Sterculias bleu-vert (Cangwu wuling 蒼梧五嶺). Lorsque les gens le questionnaient sur son origine ou les principes de la Voie, il répondait : « Quoi donc ? Quoi donc ? » (*he ? he ?* 何 ? 何 ?) C'est ainsi qu'il fut surnommé Vénérable Maître He. À Tian Xuying et Deng Zhongxu qui le questionnèrent sur l'utilité de son silence, il répondit : « Qui sait ce qu'il ignore est supérieur ; qui ignore ce qu'il sait est malade. Comment celui qui peut cerner la signification profonde de l'indistinction perdrait-il les principes naturels. » (知不知者上, 不知知者病. 誰能鑿混沌之竅, 遺自然之理耶 !) Puis, il disparut dans la forêt, appuyé sur sa canne et suivi de près par des tigres.

Durant l'ère Kaiyuan, Sima Chengzhen gravissait le sommet de Zhurong lorsqu'il aperçut He Zunshi sortant de la forêt. Il reconnut en lui un sage accompli et voulut le questionner. Mais He semblait ne pas le voir, ni même l'entendre ; il s'appuya sur un rocher sans mot dire, puis repartit. Sima construisit alors un petit abri pour attendre le retour du sage, mais sa patience demeura vaine ; jamais He ne reparut devant lui. C'est enfin au milieu de la deuxième nuit de l'an 743 que He s'envola, sublimant son corps sous un grondement de tonnerre. Un hommage lui fut rendu par le gouverneur de Hengyang, Su Wulian 蘇務廉 (VIII^e s.), qui lui consacra une stèle. Celle-ci fut érigée dans l'abbaye de la Vertu reconnue (Quande guan 銓德觀) au pied du pic des Nues empourprées (Zixiao feng 紫霄峰).

Dans une source bien plus tardive, le *Kangxi Yongming xianzhi* 康熙永明縣志 (La Monographie sur le district de Yongming de l'ère Kangxi), publiée en 1709 sous la direction de Zhou He 周鶴 (fl. 1656-1709), on peut lire d'autres informations sur le personnage, à commencer par son nom : He Zhongjuan 何仲涓, *alias* He Zhichun 何志純. On découvre également trois autres éléments intéressants. Le premier concerne le lien avec Sima Chengzhen qui est ici présenté comme le maître de He Zunshi. Le deuxième renvoie à un autre nom attribué à He Zunshi, celui de He Yingxu 何應虛. Enfin, le troisième élément est la naissance du groupe des « Quatre Grands » (Si gao 四高), constitué par He et trois autres taoïstes. Le texte de Zhou He présente cependant une confusion sur les noms²²⁵, mais cette

²²⁵ [He] Yingxu ; Tai Xu ; Deng Xu ; Zhong Xu. *Kangxi Yongming xianzhi* 康熙永明縣志 (La Monographie sur le district de Yongming de l'ère Kangxi), édité par Zhou He 周鶴 (fl. 1656-1709), éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*, j. 14, p. 19b. Cette confusion sera, entre autres, reprise par Li Yuandu citant une monographie publiée sous Qianlong 乾隆 (1736-1795). *Nanyue zhi* 南嶽志 (La Monographie locale sur le Pic du sud), 1883, rééd. Changsha, Huxiang wenku, 2013, j. 14, p. 464.

erreur sera corrigée dans la monographie sur le même district éditée deux siècles plus tard par Wan Fayuan 萬發元 (XIX^e s.). On y retrouve en effet les quatre personnages associés dans *Le Recueil* de Chen Tianfu : Deng Zhongxu ; [Zhang] Taixu ; Tian Xuying et He Yingxu²²⁶. C'est probablement sur ces apports bien tardifs que se sont appuyés les différents historiens chinois susmentionnés pour affirmer que He Zunshi avait été le disciple de Sima Chengzhen. Kang Peiren parle, lui, des quatre Xu (*si* Xu 四虛)²²⁷.

Il est une dernière piste de recherche pour tenter d'en apprendre davantage sur He Zunshi, et par conséquent sur Zhang Taikong : l'étude biographique des deux condisciples connus de ce dernier. Mais celle-ci ne mène pas très loin. Concernant Deng Zhongxu, nous n'avons rien découvert de plus que ce qui figure dans *Nanyue zongsheng ji* ; il nous est donc impossible de l'identifier. Peut-être s'agit-il de Deng Ziyang 鄧紫陽 (d. 739), le fondateur d'une branche liée au Shangqing, l'école de l'Empereur du Nord (Beidi pai 北帝派), dont il sera question plus loin. Deng était en effet contemporain de Tian Xuying, de même qu'il séjourna sur le Hengshan. Chen Tianfu lui consacra une biographie²²⁸ qu'il inséra précisément entre celles de Xue Jichang et de Tian Xuying, deux des figures emblématiques de la Pureté supérieure à l'époque. C'est là une coïncidence troublante, mais faute d'indices supplémentaires, nous ne saurions être plus affirmatif.

Tian Xuying, de son vrai nom Tian Liangyi 田良逸, devint, quant à lui, une figure majeure de la tradition Shangqing à la fin du VIII^e siècle, si l'on en croit le *Dongxuan Lingbao sanshi ji*²²⁹. On y découvre, en effet, que Tian fut le premier des trois représentants d'une lignée locale de la Pureté supérieure installée sur le Hengshan. Le *Sanshi ji* le présente comme un maître des Écritures (*jingshi* 經師) et le maître fondateur de la méthode des Trois Grottes²³⁰ (*sandong zhi fa zushi* 三洞之法祖師). Les sources biographiques²³¹ prêtent au personnage une longévité exceptionnelle de plus de deux cent ans, de même qu'elles nous apprennent qu'il se retira aux côtés de He Zunshi durant l'ère Longshuo 龍朔 (661-663), soit juste après leurs arrivées respectives, pour suivre son enseignement. Le *Sanshi ji* dit ainsi : « Il

²²⁶ *Guangxu Yongming xianzhi* 光緒永明縣志 (La Monographie sur le district de Yongming de l'ère Guangxu) édité par Wan Fayuan 萬發元 (XIX^e s.), éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*, j. 41, p. 14b.

²²⁷ KANG, « Nanyue xiandao shenhua yipie », p. 19.

²²⁸ *Nanyue zongsheng ji*, j. 3, p. 1082a.15-26.

²²⁹ *Dongxuan Lingbao sanshi ji*, en part. 2b-4a. Franciscus Verellen a démontré, à travers ce texte, que la filiation spirituelle de la tradition du Tiantai 天台 remontait aux sources de la transmission des écritures Shangqing en passant par le Hengshan. VERELLEN, *Du Guangting*, p. 17-27.

²³⁰ *Dongxuan Lingbao san shi ji*, 3b. Les deux maîtres suivants sont Feng Weiliang 馮惟良 (fl. 806-820) et Ying Yijie 應夷節 (810-894).

²³¹ Les matériaux biographiques les plus anciens dont on dispose sur Tian Xuying figurent dans le *Dongxuan Lingbao san shi ji*, 2b-4a. C'est probablement à partir de cette source que Chen Tianfu, puis Zhao Daoyi rédigèrent chacun une courte biographie du personnage. Resp. *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1073a.23-1073b.04 et p. 1982a.27-1802b.15 ; *Lishi zhenxian tidao tongjian*, j. 40.1b-2b.

rencontra maître He qui, en silence, lui dispensa son enseignement²³². » (與隱仙何君相遇, 默傳其道.) Chen Tianfu écrira, lui, simplement : « Il vit le Vénérable Maître He et l'interrogea sur la Voie²³³. » (見何尊師而問道.) Chacune de ces sources précise cependant qu'il ne se vit transmettre les registres que plus tard et, cette fois, des mains de Xue Jichang²³⁴, lui-même disciple direct, et l'un des plus connus, de Sima Chengzhen.

Est-ce à dire que He Zunshi ne transmet ni ne reçut lui-même l'initiation Shangqing ? Pas nécessairement. En effet, durant l'ère Longshuo, celui-ci n'était âgé que d'une vingtaine d'années tout au plus. Voilà qui semble encore bien jeune pour parvenir au terme des sept niveaux d'ordination²³⁵ (après les quatre premiers de l'initiation). Pour rappel, Deng Ziyang accéda à l'initiation de la Pureté supérieure dix ans après avoir été ordonné dignitaire de la Voie et Ying Yijie accéda au rang ultime des ordinations Shangqing dix-sept ans après avoir reçu les registres Zhengyi. Le *Dongxuan Lingbao sanshi ji* nous dit que He Zunshi dispensa à Tian Xuying « son propre enseignement » (傳其道). Probablement avait-il quelque chose à enseigner qui ne relevait pas spécifiquement du Canon Dongzhen. Une autre hypothèse est également possible. Nous avons vu avec l'ordination de Xuanzong qu'il existait deux rangs dans l'ordination Shangqing. Peut-être Tian Xuying reçut-il de la part de Xue Jichang les enseignements correspondant au niveau le plus élevé après avoir été initié par He Zunshi. En somme, trois possibilités demeurent :

1/ Zhang Taikong et Zhang Taixu ne font qu'un. Le lien avec le Shangqing est dès lors établi.

2/ He Zunshi eut Sima Chengzhen comme maître. Le lien est également établi.

3/ He Zunshi n'était pas encore un dignitaire Shangqing à l'époque où il instruisit Tian Xuying durant l'ère Longshuo. Il le deviendra ensuite avant d'initier Zhang Taikong, d'autant que Chen Tianfu écrit que He transmet plus tard des talismans et des registres (*fulu* 符籙)²³⁶. Bien que la longévité rapportée de He Zunshi fût sans doute exagérée, plusieurs décennies s'écoulèrent pendant entre les enseignements qu'ils dispensa à Tian Xuying et à Zhang Taikong. La continuation de sa progression spirituelle entretemps n'est pas à exclure. À cela

²³² *Dongxuan Lingbao san shi ji*, 2b.

²³³ *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1073a.25.

²³⁴ *Dongxuan Lingbao san shi ji*, 3a ; *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1073b.01. Des biographies de Xue Jichang figurent en *Nanyue zongsheng ji*, j. 3, p. 1082a.02-26 ; *Lishi zhenxian tidao tongjian*, j. 40.1a-b.

²³⁵ Sur la transmission des registres taoïstes à l'époque, voir BENN Charles D., *The Cavern-Mystery Transmission, passim* ; REN (dir.), *Zhongguo dao jiao shi*, p. 340-390 ; SCHIPPER, « Taoist ordination ranks in the Tunhuang manuscripts », p. 127-148.

²³⁶ Par exemple à Lü Wei 呂渭 (d. 800), un commissaire impérial chargé de la surveillance qui avait bâti sa cahute non loin de chez lui. *Nanyue zongsheng ji*, j. 3, p. 1081c.11. La tradition fait de Lü Wei le grand père de Lü Dongbin 呂洞賓 (IX^e s.). par ex. *Lü zu zhi* 呂祖志 (Monographie du patriarche Lü), anonyme du XVI^e s., CT 1484, fasc. 1112-1113, j. 2.24b. Enfin, deux biographies se trouvent en *Jiu Tangshu*, j. 127, p. 3768 ; *Xin Tangshu*, j. 160, p. 4966.

s'ajoute le fait que Zhang Taikong commença d'instruire Li Bi en 772, soit quasiment une trentaine d'années après la disparition de He Zunshi. Il n'est pas improbable que lui-même poursuivit sa propre progression durant ce temps. Nous allons voir que l'attribut de la pourpre semble le confirmer.

L'existence d'un lien tangible entre Li Bi et le Shangqing à ce stade paraît plus que vraisemblable, mais il n'est pas encore totalement avéré. Nous avons cependant apporté quelques éléments. Il y a d'abord le titre qu'il reçut de Daizong, puis son lieu de retraite où était célébré un culte à Wei Huacun et, enfin, son ascendance spirituelle. Pour aller plus loin, abordons à présent une autre facette de la vie religieuse de Li : son office cultuel au palais impérial.

III.3. Li Bi, taoïste de cour ?

Comme cela fut énoncé précédemment, Li Bi reçut en 763 de Daizong les insignes « d'or et de pourpre ». Or, dans son encyclopédie, *Shiwu jiyuan* 事物紀原 (Sur l'origine des choses), Gao Cheng 高承 (XII^e. s.) écrit :

Au tout début de l'ère Shenlong 神龍 [705-707], sous le règne de Zhongzong 中宗 (r. 705-710), Ye Jingneng²³⁷ 葉靜能 (d. 710) avait été élevé au rang « or et pourpre », mais n'avait pas reçu d'« habit pourpre ». Sous Daizong, Li Bi avait accompli de grands mérites et Li Fuguo s'apprêtait à manigancer contre lui. Li Bi demanda à être ordonné dignitaire de la Voie. Sa requête fut acceptée et un habit pourpre lui fut offert. Par la suite, tous les dignitaires de la Voie reçurent la pourpre, Li Bi ayant été le premier²³⁸.

唐中宗神龍初,葉靜能雖加「金紫」之階,而未頒「紫衣」。至代宗時,李泌立大功,李輔國將不利之。泌乞為道士,許之,又賜紫衣。其後,道士賜紫,自李泌始也²³⁹.

À lire Gao Cheng, Li Bi aurait donc été le premier taoïste²⁴⁰ à recevoir un réel habit pourpre, lequel caractérisa ensuite les taoïstes de cour. Selon Lin Xilang, cette distinction, associée à l'attribution d'un titre de reconnaissance spirituelle, comme celui que reçut Li Bi, constituait une marque de prestige dans le monde religieux tout comme elle consacrait une

²³⁷ Ye Jingneng était un maître taoïste qui fut également recteur du Collège impérial (*guozijijiu* 國子祭酒). Il reçut en fait le titre de « grand maître du bonheur resplendissant au sceau d'or et au ruban pourpre » (*jinziguangludafu* 金紫光祿大夫), un grade de haut fonctionnaire correspondant au rang de troisième degré, première classe, sur lequel nous revenons ci-après. *Zizhi tongjian*, j. 208, p. 6598.

²³⁸ Dans le chapitre consacré au bouddhisme, Gao Cheng ajoute que sous les Tang, au moins depuis Wu Zetian, les bonzes à la cour recevaient eux aussi une robe de cérémonie de couleur pourpre. Ainsi Daizong en décerna-t-il en l'an 768. *Shiwu jiyuan*, Beijing, Zhonghua shuju, 1989, j. 7, p. 392.

²³⁹ *Shiwu jiyuan*, j. 7, p. 384.

²⁴⁰ À la lecture du passage, on devine de Gao Cheng qu'il pensait lui aussi que Li Bi avait été un taoïste de circonstance. On arrive à la même déduction avec Zhu Quan 朱權 (1378-1448) ci-dessous.

place politique éminente dans la société civile²⁴¹. De plus, il importe, comme l'explique Wang Yongping 王永平, de distinguer les titres de reconnaissance spirituelle que les taoïstes s'attribuaient eux-mêmes de ceux décernés par le pouvoir. Seuls ces derniers, plus rares, étaient représentatifs d'un prestige effectif dans la sphère politico-religieuse.

Toujours selon Wang Yongping, l'attribution par la maison impériale d'un tel titre, ainsi que de la pourpre, répondait à un usage strict. Peu nombreux étaient les impétrants qui bénéficiaient simultanément des deux distinctions et tous occupaient un rang élevé dans la hiérarchie religieuse ; c'était là pour l'empereur un moyen supplémentaire de contrôler le clergé²⁴². Enfin, l'attribution officielle de tels habits ou insignes, à connotation fortement symbolique, était strictement établie et correspondait systématiquement à un rang de fonctionnaire, en l'occurrence celui de « grand maître du bonheur resplendissant au sceau d'or et au ruban pourpre » (*jinzǐ guānglǜ dàfū* 金紫光祿大夫), un grade de troisième degré, première classe²⁴³.

L'assertion de Gao Cheng fut, quant à elle, reprise dans des sources ultérieures, notamment dans le *Daoshu yuanshenqi* 道書援神契 (L'Essentiel pour se lier au divin par les Écritures taoïstes), un traité anonyme du XIV^e siècle sur l'origine des rites, et une encyclopédie essentiellement liturgique, le *Tianhuang zhidao taiqing yuce* 天皇至道太清玉冊 (Les Écrits de jade de la grande pureté de la Voie suprême de l'Auguste Céleste), de Zhu Quan 朱權 (1378-1448). Voici respectivement :

Li Bi des Tang, devenu dignitaire de la Voie, se vit décerner [l'habit] pourpre. L'usage perdura ensuite. Le col dégagé était inspiré de son souhait de liberté²⁴⁴.

唐李泌為道士，賜紫。後人因以為常。直領者，取其蕭散之意也。

Sous le règne de Daizong, lorsque Li Bi fut promu Premier Ministre²⁴⁵, Li Fuguo, qui était entièrement impliqué dans le pouvoir, le jalousait constamment. Li Bi savait qu'il ne pourrait garder sa fonction dans de telles conditions, il demanda donc à redevenir ermite, à être ordonné dignitaire de la Voie. L'empereur lui offrit alors un vêtement composé d'une tunique pourpre et d'une ceinture d'or. C'est depuis Li Bi que les taoïstes reçoivent la pourpre.

²⁴¹ LIN, *Tangdai daojiao guanli zhidu yanjiu*, p. 103. Voir également VERELLEN, *Du Guangting*, p. 36.

²⁴² WANG Yongping 王永平, « Tangdai daoshi huozeng suzhi, fengjue ji ziyi, shihao kao » 唐代道士獲贈俗職、封爵及紫衣、師號考 (Étude sur l'octroi aux taoïstes sous les Tang d'emplois civils et de titres nobiliaires, de l'habit pourpre et des titres de reconnaissance spirituelle), *Wenxuan jikan* 文獻季刊, 2000, 3, p. 74.

²⁴³ WANG, « Tangdai daoshi huozeng suzhi, fengjue ji ziyi, shihao kao », p. 71-72 ; DES ROTOURS Robert., *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée*, p. 35.

²⁴⁴ *Daoshu yuanshen qi* 道書援神契 (L'Essentiel pour se lier au divin par les Écritures taoïstes), anonyme de la fin du XII^e siècle, CT 1231, fasc. 988, 2b.

²⁴⁵ Zhu Quan est ici plutôt approximatif car Li Bi ne deviendra officiellement Premier Ministre qu'en 787. *supra* p. 255.

代宗時拜相時，李輔國專政，常妒之。泌知其不可久處其位，乃告歸隱，乞為道士，帝乃賜紫衣金帶之服。道士賜紫自泌始也²⁴⁶。

Pourtant, si l'on se réfère au *Lidai chongdao ji* 歷代崇道記 (La Note sur la vénération de la voie taoïste à travers les âges) de Du Guangting, Li Bi ne fut cependant pas le premier à recevoir, eu égard à sa qualité de taoïste, la pourpre à la cour des Tang :

En l'an 620, [l'empereur fondateur Gaozu 高祖 (r. 618-626)] convoqua le taoïste de Jinyang²⁴⁷ 晉陽, Wang Yuanzhi, pour lui décerner le titre de « grand maître de clôture d'audience ». Le souverain lui fit également remettre « la coiffe au ruban d'or » et « l'habit de soie pourpre » pour ses prédictions quant à son avènement au trône. L'empereur Taizong 太宗 (r. 627-649) à son tour décerna à Wang Yuanzhi, pour la même raison, le titre de « grand-officier des divertissements impériaux à sceau d'argent et cordon bleu ». C'est donc depuis lors que les hommes aux habits de plumes (*i.e.* les taoïstes) reçoivent la pourpre.

武德三年，詔晉陽道士王遠知授「朝散大夫」，並賜「縷金冠子」、「紫絲霞帔」以預言高祖受命之徵也。太宗又加遠知「銀青光祿大夫」，並遠知預言之故也。羽衣人賜紫衣自茲始也²⁴⁸。

Li Bi reçut l'habit pourpre comme Wang Yuanzhi et Zhang Taikong avant lui. Voilà qui pose deux questions. Cette honorable distinction fut-elle également décernée à d'autres taoïstes sous les Tang, en particulier entre 620 et 763 ? Et si oui, le récipiendaire était-il systématiquement de rang Shangqing ?

Il convient d'abord de se référer au *Fengdao kejie* dans lequel figure une description précise du code vestimentaire des dignitaires de la Voie dans le contexte rituel. On y découvre que les prescriptions varient selon le rang occupé dans l'organisation sacerdotale et que la « toge pourpre » (*zhibe* 紫褐), en particulier, caractérise la qualité de « maître de la grotte qui pénètre l'authenticité » (*dongzhen fashi* 洞真法師) et celle de « maître de la Grande Grotte » (*dadong fashi* 大洞法師)²⁴⁹. Or, l'un et l'autre sont bel et bien détenteurs des registres Shangqing²⁵⁰. Vraisemblablement Li Bi les avait-il lui-même reçus. Voilà qui le lie officiellement à la Pureté Supérieure. Il y a probablement deux raisons à cela : d'une part, la motivation politique et stratégique de la part du souverain d'entretenir un lien privilégié avec

²⁴⁶ *Tianhuang zhidao taiqing yuce* 天皇至道太清玉冊 (Les Écrits de jade de la grande pureté de la Voie suprême de l'Auguste Céleste), de Zhu Quan 朱權 (1378-1448), CT 1483, fasc. 1109-1111, j. 3.33a-b.

²⁴⁷ Près de Taiyuan 太原 dans l'actuelle province du Shanxi 山西.

²⁴⁸ *Lidai chongdao ji* 歷代崇道記 (Note sur la vénération de la Voie taoïste à travers les âges), de Du Guangting, CT 593, fasc. 329, 5a-b.

²⁴⁹ *Dongxuan lingbao sandong fengdao kejie yingshi*, j. 5.5a-b.

²⁵⁰ LIN, *Tangdai daojuan guanli zhidu yanjiu*, p. 236-239.

le clergé pour en garder le contrôle ; d'autre part, les motivations personnelles et spirituelles du futur marquis de Ye.

Il convient de s'assurer que les faits ne trahissent pas cette déduction en vérifiant que les précédents ne soient pas autant de contre-exemples. Les sources historiques révèlent au moins cinq cas avérés, tous des taoïstes éminents de l'époque. Il y eut notamment en 746 Li Hanguang, disciple de Sima Chengzhen, à qui Xuanzong remit la pourpre, si l'on se réfère à la biographie que lui consacra Yan Zhenqing²⁵¹. Probablement son maître l'avait-il également reçue, même si les sources ne le mentionnent pas explicitement. Selon les annales, Xuanzong accorda à Sima Chengzhen en 721 de notables distinctions et gratifications après avoir reçu de lui les registres. Il est probable, au regard des responsabilités qui furent les siennes à la cour, que l'habit religieux en fût, d'autant que Sima Chengzhen dut ensuite attendre une année avant de pouvoir regagner le mont Tiantai²⁵².

Mais avant Xuanzong et Li Hanguang, l'empereur Gaozong avait également remis la pourpre à Wei Jiang 魏降 (VII^e s.). Dans une inscription épigraphique qui lui est consacrée, dont le texte fut écrit en 677 par Hu Chubin 胡楚賓 (*fl.* 688), assistant annaliste au Secrétariat du palais et académicien du collège pour la Vénération de la littérature (*Zhongsbu youshi jian Chongwen guan xueshi* 中書右史兼崇文館學士), on apprend que Wei Jiang avait bel et bien reçu la transmission de la Pureté Supérieure durant une dizaine d'années sur le Maoshan auprès de Xu Ang 徐昂 (VII^e s.), une figure éminente du paysage Shangqing de l'époque. C'est d'ailleurs ce dernier qui le recommanda auprès de la maison impériale²⁵³.

Puis, ce fut au tour du grand alchimiste Zhang Guo 張果 (*fl.* 735)²⁵⁴ dont la figure se confondra avec celle de Zhang Guolao 張果老, l'un des huit immortels (*ba xian* 八仙). Celui-ci reçut de Xuanzong l'honneur de la toge pourpre et le titre de Maître qui pénètre le Mystère (Tongxuan xiansheng 通玄先生)²⁵⁵. Le souverain, qui aimait à le consulter, lui proposa d'épouser sa sœur, la princesse Yuzhen qui avait, elle-même, reçu les registres de la Pureté Supérieure quelques années auparavant. Enfin, dans une étude sur le personnage et

²⁵¹ *Supra*, chap. 1, III.

²⁵² *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5128.

²⁵³ *Da Tang Runzhou Renjing guan Wei fashi bei bing xu* 大唐潤州仁靜觀魏法師碑並序 (Inscription épigraphique et sa préface consacrées au maître Wei Jiang du temple de La vertu d'humanité et de la quiétude à Runzhou sous la grande dynastie Tang), de Hu Chubin 胡楚賓 (*fl.* 688), dans CHEN, *Daojia jinshi lie*, p. 64-65. Voir également WANG, « Tangdai daoshi huozeng suzhi, fengjue ji ziyi, shihao kao », p. 72.

²⁵⁴ Sur Zhang Guo, lire DIÉNY Jean-Pierre « La légende, le conte et l'histoire : le cas du vénérable Zhang Guo (VIII^e siècle) », in GERNET Jacques & KALINOWSKI Marc (dir.), *En suivant la Voie Royale. Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1997, p. 315-328.

²⁵⁵ *Jiu Tangshu*, j. 191, p. 5106-5107 ; *Cefu yuangui*, j. 53.16a.

son œuvre, la plus complète à ce jour, Meng Naichang 孟乃昌 démontre le lien étroit entre les écrits de Zhang Guo et le *Dadong zhenjing*²⁵⁶.

Selon le *Cefu yuangui* 冊府元龜 (Le Recueil des précédents historiques de la bibliothèque du palais), édité par Wang Qinruo 王欽若 (962-1025) *et al.*, Xuanzong remit également l'habit pourpre au dignitaire de la Voie Wang Xuzhen 王虛真 (d. 755), du temple de la Clarté de l'est (Dongming guan 東明觀)²⁵⁷. Cet édifice religieux, construit en regard du monastère bouddhique de la Clarté de l'ouest (Ximing si 西明寺), était l'un des plus importants temples taoïstes de Chang'an après qu'il fut construit en 656 sous le patronage de Taizong²⁵⁸. Wang occupait également le poste de commissaire général pour le taoïsme²⁵⁹ (*daomen weiyi* 道門威儀) à l'échelle de l'empire. Sa mission consistait, entre autres, à s'assurer de la conformité du rituel, des normes et des ordinations.

Les *Leçons* révèlent qu'en plus d'être « académicien à la Forêt des pinceaux, assigné à la rédaction des écrits impériaux » (*Hanlin gongfeng* 翰林供奉), il était chargé de « contrôler la communauté taoïste tout entière » (監領諸道士). À cela s'ajoute la bienveillance marquée du souverain à son endroit pour l'enseignement et les registres qu'il reçut de lui²⁶⁰. Faute d'éléments plus explicites à son sujet, on ne saurait l'affirmer, mais au regard de ses titres et du fait que les plus hauts rangs hiérarchiques du taoïsme institutionnalisé étaient occupés par des dignitaires Shangqing, il ne paraît pas invraisemblable qu'il en fût ainsi pour Wang Xuzhen. De plus, son prédécesseur au poste de commissaire général pour le taoïsme à l'échelle du pays était Hu Ziyang, lui-même maître des Trois grottes et disciple de Li Hanguang, tout comme son successeur fut un abbé²⁶¹ et donc vraisemblablement dignitaire Shangqing lui aussi.

²⁵⁶ MENG Naichang 孟乃昌, « Zhang Guo kao » 張果考 (Étude sur Zhang Guo), *Zongjiao xue yanjiu* 宗教學研究, 1985, 1, p. 15-27. Sur la place du *Dadong zhenjing* dans la tradition Shangqing, lire, entre autres, ROBINET Isabelle, « Le *Ta-tung chen-ching* ; son authenticité et sa place dans les textes du *Shang-ch'ing jing* », in STRICKMANN Michel (dir.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983, p. 394-433.

²⁵⁷ *Cefu yuangui*, j. 54.21a.

²⁵⁸ XIONG Victor Cunrui, *Sui-Tang Chang'an: A Study in the Urban History of Medieval China*, Ann Arbor, The University of Michigan, Center for Chinese Studies, 2000, p. 246-247, 298 ; Jia Mei 賈梅, « Tang Dongming guan Sun Si muzhi kaoshi » 唐《東明觀孫思墓志》考釋 (Étude philologique sur L'Épitaphe en mémoire de Sun Si du temple de la Clarté de l'est sous les Tang), *Beilin jikan* 碑林集刊, 2004, 10, p. 50-56.

²⁵⁹ Il y avait en effet quatre échelons pour ce poste : pour tout l'empire, au niveau régional, au niveau d'un district, au niveau d'un ou de plusieurs temples. Sur la charge de *daomen weiyi*, voir ZHOU Qi 周奇, « Daomen weiyi kao » 道門威儀考 (Étude sur [le poste de] commissaire impérial pour le taoïsme), *Shi lin* 史林, 2008, 6, p. 111-114 ; LIN, *Tangdai daojiao guanli zhidu yanjiu*, p. 74-75.

²⁶⁰ *Cefu yuangui*, j. 54.21a.

²⁶¹ LIN, *Tangdai daojiao guanli zhidu yanjiu*, p. 74-75.

Avant Zhang Taikong et Li Bi, il y eut enfin Deng Siguan 鄧思瓘 (d. 740), plus connu sous son nom religieux Yang Pourpre (Ziyang 紫陽). Exorciste et magicien renommé, celui-ci avait les faveurs de Xuanzong ; il intégra le cursus sacerdotal et reçut à plusieurs reprises l'habit pourpre ainsi que l'insigne d'or. Cela est relaté dans une biographie que lui consacra le calligraphe Li Yong 李邕 (674-747). Mais surtout, Deng Siguan fut à l'origine d'une école taoïste, à vocation essentiellement exorciste, qui se fonda sur le culte voué à l'Empereur du Nord (Beidi 北帝). Or celle-ci emprunta notablement à la tradition Shangqing en plus de s'appuyer sur le fondement liturgique de la voie du Maître céleste.

Dans une inscription funéraire en hommage à un héritier de la lignée Deng, au même nom religieux que son fondateur, l'Académicien Zheng Tian 鄭畋 (825-883) écrivit au sujet de la transmission de cette lignée qu'elle était « la voie de l'alliance avec les puissances (*i.e.* la tradition *zhengyi* 正一) et de la Pureté Supérieure » (盟威上清之道). De plus, si ce texte révèle l'importance toute particulière des registres Shangqing dans la tradition Beidi²⁶², il n'est pas le seul. En effet, deux autres inscriptions épigraphiques, légèrement postérieures, le confirment en indiquant à plusieurs reprises la transmission desdits registres²⁶³.

Puis ce fut au tour de Li Bi de recevoir l'habit pourpre comme gage, entre autres, de sa maîtrise des enseignements de la Pureté supérieure. Par la suite, d'autres taoïstes, en nombre croissant, furent pareillement honorés par leur souverain, dont Deng Yankang 鄧延康 (773-859), un neveu du fils de Deng Siguan, lui-même détenteur des registres Shangqing, ainsi que Wang Qixia 王棲霞 (882-943), le dix-neuvième patriarche de la Pureté supérieure²⁶⁴. Ce dernier avait été l'un des plus proches disciples, parmi plus de cinq cents, de Nie Shidao 聶

²⁶² *Tang gu shangdu Longxing guan sandong jinglu ci zifa shi Deng xiansheng muzhi ming* 唐故上都龍興觀三洞經籙賜紫法師鄧先生墓誌銘 (Inscription à la mémoire du défunt maître Deng qui reçut la pourpre et relative aux Écritures et registres des Trois Grottes du temple du Dragon qui s'élève de la capitale des Tang), de Zheng Tian 鄭畋 (825-883), *Quan Tangwen*, j. 767, p. 3537a-3538b ; *Nanyue zhongsheng ji*, j. 3, p. 1082a.15-26. Sur Deng Ziyang et la tradition Beidi, voir LIN, *Tangdai Daojiao guanli zhidu yanjiu*, p. 19-23 ; LIU Li 劉莉, « Daojiao wenhua zhong "Beidi" de xinyang ji fazhan » 道教文化中「北帝」的信仰及發展 (L'Empereur du Nord dans la culture taoïste : croyance et développement), *Guizhou wenshi congkan* 貴州文史叢刊, 2011, 3, p. 79-83 ; MOLLIER Christine, « La méthode de l'empereur du nord du mont Fengdu », p. 329-385.

²⁶³ *Maoshan daomen weiyi Deng xiansheng bei* 茅山道門威儀鄧先生碑 (Inscription épigraphique à la mémoire de maître Deng, commissaire général pour le taoïsme), de Xu Kai 徐鍇 (920-974), *Quan Tangwen*, j. 888, p. 4115c-4116b ; « Tang Shengzhen guan gu sandong Guo zunshi muzhi » 唐聖真觀故三洞郭尊師墓誌 (Inscription à la mémoire du défunt vénérable Guo, maître des Trois Grottes, du temple de l'Authenticité sacrée sous les Tang), de Liu Yan 劉言 (d. 953), dans ZHOU Shaoliang 周紹良 & ZHAO Chao 趙超 (dir.), *Tangdai muzhi huibian xuyi* 唐代墓誌彙編續集 (Suite à la collection de stèles funéraires des Tang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001, rééd. 2007, p. 1079-1080.

²⁶⁴ Resp. *Tang gu shangdu Longxing guan sandong jinglu ci zifa shi Deng xiansheng muzhi ming*, *Quan Tangwen*, j. 767, p. 3537c ; *Maoshan zhi*, j. 24.11b.

師道 (844-911), une figure emblématique du Shangqing à la fin des Tang²⁶⁵. Or, selon *Lishi zhenxian tidao tongjian*, Wang Qixia et de nombreux condisciples « avaient reçu les méthodes de la Pureté supérieure ; ils se répartirent dans toutes les préfectures pour pratiquer et perpétuer l'enseignement authentique. La cour impériale décerna à tous l'habit pourpre, glorifiant ainsi leur tradition mystique²⁶⁶. » (傳上清法, 散於諸州府, 襲真風而行教. 朝廷皆命以紫衣, 光其玄門.).

Si la remise de la pourpre à Li Bi ne laisse planer aucun doute car l'information figure dans les différentes sources biographiques, les plus fiables et les plus contradictoires, la remise des tablettes de jade pour l'audience au Ciel n'apparaît, quant à elle, que dans *La Biographie non officielle*. Quiconque recevait lesdites tablettes de jade était chargé du rituel impérial, devenu taoïste, du jet des dragons. Que Li Bi en fût chargé s'avère tout à fait possible tant il était fréquent que des taoïstes de cour, honorés du titre de maître du pic du Centre et détenteur des registres Shangqing, conduisent ce rite²⁶⁷, à l'instar de Zhou Xuandu et Ma Yuanzhen rencontrés précédemment. Mais faute d'éléments supplémentaires, il est impossible de l'affirmer davantage, aussi peut-on juste l'envisager.

Au-delà des contingences politiques et du faste de la cour, nous montrons également que Li Bi, contrairement à ce qui fut longtemps écrit, pratiqua le retrait contemplatif dans le cadre d'une authentique démarche existentielle. De plus, nous venons de voir qu'il fut vraisemblablement initié aux enseignements de la tradition Shangqing. Or, comme l'a écrit Ren Jiyu 任繼愈, les adeptes de la Pureté supérieure empruntaient un cheminement plus individuel et se consacraient davantage aux exercices spirituels²⁶⁸. Nous disposons hélas de trop peu d'éléments pour reconstituer l'ascèse de Li Bi. Les sources s'accordent pour évoquer sa pratique de la Voie qui consistait à « jeûner et à reposer l'Esprit » (*jueli qishen 絕粒栖神*)²⁶⁹. On sait également qu'il pratiquait les techniques de légèreté qui procèdent précisément de jeûnes réguliers et prolongés. Les textes disent qu'il pouvait marcher debout sur un paravent²⁷⁰. Sa pratique du jeûne régulier, et même constant si l'on en croit les sources, nous est confirmée dans le dialogue suivant avec l'empereur Daizong à l'époque où Li résidait au palais :

À l'occasion du cinquième jour du cinquième mois, les princes et les ducs, les concubines impériales et les princesses s'offraient chacun des habits et des curiosités. Le souverain interrogea Li Bi :

— Maître, pourquoi êtes-vous le seul à ne rien offrir ?

²⁶⁵ Une longue biographie lui est consacrée dans *Lishi zhenxian tidao tongjian*, CT 296, fasc. 139-148, j. 41.1a-9a.

²⁶⁶ *Lishi zhenxian tidao tongjian*, CT 296, fasc. 139-148, j. 41.7b.

²⁶⁷ par ex. LIN, *Tangdai daojiao guanli zhidu yanjiu*, p. 47-48, 109-110, 116, 121-122, 125-128, 162-163, 211.

²⁶⁸ REN (dir.), *Zhongguo daojiao shi*, p. 380.

²⁶⁹ *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3621.

²⁷⁰ *Waizhuan*, p. 239 ; *Ganzhu ji*, p. 42a.

— J’habite dans le palais impérial et tout ce que je porte, du turban aux souliers, m’a été offert par votre Altesse. Je n’ai en plus que ma personne. Qu’aurais-je donc à offrir ?

— Voilà précisément ce que je veux.

— Si ma personne n’appartient pas à votre Altesse, qui d’autre pourrait l’avoir ?

— Le précédent empereur vous sollicita pour prendre la charge de Premier ministre, en vain. Je suis aujourd’hui le seul à qui vous offririez votre personne. Vous pouvez aussi ne pas le faire !

— Que souhaiterait votre Altesse que je fisse ?

— Je veux que vous consommiez de l’alcool et de la viande, que vous fondiez un foyer, que vous preniez un rang, des émoluments et que vous deveniez séculier.

— Je jeûne depuis plus de vingt ans. Pourquoi, votre Altesse, briser ainsi cette volonté ?

因端午, 王、公、妃、主各獻服玩. 上謂泌曰 :

「先生何獨無所獻 ?」

對曰 :

「臣居禁中, 自巾至履皆陛下所賜, 所餘惟一身耳, 何以為獻 !」

上曰 :

「朕所求正在此耳。」

泌曰 :

「臣身非陛下有, 誰則有之 ?」

上曰 :

「先帝欲以宰相屈卿而不得, 自今即獻其身, 當惟朕所為, 不為卿有矣 !」

泌曰 :

「陛下欲使臣何為 ?」

上曰 :

「朕欲卿食酒肉, 有室家, 受祿位, 為俗人。」

泌泣曰 :

「臣絕粒二十餘年, 陛下何必使臣隳其志乎²⁷¹ !」

On peut également évoquer l’exemple de l’empereur Suzong qui, « parce que Li Bi jeûnait beaucoup, se faisait cuire systématiquement deux poires pour lui en donner une²⁷² » (以泌多絕粒, 肅宗每自為燒二梨以賜泌.). Tout cela montre bien la grande implication de Li Bi dans la pratique du jeûne de longue durée, un jeûne intransigeant, pour ne pas dire rigoriste. Nous rejoignons Stephen Eskildsen lorsque celui-ci affirme, à la différence d’Henri Maspéro, de Jean Lévi ou de Kristofer Schipper, que l’expression « abstinence de céréales »

²⁷¹ *Zizhi tongjian*, j. 224, p. 7199-7200. Voir aussi *Xin Tangshu*, j. 139, p. 4634

²⁷² *Waizhuan*, p. 241.

(*bigu* 辟穀 ou ici *jueli* 絕粒²⁷³) doit être comprise de manière plus large et étendue à la nourriture de base²⁷⁴. L'empereur invitant Li Bi à manger de la viande, on comprend que ce dernier n'en consommait pas non plus. Il s'agit donc de jeûner plutôt que de s'abstenir des seules graminées. Dans son étude, Eskildsen traduit des extraits de textes en circulation sous les Tang qui indiquent les bienfaits attendus de cette pratique. Ce sont, par exemple, la disparition de la faim, l'impression de légèreté et de grande forme, une apparence physique lumineuse, une résistance aux attaques des démons, *etc.*

Certains de ces textes mentionnent des durées de jeûne improbables allant jusqu'à mille jours. Aussi s'agissait-il vraisemblablement sur d'aussi longues périodes de diètes, de réductions notables des apports en nourriture plutôt que des jeûnes complets. En tous les cas, pareille pratique nécessitait des compléments qui pouvaient être des drogues d'origine végétale en quantité minimale, ou bien le recours aux techniques d'absorption des souffles et des effluves astraux, telles qu'on les trouve dans le Shangqing²⁷⁵. *La Biographie non-officielle* nous dit bien de Li Bi qu'il pratiquait l'absorption des souffles et l'on sait également qu'il enseigna cette méthode à Gu Kuang²⁷⁶. De même, selon Chen Tianfu, Wang Zhenyi pratiqua le jeûne (au sens large donc) durant une dizaine d'années sous la direction de Wu Yun²⁷⁷.

Ces exercices, qui conjuguèrent le jeûne et l'absorption des souffles, étaient en réalité très pratiqués sous les Tang. On a pour preuve les nombreuses mentions que comportent, entre autres, le *Quan Tangshi* et le *Quan Tangwen*. Celles-ci sont très souvent rattachées au contexte taoïste et à la quête de l'immortalité. Bai Juyi écrit par exemple, dans un poème consacré aux pratiques d'abstinence du cinquième mois, connaître des adeptes de ces exercices : « ceux-là voient leur quatre membres devenir plus légers et plus agiles ; au début, ils se défont des maladies, puis à la longue, deviennent immortels²⁷⁸ » (四體更輕便. 初能脫病患, 久必成神仙). Le non moins célèbre poète Lu Lun 盧綸 (739-799) dit d'un compagnon qu'il devint authentique par le jeûne et le délaissement de l'ombre (絕粒遺影, 君以為真)²⁷⁹. Shi Jianwu 施肩吾 (*fl.* 820-835) écrira, quant à lui, dans son *Yangsheng bianyi jue* 養生辯疑訣 (Les

²⁷³ Les deux sont synonymes, selon LIAO Ruiyin 廖芮茵, *Tangdai fushi yangsheng yanjiu* 唐代服食養生研究 (Étude sur les absorptions de préparations et la culture du principe vital sous la dynastie Tang), Taipei, Xuesheng shuju, 2004, p. 396-398.

²⁷⁴ ESKILDSEN, *Ascetism in Early Taoist Religion*, chap. 4 ; LÉVI Jean, « L'abstinence des céréales chez les taoïstes », *Études chinoises*, 1982, 1, p. 3-47 ; MASPÉRO Henri, « Les procédés de “nourrir le principe vital” dans la religion taoïste ancienne », p. 367-373 ; SCHIPPER, *Le Corps taoïste*, p. 216-221.

²⁷⁵ ESKILDSEN, *Ascetism in Early Taoist Religion*, p. 53-68.

²⁷⁶ *Waizhuan*, p. 241 ; *Nanyue zongsheng ji*, j. 3, p. 1083.c27-1084.a13.

²⁷⁷ *Supra*, chap. 3, II.5., *in fine*.

²⁷⁸ *Zhongxia zhajie yue* 仲夏齋戒月 (Du cinquième mois consacré aux pratiques d'abstinence), de Bai Juyi, éd. *Quan Tangshi*, j. 431.7, p. 1062a.

²⁷⁹ *He Ma langzhong hua he zan* 和馬郎中畫鶴贊 (En dessinant une grue avec le docteur Ma), de Lu Lun, éd. *Quan Tangshi*, j. 278.3, p. 703.b. Le délaissement de l'ombre désigne le retrait.

Instructions pour dissiper les doutes dans l'art de nourrir le principe vital) : « L'absorption des souffles et le jeûne sont ce que prisent les taoïstes. Quiconque en obtient [la méthode] accomplit le mérite de ne plus manger et parvient au résultat d'un corps léger²⁸⁰. » (然夫服氣絕粒者, 道家之所尚. 人苟得之, 皆有不食之功, 身輕之效.)

Et comment ne pas mentionner Pan Shizheng qui ne mâchait, sur le Songshan, que des aiguilles de pin et ne buvait que de l'eau de source ? Lui qui transmet à Sima Chengzhen, en plus des registres, « l'art du jeûne, de la gymnastique taoïste et des absorptions alchimiques » (傳其符籙及辟穀導引服餌之術)²⁸¹. En conclusion, de par la paucité des informations, rien, sur le plan des exercices spirituels, ne vient attester à coup sûr une pratique caractéristique des enseignements de la Pureté supérieure chez Li Bi comme nous avons pu en voir chez Wu Yun. Mais rien n'en contredit non plus la vraisemblance. Ce sont l'étude biographique et l'analyse de ses titres qui nous permettent finalement de le considérer comme un dignitaire Shangqing.

²⁸⁰ *Yangsheng bianyi jue*, de Shi Jianwu, éd. *Quan Tangwen*, j. 739.10, p. 3383c.

²⁸¹ Resp. *Supra*, chap. 1.III ; *Jiu Tangshu*, j. 192, p. 5126 et 5127.

Gu Kuang 顧況 (ca. 726-815)

l'ermite véritable de Huayang

I. Les sources biographiques

I.1. Les sources primaires

Gu Kuang est connu dans la littérature classique pour trois choses : son caractère moqueur à l'endroit des puissants, le chagrin d'avoir perdu un fils, dont la tradition rapporte la réincarnation au sein du même foyer, et le soutien qu'il apporta à Bai Juyi, alors que celui-ci était encore inconnu à la capitale. Les matériaux biographiques s'avèrent cependant peu nombreux et pauvres d'informations. Il existe certes une biographie officielle de Gu Kuang dans le *Jiu Tangshu*, mais elle est annexée à celle de son protecteur Li Bi¹. En plus d'être succincte, elle n'est suivie d'aucune autre dans le *Xin Tangshu*. Les historiographes semblaient ne pas goûter sa désinvolture et son mépris des élites comme du fonctionnariat².

On trouve également des extraits de textes du IX^e siècle, rassemblés dans le *Taiping guangji*. Ce sont notamment le *Youyang zazhu* 酉陽雜俎 (Les Miscellanées de Youyang) de Duan Chengshi 段成式 (803-863), le *Youxian guchui* 幽閒鼓吹 (L'Éloge de la tranquillité) de Zhang Gu 張古 (IX^e s.) et le *Shangshu gushi* 尚書故事 (Les Histoires authentiques d'un ministre) de Li Chuo 李綽 (IX^e s.)³. Dans ces quelques sources apparaissent respectivement les trois raisons de la postérité du personnage, évoquées ci-dessus.

Un autre document est à notre disposition et non des moindres puisqu'il s'agit de la préface aux œuvres de Gu Kuang, écrite par Huangfu Shi 皇甫湜 (ca. 765-ca. 835) sur la demande de Gu Feixiong 顧非熊 (ca. 795-ca. 854), le second fils Gu. Huang était un littérateur, disciple de Han Yu 韓愈 (768-824), et haut fonctionnaire du ministère des Travaux publics détaché à la capitale de l'Est⁴. Trois éditions, au moins, de la préface nous sont parvenues. La plus complète, bien qu'isolée, figure dans le *Wenyuan yinghua*. Une autre inaugure le *Huayang ji* 華陽集 (Le Recueil des œuvres [de l'ermite] de Huayang [i.e. Gu

¹ *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3625.

² C'est aussi l'hypothèse de Kristofer Schipper dans l'article cité *infra*, n. 14.

³ Resp. *Taiping guangji*, j. 388, p. 3091 ; j. 170, p. 1247 ; j. 213, p. 4631.

⁴ On peut lire une biographie de Huangfu Shi dans le *Xin Tangshu*, j. 176, p. 5267-5268.

Kuang]) édité par Huangfu Shi. La troisième apparaît, quant à elle, dans le recueil des œuvres de ce dernier⁵. Cette préface n'apporte que peu d'éléments factuels et consiste davantage en un éloge des qualités littéraires de Gu Kuang et de sa personnalité.

C'est une biographie plus tardive qui s'est imposée, car plus complète. Elle date des Yuan et se trouve dans le *Tang caizi zhuàn* de Xin Wenfang⁶. Elle se fonde principalement sur le texte des annales, sur la préface de Huangfu Shi et sur l'extrait du *Yonyang zazhu*. Ce document apporte néanmoins quelques éléments nouveaux comme, par exemple, les talents de peintre de paysages de Gu Kuang. Probablement Xin Wenfang trouva-t-il cette information dans le *Lidai minghua ji* 歷代名畫記 (Les Notes sur les peintres célèbres au fil des dynasties) de Zhang Yanyuan 張彥元 (fl. 860-879)⁷. Selon Xin Wenfang, Gu Kuang pratiquait également l'alchimie et la méditation sur les astres. Si cela ne figure pas dans les autres matériaux biographiques, la seule lecture de ses écrits permet de s'en convaincre. Gu a notamment composé une série poétique liée à *La Marche dans le Vide* sur laquelle nous reviendrons. Enfin, l'auteur du *Tang caizi zhuàn* mentionne l'enseignement des arts du souffle et du jeûne que Gu Kuang aurait reçu de Li Bi, une transmission absente des sources précédemment citées. Xin poursuit d'ailleurs en évoquant la légèreté corporelle de Gu Kuang, exactement comme son maître, selon les matériaux biographiques qui lui sont consacrés. La proximité entre les deux hommes figure bel et bien dans les textes présentés, ainsi que dans la biographie du second⁸, mais elle ne suffit pas à déduire la vraisemblance d'une transmission spirituelle. Probablement Xin Wenfang eut-il accès, pour l'affirmer, à d'autres sources biographiques aujourd'hui disparues. En somme, ces différents matériaux mis en perspective ne présentent aucune contradiction, tandis que le *Tang caizi zhuàn* apporte, lui, des précisions supplémentaires.

Pour clore la partie sur les sources primaires, notons qu'une très courte biographie de Gu Kuang figure dans le *Maoshan zhi*⁹. Le choix lexical indique qu'elle s'appuie notamment sur la préface de Huangfu Shi. Ce texte apporte cependant un éclairage nouveau, celui d'attribuer à Gu Kuang la composition du texte et de la calligraphie d'une stèle célèbre dont il sera question ci-après : le *Yibeming* 瘞鶴銘 (Épithaphe pour une grue), située à Jiaoshan 焦山, près du Maoshan. De fait, il confirme aussi son surnom d'« ermite véritable de Huayang » (Huayang zhenyi 華陽真逸), en signature de ladite stèle. Le compilateur Liu Dabin semble

⁵ *Zhuozuo zuolang Gu jun jixu* 著作佐郎顧君集序 (Préface aux Œuvres du Sieur Gu, ancien fonctionnaire au palais en charge des annales), resp. éd. *Wenyuan yinghua*, j. 705, p. 3638-3639 ; *Huayang ji yuanxu* 華陽集原序 (Préface originelle au Recueil des œuvres de [l'ermite de] Huayang), éd. *Siku quanshu*, 1072, 1a-2a ; *Huangfu Chizheng wenji* 皇甫持正文集 (Recueil des œuvres de Huangfu Chizheng), éd. *Sibu congkan*, 704, j. 2.7b-8a.

⁶ *Tang caizi zhuàn jiaojian*, j. 3, p. 633-654.

⁷ *Lidai minghua ji* 歷代名畫記 (Les Notes sur les peintres célèbres au fil des dynasties), de Zhang Yanyuan 張彥元 (fl. 860-879), éd. *Siku quanshu*, 812, j. 10.7a.

⁸ *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3623 et 3624.

⁹ *Maoshan zhi*, j. 18.2a-b.

donc avoir eu, lui aussi, accès à des ressources textuelles qui ne sont plus. Enfin, le *Huayang ji* susmentionné est précédé d'une biographie synthétique, sans apport nouveau, rédigée par le peintre et historiographe Yao Shilin 姚士粦 (1559-ca. 1650)¹⁰.

Gu Kuang était un auteur prolifique. Huangfu Shi, qui compila ses œuvres, annonce dans sa préface *in fine* quelques vingt rouleaux (*juan*), selon l'édition du *Wenyuan yinghua* et du *Sibu congkan*, et trente selon celle du *Huayang ji*, contenue dans le *Siku quanshu* avec le recueil¹¹. Il n'en reste aujourd'hui que trois, ce qui représente deux compositions en prose rythmée et rimée (*fu*), cent quarante deux poèmes et quarante-quatre inscriptions et autres textes en prose. On les retrouve, pour l'essentiel, avec fort peu de variantes, dans le *Wenyuan yinghua*, le *Quan Tangwen* et le *Quan Tangshi*¹². Notons que cette dernière anthologie contient une soixantaine de poèmes supplémentaires. Elle constituera notre édition de base.

I.2. Les sources secondaires

Il existe aujourd'hui trois études majeures sur Gu Kuang. Elles viennent compléter un article pionnier, publié en 1958 par Harada Kenyū 原田憲雄¹³. Ce sont les travaux de Fu Xuancong 傅璇琮, de Kristofer Schipper et de Terence Russell¹⁴. Le premier s'inscrit dans une étude prosopographique plus vaste consacrée aux poètes Tang, dont Gu Kuang. Fu se livre, pour l'essentiel, à une chronologie détaillée de la carrière administrative du personnage et de ses déplacements, mais sans aborder les aspirations religieuses. Il réfute, de plus, l'attribution à Gu Kuang de l'*Épithaphe pour une grue*, marchant ainsi dans les traces du calligraphe Huang Bosi 黃伯思 (1079-1118) qui attribua, le premier, la stèle à Tao Hongjing. C'est d'ailleurs, depuis, la thèse la plus communément admise.

Kristofer Schipper s'oppose à cette hypothèse et démontre, de manière convaincante, que le texte et la calligraphie de l'inscription épigraphique sont probablement tous deux de Gu Kuang. C'est là tout l'enjeu de son article. Pour ce faire, il s'appuie notamment sur l'histoire des sources textuelles en arguant que si l'on ne trouve trace de l'*Épithaphe* dans les textes jusqu'aux Tang, malgré l'engouement des lettrés de la Chine médiévale pour la calligraphie et le taoïsme, c'est bien que la stèle n'existait pas. Puis, après avoir évoqué la

¹⁰ *Huayang zhuan* 華陽傳 (Biographie de [l'ermite de] Huayang), *Huayang ji*, éd. *Siku quanshu*, 1072.1a-2a.

¹¹ Resp. *Zhuzuo zuolang Gu jun jixu*, p. 3639 ; *Huangfu Chizheng wenji*, j. 2.7b-8a ; *Huayang ji yuansu*, 2b.

¹² Pour le *Wenyuan yinghua*, voir la liste dans l'index des titres, p. 74-75 (3128.6-36) ; *Quan Tangwen*, j. 528-530 ; *Quan Tangshi*, j. 264-267.

¹³ HARADA Kenyū 原田憲雄, « Ko Kyō zakki » 顧況雜記 (Notes sur Gu Kuang), *Hōkō* 方向, 1958, 9, 8, p. 1-38.

¹⁴ FU Xuancong 傅璇琮, *Tangdai shiren congkao* 唐代詩人叢考 (Études sur les poètes Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 1980, p. 379-408 ; SCHIPPER Kristofer, « L'Épithaphe pour une grue et son auteur », 1993, rééd. in *La Religion de la Chine. La tradition vivante*, Paris, Fayard, p. 235-259 ; RUSSELL Terence, « The Taoist Elegies of Ku K'uang », *T'ang Studies*, 1989, 7, p. 169-195.

prudence d'Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072), il rejoint la position de Shen Gua 沈括 (1030-1093), défendue par Yuan Zhongdao 袁中道 (1570-1623), en faveur de l'attribution de l'inscription à Gu Kuang. Selon Schipper, le *Maoshan zhi*, attribuant l'Építaphe à Gu Kuang à une époque où l'hypothèse Tao Hongjing était majoritairement défendue, prouve que Liu Dabin disposait bel et bien d'autres sources. La précision et l'exactitude des informations qu'on y trouve, recoupées avec les autres matériaux, vont également en ce sens. Et si les lettrés chinois se sont acharnés à refuser à Gu Kuang la paternité de l'Építaphe, c'est parce qu'ils n'en aimaient pas le profil, celui d'un taoïste sans vergogne ni retenue, se moquant de la cour et refusant la charge du fonctionnariat. Autrement dit, l'opposé de Tao Hongjing qui avait su conjuguer avec talent les lettres, la politique et la religion. Ils choisirent donc de taire le talent artistique de Gu Kuang plutôt que de le célébrer comme l'un des plus grands calligraphes de l'empire. Aux dires de Su Shunqin 蘇舜欽 (1008-1048), l'œuvre était en effet digne de Wang Xizhi 王羲之 (303-361)¹⁵. On trouve là, *mutatis mutandis*, les mêmes procédés par lesquels les historiographes Song méprisèrent le taoïste Li Bi pour lui préférer l'homme d'État.

Vient enfin l'étude de Terence Russell, davantage consacrée aux aspirations taoïstes de Gu Kuang. Celle-ci met plus exactement en perspective les manières dont Meng Jiao 孟郊 (751-814) et Gu Kuang, telles qu'on peut les entrapercevoir dans leurs écrits poétiques, ont respectivement vécu le deuil de leur fils. Meng insiste sur la dimension tragique de l'évènement pour lequel il n'est rien à espérer, ni rien à entreprendre sinon se résigner et emmener ses larmes avec soi. Gu donne, lui, à son poème du deuil une tonalité taoïste très marquée. Il évoque l'ascension de son fils vers l'authenticité, conformément aux descriptions de la Pureté supérieure. Russell y voit, au-delà du jeu littéraire, une tentative d'auto-consolation et le moyen de recouvrer un équilibre émotionnel. S'il mentionne à plusieurs reprises l'inspiration Shangqing dans la description du lexique poétique de Gu Kuang, il n'en propose pas d'analyse. C'est ce que nous allons tenter de faire.

II. Une esquisse biographique

II.1. Un fonctionnaire récalcitrant

Attribuer l'Építaphe pour une grue à Gu Kuang permet de situer la disparition de l'auteur aux environs de l'an 815. Et Huangfu Shi de préciser dans sa préface que Gu « mourut à l'âge de quatre-vingt neuf ans (litt. « à quatre-vingt-dix ans » [以壽九十卒], le comput chinois intégrant le développement intra-utérin)¹⁶. On peut dès lors envisager la naissance de notre personnage vers 726. On ne sait rien de son ascendance. Gu Kuang serait originaire de

¹⁵ SCHIPPER, « Építaphe pour une grue », p. 248.

¹⁶ SCHIPPER, « Építaphe pour une grue... », *passim* ; *Zhuozuo zuolang Gu jun jixu*, p. 3638. Fu Xuancong insiste, lui, sur l'impossibilité de dater avec certitude la vie et la mort de Gu Kuang. FU, *Tangdai shiren congkao*, p. 379-385.

Suzhou 蘇州 ou alentours. C'est du moins ce que rapportent unanimement les sources. Ainsi le *Jiu Tangshu* et le *Tang caizi zhuan* indiquent-ils la ville elle-même. Huangfu Shi va également en ce sens en mentionnant, dans sa préface, le lac Taihu 太湖 du pays de Wu lorsqu'il évoque les origines de Gu Kuang. Jiaoran, dans un poème qu'il consacre à ce dernier, le nomme « Maître Gu de la porte de Wu » (Wumen Guzi 吳門顧子), *id est* Suzhou et sa périphérie. Dans une courte biographie qu'ils consacrent à Gu Kuang, les compilateurs du *Quan Tangshi* donnent pour ville d'origine Haiyan 海鹽, au sud de Suzhou, face à la Baie de Hangzhou. Cette affirmation n'est recoupée nulle part ailleurs. Enfin, selon le *Lidai minghua ji*, Gu Kuang aurait été originaire de Wuxing, à l'ouest de Suzhou. Fu Xuancong s'est penché sur cette dernière proposition et la juge erronée. Elle procéderait d'une mauvaise déduction de la part de Zhang Yanyuan à partir du poème précité de Jiaoran qui venait, lui, de Wuxing¹⁷.

Un dernier élément mérite notre attention. Dans un poème intitulé *Ku congxiang Chang* 哭從兄萇 (Pleurant mon cousin Chang), Gu Kuang écrit : « Tandis que se fanent les plantes, je pleure mon cousin sur la rive de Poyang. Après avoir vécu ensemble à Yunyang, nous voici sur le douloureux chemin de la séparation¹⁸. » (草木正搖落, 哭兄鄱水湄. 共居雲陽裏, 輾軻多別離.) Yunyang 雲陽 est aujourd'hui une bourgade rattachée à la municipalité de Danyang 丹陽 qui se trouve à environ cent vingt kilomètres au nord-ouest de Suzhou¹⁹. Probablement le clan Gu était-il originaire de ce lieu avant que Kuang ne s'installât dans la région de Suzhou.

Si les talents de peintre et de calligraphe de Gu Kuang n'ont pas été mis en avant dans l'historiographie officielle, ses qualités littéraires font, en revanche, l'unanimité jusque dans les annales²⁰. Huangfu Shi écrit dans sa préface : « Vous donniez souvent l'impression de pénétrer les volontés du Ciel et d'exprimer une singularité inédite. Toujours surprendre et étonner, voilà qui n'est pas à la portée du commun des hommes. Quel mordant était le vôtre. Li Bai et Du Fu déjà morts, qui donc sinon vous eût pu les valoir²¹ ? » (往往若穿天心, 出月協. 意外驚人語, 非常人所能及; 最為快也. 李白杜甫已死, 非君將誰與哉?) Huangfu Shi poursuit : « [Gu Kuang] entra dans la fonction publique grâce aux lettres. » (以文入仕.) Or, selon le *Tang caizi zhuan*, Gu passa avec succès l'examen du lettré accompli en l'an 757 sous la direction de Li Xiyan 李希言, alors vice-président du ministère des Rites (*Libu shilang*

¹⁷ Resp. *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3625 ; *Tang caizi zhuan jiaojian*, j. 3, p. 633 ; *Zhuzuo zuolang Gu jun jixu*, p. 3638 ; *Song Gu chushi ge* 送顧處士歌 (Poésie chantée offerte à l'ermite Gu), éd. *Quan Tangshi*, j. 821, p. 2015c ; *Quan Tangshi*, j. 264, p. 656b ; FU, *Tangdai shiren congkao*, p. 386-387.

¹⁸ *Ku congxiang Chang*, éd. *Quan Tangshi*, j. 264, p. 659a.

¹⁹ Selon le *Jiu Tangshu*, Yunyang est également l'ancien nom du district de Danyang avant que celui-ci soit ainsi nommé en 742. *Jiu Tangshu*, j. 40, p. 1584.

²⁰ *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3625.

²¹ *Zhuzuo zuolang Gu jun jixu*, p. 3638.

禮部侍郎) en responsabilité dans la région du Jiangdong 江東 (soit le sud du Jiangsu et le nord du Zhejiang)²².

Gu Kuang le confirme lui-même dans deux de ses écrits. D'abord le *Dai shi Guangyi ji xu* 戴氏廣異記序 (La Préface au Vaste Recueil d'étrangetés du sieur Dai (*i.e.* Dai Fu 戴孚 [ca. 738-ca. 794]) : « Au début de l'ère Zhide [756-758], la rébellion grondait sous le ciel. Avec vous, je fus reçu à mes premiers examens mandarinaux. » (至德初, 天下肇亂, 況始與同登一科.) Puis, dans le *Song Xuanxi Li yatui Balang shi Dongdu xu* 送宣歙李衙推八郎使東都序 (La Préface offerte au gouverneur militaire, le juge adjoint Li Balang, mandaté à la capitale de l'Est), Gu évoque la fuite de Xuanzong dans le Sichuan à la fin de l'ère Tianbao du fait de la révolte d'An Lushan (安祿山反, 天子去蜀), ainsi que les nombreux lettrés accourus dans le Wu tels une marée humaine (多士奔吳為人海). Il poursuit : « C'est alors que je maniai le pinceau et pus remonter les rapides de la Porte du dragon (*i.e.* je fus reçu aux examens)²³ » (時況搖筆獲登龍門.)

Gu Kuang diplômé en 757, une question se pose alors : qu'avait-il fait avant, durant ses trente premières années ? Huangfu Shi nous donne un élément de réponse. Il écrit dans la préface :

Dans les montagnes et parmi les sources du pays de Wu, le climat et la flore sont remarquables, les îlots du lac Tai 太湖 sont étonnants. Il y a aussi les fruits rouges de Dongting 洞庭 et le chant des grues de Huating 華亭. À cela s'ajoute la beauté et la sonorité sublimes des monastères bouddhiques des collines de Huqiu 虎丘 et de Tianzhu 天竺. Voilà d'où vous venez. Votre nature est pure et légère, votre corps, libre et détaché. (...) J'étais encore enfant lorsque je vous ai vu dans le temple de Xiaogan 孝感 à Yangzhou 揚州 ; vous portiez une robe jaune avec un tissu de soie blanche et des sandales. Vous aviez le regard clair et l'allure radieuse. De loin, on eût dit un héron de jade blanc. Je fus ravi de vous approcher. Vous étiez pour moi pareil à Yang Xiong et Mencius 孟子 (*ca.* 380-*ca.* 289 av. J.-C.)²⁴. Voici quarante ans que je regrette de ne pas vous avoir revu.

吳中山泉, 氣象英淑怪麗, 太湖異石, 洞庭朱實, 華亭清唳. 與虎丘、天竺諸佛寺鈞綿繡絕. 君出其中間. 翁輕清以為性, 結冷汰以為質. (...) 湜以童子見君揚州孝感寺.

²² *Tang caizhi zhuban jiaojian*, j. 3, p. 636. Sur le statut de Li Xiyan, voir *Jiatai Kuaiji zhi* 嘉泰會稽志 (Monographie locale de Kuaiji, de l'ère Jiatai [1201-1205]), de Shen Zuobin 沈作賓 (*fl.* 1201), éd. SKQS, 486, j. 2, p. 31b.

²³ Resp. *Dai shi Guangyi ji xu*, éd. *Quan Tangwen*, j. 528, p. 2377c ; *Song Xuanxi Li yatui Balang shi Dongdu xu*, éd. *Quan Tangwen*, j. 529, p. 2378b.

²⁴ La mention de Mencius (*ca.* 380-*ca.* 289 av. J.-C.) et de Yang Xiong (53 av. J.-C.-18 apr. J.-C.) se comprend à la lumière des propos de Han Yu dont Huangfu Shi était un disciple. Selon le maître, les œuvres de Mencius et de Yang Xiong permettent aux contemporains et aux générations futures de distinguer les enseignements authentiques des « savoirs hétérodoxes » (*yixue* 異學). *Da Zhang Jie shu* 答張藉書 (Réponse à Zhang Jie), éd. *Han Changli quanji* 韓昌黎全集 (Les Œuvres complètes de Han Yu), Shanghai, Shijie shuju, 1935, j. 14, p. 227.

君披黃衫白綃鞞頭。眸子瞭然，燦燦清立。望之真白珪振鷺也。既接歡然，以我為揚雄、孟軻。顧恨不及見四十年于茲矣²⁵。

Deux informations nous apparaissent ici. D'une part, Huangfu Shi rencontra Gu Kuang à cent vingt kilomètres au nord-ouest de Suzhou quarante ans avant de rédiger cette préface, soit vers 775. À cette époque, Gu Kuang approchait la cinquantaine. D'autre part, l'auteur commence la préface en évoquant les beautés du pays de Wu et notamment les monastères bouddhiques de Huqiu et de Tianzhu. « Voilà d'où vous venez », poursuit-il. On peut dès lors envisager raisonnablement que le lien de Gu Kuang avec le bouddhisme remonte à sa jeunesse. Cette hypothèse se confirme à la lecture d'une inscription épigraphique née de son pinceau et intitulée *Huqiu Xisi jingzang bei* 虎邱西寺經藏碑 (Stèle sur la collection de sutras du temple de l'Ouest sur la colline du Tigre)²⁶. Au début du texte, Gu Kuang rend hommage à son oncle paternel, le moine Qijue 七覺, vénérable dudit monastère. Celui-ci était entré dans les ordres en 705 à l'âge de huit ans (神龍初八歲剃度). Il devint ensuite un moine reconnu pour sa sagesse et son érudition. Gu Kuang dit avoir reçu de lui les enseignements du Bouddha (況受經於叔父). La stèle fut composée à l'occasion de son décès en l'an 758. Gu Kuang avait déjà passé son examen de lettré.

Kristofer Schipper évoque à plusieurs reprises, dans son étude de l'*Épithaphe pour une grue*, une tonalité bouddhisante, essentiellement liturgique, en raison des quelques traces du rituel funéraire qu'il y décèle²⁷. C'est d'ailleurs, pour lui, un des principaux éléments qui permettent de situer cette stèle après le cinquième siècle et vraisemblablement sous les Tang. Mais il ne mentionne à aucun moment la spiritualité engagée dans le bouddhisme de la part de l'auteur. Or celle-ci constitue ici un élément de recoupement important. Gu Kuang, plus jeune, aurait donc pris refuge dans le Dharma sous la direction religieuse de son oncle, probablement durant plusieurs années, avant d'embrasser une carrière de fonctionnaire.

La préface, le *Lidai minghua ji* et le *Tang caizi zhuan* mentionnent, comme première fonction notable, le poste de magistrat adjoint de district (*panguan* 判官), au service de Han Huang 韓滉 (723-787), le duc de Jin (*jingong* 晉公), alors préfet (*cishi* 刺史) dans plusieurs préfectures du Jiangnan. Gu Kuang le confirme lui-même dans trois de ses écrits²⁸. À partir

²⁵ *Zhuzuo zuolang Gu jun jixu*, p. 3638-3639.

²⁶ La stèle figure dans le *Quan Tangwen*, j. 530, p. 2381b-2382a.

²⁷ SCHIPPER, « Épithaphe pour une grue », en part. p. 247 et 250.

²⁸ Resp. *Zhuzuo zuolang Gu jun jixu*, p. 3638 ; *Tang caizi zhuan jiaojian*, j. 3, p. 640 ; *Lidai minghua ji*, j. 10.7a ; *Fenghe Han Jingong huiri cheng zhu panguan* 奉和韓晉公晦日呈諸判官 (Correspondance poétique au dernier jour du mois lunaire avec Han, duc de Jin, au sujet de la nomination au poste de magistrat adjoint), éd. *Quan Tangshi*, j. 267, p. 665a ; *Shang Gaozu shouming zao Tang fu biao* 上高祖受命造唐賦表 (Mémoire remis en préambule à la composition en prose rythmée sur la fondation de la dynastie Tang par le Haut Ancêtre, détenteur du mandat [céleste]), éd. *Quan Tangwen*, j. 528, p. 2376a ; *Jianjiao shangshu zuo pushe tongzhong shumen xia pingzhangshi shangzhuo jinguo gong zeng taifu Han gong xingzhuang* 檢校尚書左僕射同中書門下平章事上柱國晉國公贈太

de la biographie administrative de Han Huang, Fu Xuancong montre que Gu reçut vraisemblablement cette affectation en 781²⁹. Il avait donc cinquante-cinq ans. Dès lors se pose à nouveau la question de ce qu'il fit auparavant, cette fois durant la vingtaine d'années écoulées avant sa prise de fonction au Jiangnan. Selon les compilateurs du *Quan Tangshi*, qui n'indiquent pas leur source, Gu Kuang aurait notamment séjourné à Chuzhou 滁州, dans l'Anhui, en l'an 773³⁰. Fu Xuancong apporte, quant à lui, une information supplémentaire à partir d'une phrase extraite de la biographie de Li Bi dans le *Jiu Tangshu* : « [Li] Bi, expatrié dans le Jiangnan, se lia d'amitié avec Liu Hun [715-789] et Gu Kuang. Retirés du monde, tous trois déclamaient des vers à loisir³¹. » (泌流放江南, 與柳渾、顧況為人外之交, 吟詠自適.) Après avoir recoupé les biographies des trois personnages, Fu suggère l'hypothèse convaincante selon laquelle Gu, Li et Liu se seraient fréquentés entre 767 et 778³². Gu Kuang et Li Bi se seraient donc rencontrés durant l'ère Dali 大曆 (766-779), bien avant de se côtoyer à nouveau à la capitale à partir de 787. Mais dans les deux cas, on ignore ce que faisait réellement Gu Kuang, ni quel poste il occupait.

La suite de son parcours s'avère plus facile à cerner. Selon le *Jiu Tangshu* : « Liu Hun, après avoir reçu le titre (honorifique) de “Gardien de l'État”, nomma Gu Kuang à la rédaction des annales. Celui-ci put revoir Li Bi, qui rentra à son tour [à la capitale]³³ » (柳渾輔政, 以校書郎徵; 復遇李泌繼入.) L'auteur du *Tang caizhi zhuàn* se montre, quant à lui, plus précis :

Sous le règne de l'empereur Dezong [780-805], Liu Hun reçut le titre (honorifique) de “Gardien de l'État” (*fuzheng* 輔政) et recommanda [Gu Kuang] comme préposé aux archives du palais. Ce dernier entretenait depuis toujours d'excellentes relations avec Li Bi qu'il prit alors pour maître. Il reçut de lui sa méthode d'absorption des souffles et pouvait

傅韓公行狀 (Notice nécrologique de Han, duc de Jin, censeur, président de Ministère, assistant de l'administrateur en chef, membre de gouvernement cumulant des fonctions au Secrétariat impérial et à la Chancellerie, grand Pilier de l'État, devenu Grand Tuteur), éd. *Quan Tangwen*, j. 530, p. 2383b-2389b. Il suffit, pour le poème, de lire le titre. Quant aux deux autres textes, Gu Kuang s'y définit comme « conseiller » (*canmou* 參謀) de Han Huang, dans le premier, et comme l'un de ses « anciens subordonnés » (*guli* 故吏), dans le second.

²⁹ FU, *Tangdai shiren congkao*, p. 391.

³⁰ C'est en effet ce qu'ils indiquent dans une courte glose insérée avant le poème *Longgong cao* 龍宮操 (Composition pour cithare sur le palais du Dragon). *Quan Tangshi*, j. 265, p. 659c.

³¹ *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3624. Liu Hun était un haut fonctionnaire qui cumulait à l'époque plusieurs charges : conseiller censeur de l'empereur (*jianyi daifu* 諫議大夫), commissaire impérial chargé de la disgrâce et de l'avancement des fonctionnaires (*chuzhishi* 黜陟使), assistant de gauche au département des affaires d'État (*shangshu zuocheng* 尚書左丞). Ses biographies figurent en *Jiu Tangshu*, j. 125, p. 3553-3556 ; *Xin Tangshu*, j. 142, p. 4671-4673.

³² FU, *Tangdai shiren congkao*, p. 390-391. Liu Hun était un haut fonctionnaire qui devient Premier ministre en 787. Pour une biographie, voir *Jiu Tangshu*, j. 125, p. 3553-3556 ; *Xin Tangshu*, j. 142, p. 4671-4673.

³³ *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3625.

ne pas s'alimenter durant de longues périodes. Li Bi, nommé Premier Ministre, lui conseilla de devenir haut dignitaire. Plus tard, Gu Kuang fut promu haut fonctionnaire chargé des annales.

德宗時，柳渾輔政，薦為秘書郎。況素善於李泌，遂師事之，得其服氣之法，能終日不食。及泌相，自謂當得達官。久之，遷著作郎³⁴。

L'obtention par Liu Hun du titre de Gardien de l'État correspond à ses attributions les plus éminentes, c'est-à-dire celles de « membre du Gouvernement, simultanément en charge au Secrétariat impérial et à la chancellerie » (*tongping zhangshi* 同平章事), « contrôleur et grand conseiller à la Chancellerie impériale » (*panmen xiasheng [shi]* 判門下省[事]), « grand conseiller au service de l'Empereur » (*sanqi changshi* 散騎常侍) et « Directeur des affaires gouvernementales » (*zhi zhengshi* 知政事), toutes obtenues en l'an 787³⁵. Or c'est bien en cette même année que Li Bi rentra au palais, comme nous l'avons vu dans la partie biographique et comme le confirme ici encore l'historiographie officielle³⁶. On reviendra dans le chapitre suivant sur les enseignements que Li dispensa à Gu, mais probablement cette relation particulière avait-elle débuté durant leur séjour commun au Jiangnan sous l'ère Dali.

« Plus tard », écrit Xin Wenfang, « Gu Kuang fut promu haut fonctionnaire chargé des annales ». Est-ce donc parce que l'intéressé se montra difficile à convaincre ? Probablement si l'on en croit le *Shangshu gushi* de Li Chuo, dont le fragment figure dans le *Taiping guangji* :

Lorsque le [Premier] Ministre (Li Bi) voulut, après l'avoir recruté, lui confier une charge plus élevée, Gu Kuang répondit par ce poème :

Les quatre mers aujourd'hui sont en paix,
Pourquoi, Monsieur le Ministre, convoquer un bohème ?
Faire de lui un oiseau qui, de sa cage,
Piaille en regardant au loin l'immensité marine ?

Il se dira ensuite, au pays de Wu, que Gu Kuang s'en est allé, transformé en immortel.

有時宰曾招致，將以好官命之。況以詩答之曰：

四海如今已太平，相公何事喚狂生。
此身還似籠中鶴，東望滄溟叫數聲。

³⁴ *Tang caizhi zhuàn jiaojian*, j. 3, p. 643. L'insistance de Li Bi à user de son influence pour permettre à Gu Kuang d'intégrer l'administration centrale figure également dans le *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3625. Le *Tang caizhi zhuàn* situe la promotion de Gu Kuang avant le décès de Li Bi survenu en 789.

³⁵ *Jiu Tangshu*, resp. j. 125, p. 3554 ; j. 12, p. 358.

³⁶ *Jiu Tangshu*, j. 12, p. 357.

後吳中皆言況得道解化去³⁷.

Gu Kuang finit cependant par accepter la promotion. Mais celle-ci fut de courte durée, à peine deux ans, car Li Bi décéda en 789 et de sa disparition s'ensuivit la disgrâce de son protégé, une disgrâce que ce dernier s'attira en fait lui-même. Selon le *Jiu Tangshu* : « À la mort de Li Bi, [Gu Kuang] ne pleura pas et tint, au contraire, des propos moqueurs. Il fut condamné par la Commission judiciaire et rétrogradé au poste de préposé aux affaires financières de la préfecture de Rao (*i.e.* Poyang dans le Jiangxi)³⁸. » (及泌卒, 不哭, 而有調笑之言. 為憲司所劾, 貶饒州司戶.) Le *Tang caizhi zhuan* fournit davantage de précisions :

À la mort de Li Bi, [Gu Kuang] composa une *Louange au goéland cendré* (*Hai'ou yong* 海鷗詠) dans laquelle il se moquait des puissants. Haï de la plupart de ses pairs, Gu fut condamné par la Commission judiciaire et rétrogradé au poste de préposé aux affaires financières de la préfecture de Rao. Voici le poème :

L'oiseau voyageur a fait un long voyage,
Le phénix rouge lui prête de sa branche.
Mais un matin, le phénix disparu, l'arbre dépérit ;
Tout autour, milans et rapaces ; il n'est rien à faire.

及泌卒, 作《海鷗詠》嘲諷權貴. 大為所嫉 ; 被憲劾貶饒州司戶. 作詩曰 :

萬里飛來為客鳥, 曾蒙丹鳳借枝柯.
一朝鳳去梧桐死, 滿目鷗鷺奈爾何³⁹ !

L'acrimonie de Gu Kuang à l'encontre des puissants, unanimement reconnue dans les sources biographiques, causa donc la fin de son ascension dans l'administration. Gu fut rétrogradé en fonctionnaire subalterne à Raozhou en 789, comme le confirme également le *Lidai minghua ji*⁴⁰. « Après quelques années », écrit Huangfu Shi, « se libérant de ses entraves et sans plus aspirer à retourner au nord, il s'établit sur le Maoshan. Détaché du monde, il continua l'œuvre des trois immortels de jadis (les frères Mao) et vécut jusqu'à quatre-vingt-dix ans⁴¹. » (脫屣無復北意, 起屋於茅山. 意飄然若將續古三仙 ; 以壽九十卒.) Une poésie de Gu Kuang semble bien correspondre à ce moment de sa vie. Elle s'intitule *Si gui* 思歸 (Songer à rentrer) ; le titre prendra tout son sens à la lecture du sous-chapitre suivant. Voici le poème :

³⁷ *Taiping guangji*, j. 202, p. 1527.

³⁸ *Jiu Tangshu*, j. 130, p. 3625.

³⁹ *Tang caizhi zhuan jiaojian*, j. 3, p. 645. Le poème figure également dans le *Quan Tangshi*, j. 267, p. 665b.

⁴⁰ *Lidai minghua ji*, j. 10.7a.

⁴¹ *Zhuzuo zuolang Gu jun jixu*, p. 3638.

Puisqu'on ne peut changer les lois immuables,
Mieux vaut être fonctionnaire oisif en campagne,
S'éloigner pour longtemps des ors du palais,
Et s'approcher des blanches nues alentours.

不能經綸大經, 甘作草莽閑臣。
青瑣應須長別, 白雲漫與相親⁴²。

À quelle date Gu Kuang se retira-t-il sur le Maoshan ? Une inscription épigraphique, dont le texte est de son pinceau, prouve qu'il était encore à Raozhou en 793⁴³. En comparant cette stèle avec les données historiographiques, Fu Xuancong situe le départ de Gu entre la fin de l'an 793 et l'automne 794⁴⁴.

Selon le *Lidai minghua ji*, c'est bien sur le Maoshan que Gu Kuang aurait passé le terme de sa vie⁴⁵. Le *Tang caizi zhuan* précise qu'il s'y retira avec toute sa famille (全家去隱茅山), qu'il y pratiquait l'alchimie (litt. « le raffinage de l'or » ; 煉金) et la méditation sur les astres (litt. « la révérence à la Grande Ourse » ; 拜斗), qu'il avait enfin « le corps si léger qu'on eût dit qu'il possédait des ailes » (身輕如羽)⁴⁶. Le texte relate ensuite la perte du fils de Gu Kuang, quand ce dernier avait 70 ans, et sa renaissance en Feixiong, lors de cette même année, pour remédier au chagrin paternel. « L'histoire de la renaissance de Gu Feixiong » (顧非熊再生之事) s'est depuis transmise comme un modèle de piété filiale⁴⁷. Gu Kuang aurait disparu aussitôt après la réussite de son fils aux concours administratifs de la capitale⁴⁸.

II.2. Gu Kuang et le Maoshan

Le Maoshan est très présent dans la poésie de Gu Kuang, à commencer par le surnom qu'il se choisit pour signer ses écrits au soir de sa vie : l'ermite véritable de Huayang⁴⁹. Mais si toutes les sources, primaires et secondaires, mentionnent le retrait de l'auteur sur le Maoshan,

⁴² *Si gui*, éd. *Quan Tangshi*, j. 267.3a, p. 664b.

⁴³ *Raozhou cishi Zhaojun Li fujun muzhi ming* 饒州刺史趙郡李府君墓志銘 (Épitaphe pour le préfet Li de la préfecture de Zhao, lui-même préfet de Raozhou), éd. *Quan Tangwen*, j. 530, p. 2383a-b.

⁴⁴ Fu, *Tangdai shiren congkao*, p. 402-403.

⁴⁵ *Lidai minghua ji*, j. 10.7a.

⁴⁶ *Tang caizi zhuan jiaojian*, j. 3, p. 645.

⁴⁷ Les allusions sur l'Internet chinois sont nombreuses. Le récit direct apparaît dans le *Xiyang zazhu* susmentionné dont l'auteur, Duan Chengshi, exprime sa propre émotion et dit lui-même avoir visité régulièrement Feixiong. *Xiyang zazhu*, 3.3b.

⁴⁸ *Tang caizi zhuan jiaojian*, j. 3, p. 649.

⁴⁹ Huayang renvoie, par synecdoque, au Maoshan puisque le nom désigne la huitième des grottes-cieux (*dongtian* 洞天), située sur le même mont. C'est aussi le nom que prit Tao Hongjing (*i.e.* L'ermite de Huayang *Huayang yinju* 華陽隱居) en raison du nom de l'ermitage qu'il avait fondé. Resp. *Maoshan zhi*, j. 6.2a, j. 10.13b. Voir également chap. 8, IV.

aucune n'en propose l'analyse. Or, il apparaît clairement que ce ne fut pas là son premier séjour sur le mont des Mao⁵⁰. Voici pour preuve le poème qu'il composa tandis qu'il retournait au temple du Yang originel (Yuanyang guan 元陽觀), dans la partie sud-est de la montagne ; il s'intitule *Ti Yuanyang guan jiu dushu fang ceng Li Fan* 題元陽觀舊讀書房贈李范 (Évoquant mon ancien cabinet d'étude du temple du Yang originel, poème offert à Li Fan) :

J'ai fréquenté dix ans ce temple
Et pénétré mille fois dans ce cabinet.
Sous cette vieille fenêtre, je reviens
À nouveau étudier vos ouvrages.

此觀十年游, 此房千里宿。
還來舊窗下, 更取君書讀⁵¹。

Le poème se révèle ambigu. Mais à l'aune du sentiment nostalgique qui s'en dégage, on peut supposer que la période de fréquentation, fût-elle intense ou par intermittence, était déjà vieille de quelques années. Gu Kuang avait séjourné jadis sur le Maoshan avant de s'y établir définitivement pour sa retraite. Deux questions se posent alors à la lecture de ce texte : d'une part, à quand remonte le temps passé au temple du Yang originel ? Et d'autre part, qui est Li Fan ? Si notre fonctionnaire récalcitrant ne s'est pas vraiment éloigné de la région du Maoshan au fil de sa carrière et de ses pérégrinations, il n'en fut jamais aussi près que durant la première partie de son existence. Yuyang se trouve, en effet, à une trentaine de kilomètres, tout au plus, au nord-est du temple du Yang originel. Il se peut donc que Gu y demeura régulièrement avant de passer les concours administratifs, tout comme il le fit au monastère bouddhique de son oncle sur la colline du Tigre. Ensuite, on peut également envisager qu'il séjournât, de manière longue ou régulière, sur le Maoshan durant les quelques années qui séparèrent l'obtention du *jinsbi*, en 757, et sa première affectation connue, en 781. Mais à dire vrai, cette seconde hypothèse répond davantage, faute d'éléments supplémentaires, à la motivation de compléter la biographie du personnage durant cette vingtaine d'années impossible à retracer. Nous verrons par la suite pourquoi la première suggestion paraît plus vraisemblable.

Quant à Li Fan, il nous est impossible de l'identifier précisément. Probablement s'agit-il d'un ancien condisciple taoïste de Gu Kuang sur le Maoshan, lui-même originaire de la région du lac de Mochou 莫愁 au sud-ouest de Nanjing. Cette supposition se fonde sur le poème suivant, intitulé *Song Li daoshi* 送李道士 (En raccompagnant le taoïste Li) :

⁵⁰ Le Maoshan culmine à 372 mètres. Nous utilisons le terme de « mont » et de « montagne » par convention et commodité, mais il s'agit davantage de grandes collines.

⁵¹ *Ti Yuanyang guan jiu dushu fang ceng Li Fan*, éd. *Maoshan zhi*, j. 17.7a ; *Quan Tangshi*, j. 267.1, p. 663c.

Toutes ces années perdues à entrer dans le monde,
 Sans avoir jamais puisé à la source d'immortalité.
 Je vous envie de chevaucher la canne de bambou,
 Tandis que je me retire parmi les fleurs de pêchers.
 Les oiseaux partent, semblant connaître leur route ;
 Les nuages volent comme s'ils rentraient chez eux.
 Voyageur de Mochou, vos tempes sont certes grises,
 Mais vous possédez le char de rivière pourpre.

人境年虛擲, 仙源日未斜。
 羨君乘竹杖, 辭我隱桃華。
 鳥去甯知路, 雲飛似憶家。
 莫愁客鬢改, 自有紫河車⁵²。

Gu Kuang dresse un bilan personnel empreint de regret dès le premier distique : il a consacré sa vie au métier de fonctionnaire plutôt qu'à la voie de l'immortalité. Li Fan a fait, lui, le choix inverse. Gu le décrit alors côtoyant les êtres accomplis à l'instar de Fei Changfang 費長房, qui avait lui-même cultivé l'immortalité sur le Maoshan. Sous les Han, il reçut du célèbre Vénérable-à-la-gourde, Huqiuzi 壺丘子, une canne de bambou à chevaucher pour rentrer chez lui. Cette canne se serait transformée en dragon sitôt que Fei l'eut jetée dans un lac après être arrivé à destination⁵³. Gu Kuang poursuit : même si les années ont passé (les tempes grisonnantes), Li possède désormais le char de rivière pourpre. Autrement dit, il a pénétré les arcanes de l'immortalité⁵⁴. Enfin, « les fleurs de pêchers », parmi lesquelles s'en retourne le poète, désignent son propre ermitage sur le Maoshan. Elles figurent d'ailleurs dans le titre du poème selon l'édition du *Maoshan zhi* : *Song Li daoshi gui Taobua yan*⁵⁵ 送李道士歸桃華崦 (En raccompagnant le taoïste Li puis en rentrant à

⁵² *Song Li daoshi*, éd. *Maoshan zhi*, j. 28.7a-b ; *Quan Tangshi*, j. 266.2, p. 662b. La seconde édition présente la variante 桃花.

⁵³ *Hou Hanshu*, j. 82.2, p. 2744.

⁵⁴ Les « chars de rivière » (*heche* 河車) sont de plusieurs sortes. Ils permettent de transporter, lors de l'exercice alchimique, l'eau et le feu, le *yin* vers le *yang* et inversement. Le « char de rivière pourpre » (*zi heche* 紫河車) désigne, quant à lui, l'œuvre ultime, soit l'accomplissement des trois étapes de raffinage (corps, Souffle, Esprit) qui permettent la fusion avec la Voie. *Zhong-Lü chuandao ji* 鍾呂傳道集 (Recueil sur la transmission de la Voie [de l'immortalité] de Zhong[li Quan] à Lü [Dongbin]), attribué à Zhongli Quan 鍾離權 (dyn. Han), transmis par Shi Jianwu 施肩吾 (fl. 820-835), éd. *Xinzhen shi shu* 修真十書 (Les Dix Livres sur la culture de l'authenticité), anonyme du XIV^e s., CT 263, fasc. 122-131, j. 15.19b-23b.

⁵⁵ Selon Edward Schafer, le sinogramme *yan* 崦 semble, au moins sur le Maoshan, renvoyer aux ermitages taoïstes par opposition aux ermitages bouddhiques (*an* 庵). SCHAFFER, *Mao Shan in T'ang Times*, p. 57 (n. 48).

l'Ermitage des Fleurs de pêcheurs). Comment ne pas penser ici au *Taohua yuan* 桃花源 (La Source des Fleurs de pêcheurs) de Tao Yuanming 陶淵明 (365-427)⁵⁶ ?

D'après la biographie de Gu Kuang dans la monographie, ledit ermitage se trouvait sur la rive de la pièce d'eau de l'Encrier, [autrement dit] l'étang des Joncs odorants (菖蒲潭石墨池)⁵⁷. Celui-ci est situé sur le flanc nord de la colline principale (Da Maofeng 大茅峰), au sud du relief. On peut lire ailleurs dans le *Maoshan zhi* : « La pièce d'eau de l'Encrier est en réalité l'étang des Joncs odorants. C'est là que Fei Changfang étudia la Voie sous la dynastie Han. Il y calligraphiait ses talismans et y lavait son encrier. En le rinçant, il teintait l'eau en noir. Jusqu'à aujourd'hui, l'eau de cet étang est utilisée dans la composition des simples, dont les vertus sont étonnantes⁵⁸. » (石墨池即菖蒲潭。漢費長房學道於此。書符滌硯；澗石悉為墨色。至今用池水合藥，有奇驗。)

L'ermitage des Fleurs de pêcheurs revêt une importance toute particulière pour Gu Kuang si l'on en croit le poème suivant, le *Yanli taohua* 崦裏桃花 (Les Fleurs de pêcheurs dans l'Ermitage) :

Une nonne arrive parmi les fleurs de pêcheurs dans l'ermitage ;
Puis dans la forêt, les feuilles d'abricotiers tombent sur l'autel.
On transmet au vieillard que je suis les registres de la Pureté supérieure ;
Cette nuit, sous la lune froide, j'écoute une marche dans le Vide.

崦裏桃花逢女冠，林間杏葉落仙壇。
老人方授上清籙，夜聽步虛山月寒⁵⁹。

La marche dans le Vide a été étudiée dans la partie consacrée à Wu Yun ; elle accompagne ici le rite d'ordination. Pour rappel, Gu Kuang a composé une série poétique de ce type dont il ne reste que le premier verset⁶⁰. Le premier vers du second distique s'avère ici problématique en raison notamment du caractère *shou* 授. Plusieurs lectures, en plus de la proposition ci-dessus, sont ainsi possibles :

— « Un vieil homme me transmet les registres de la Pureté supérieure » : il est peu probable que Gu Kuang recourt au vocable *laoren* 老人 pour désigner le maître de cérémonie.

⁵⁶ *Tao Yuanming ji jianzhu* 陶淵明集箋注 (Édition commentée et annotée des Œuvres de Tao Yuanming), de Tao Qian 陶潛 (365-427), commenté par Yuan Xingpei 袁行霈, Beijing, Zhonghua shuju, 2003, j. 6, p. 479-483.

⁵⁷ *Maoshan zhi*, j. 18.2a.

⁵⁸ *Maoshan zhi*, j. 7.4a.

⁵⁹ *Yanli taohua*, éd. *Maoshan zhi*, j. 28.5b ; *Quan Tangshi*, j. 267.8, p. 666a.

⁶⁰ Il sera traduit dans le chapitre suivant.

— « Un vieil homme lui transmet (à la nonne) les registres de la Pureté supérieure » : c'est pourtant le choix d'Edward H. Schafer dans son étude sur le Maoshan⁶¹.

— « Le vieil homme que je suis transmet (à la nonne ou à quelqu'un d'autre) les registres de la Pureté supérieure » : voilà qui impliquerait que Gu Kuang fût déjà dignitaire Shangqing.

— « Tel un vieillard, je reçois les registres de la Pureté supérieure » : *shou* 授 (transmettre) prend ici le sens de *shou* 受 (recevoir) comme cela arrive parfois en raison de l'homophonie des deux sinogrammes. C'est sans doute l'option la plus simple et celle que semble choisir Terence Russel⁶².

Plusieurs éléments sont à prendre en considération. D'abord, c'est Gu Kuang lui-même qu'on vient chercher dans son ermitage. Le rite d'ordination durait plusieurs jours et nécessitait de la part du futur récipiendaire qu'il s'adonnât préalablement à des pratiques de purification, dont un jeûne long. Probablement Gu demeura-t-il en son ermitage à cet effet, d'où l'importance qu'il lui accorde jusque dans le titre. De plus, en pareille cérémonie, l'impétrant se fait guider dans son parcours spirituel jusqu'à l'aire sacrée. C'est donc vraisemblablement à Gu Kuang que les registres sont ici transmis⁶³. Ensuite, le parallélisme du poème nous renseigne également. De même que les deux premiers sinogrammes de chacun des deux vers du premier distique (*yanli* 庵裏 « dans l'ermitage » ; *linjian* 林間 « dans la forêt ») correspondent l'un avec l'autre, de même les deux premiers sinogrammes de chacun des deux vers du second distique entrent en résonance. Ainsi *laoren* 老人 (« vieil homme ») et *yeting* 夜聽 (« écouter dans la nuit ») sont-ils liés à un même sujet, Gu Kuang, tout comme la nuit venue symbolise la vieillesse. Au soir de sa vie, avant qu'il ne soit trop tard, Gu peut enfin ascendre le Vide et se nourrir de la lune⁶⁴. Il a, en d'autres termes, accès aux pratiques spirituelles du Shangqing et les plus hauts degrés de l'authenticité lui sont alors promis.

L'hypothèse selon laquelle Gu Kuang reçut l'ordination de la Pureté supérieure à un âge avancé pose d'emblée la question de son initiation auprès de Li Bi. Pourquoi Gu n'eut-il pas accès plus tôt aux enseignements du Shangqing ? À l'époque où les deux hommes se sont connus, Li était déjà dignitaire Shangqing et taoïste de cour, porteur des insignes d'or et de pourpre. Les conditions étaient donc réunies pour que Li Bi, alors très influent, transmitt les

⁶¹ SCHAFFER, *Mao Shan in Tang Times*, p. 43.

⁶² RUSSELL, « The Taoist Elegies of Ku Kuang », p. 177.

⁶³ Pour une description du rite d'ordination, lire BENN, *The Cavern-Mystery Transmission*, en part. p. 39-71 ; LIU Zhongyu 劉仲宇, *Daojiao shoulu zhidu yanjiu* 道教授錄制度研究 (Étude du système de transmission des registres dans le taoïsme), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2014, p. 227-237.

⁶⁴ La présence de la lune avec la marche dans le Vide à cet instant du poème n'est sans doute pas une coïncidence due au seul jeu poétique. Les absorptions des effluves lunaires sont abordées en détail dans les pratiques de sublimation selon Wu Yun, chap. 3, III.2.3.

registres Shangqing à Gu Kuang. Mais au lieu de cela, il lui enseigna l'art des souffles et du jeûne. Cette contradiction trouve peut-être sa solution dans une inscription épigraphique née du pinceau de Gu lui-même, une inscription qui n'existe plus, mais dont le texte nous est parvenu grâce au *Wenyuan yinghua*. À travers cette stèle dédiée au temple de Kaiyuan 開元觀 à Quzhou 衢州, situé dans l'actuelle province du Zhejiang, mais disparu aujourd'hui, Gu Kuang défend et loue les écritures des Trois Grottes. Puis, il ajoute une postface dans laquelle il se confie comme suit :

Par le passé, j'ai dérobé les écritures prodigieuses. Le châtement m'est apparu dans un décret céleste. J'ôte ma coiffe et me repends ; je médite à ne pas rester sur ma faute et me rachète par ce texte. S'adresser aux esprits et aux clartés en s'étalant [par les mots] n'est pas ce que ferait un dignitaire de la Voie⁶⁵. Depuis le neuvième mois de l'année 791, j'ai fait naître la lumière. J'ai tenu cachée ma profonde affliction avec l'espoir de la dissiper. Je récite les textes taoïstes et ainsi disperse ma tristesse.

況往嘗盜開靈書，罰露天誥，免冠自懲，慮不塞咎戾，夫其文以自贖。蓋欲鋪簡神明非為道士所發。自貞元辛未歲九月哉生明，余窮愁幽憤，思以自適。吟詠道篇，以攄煩襟⁶⁶。

Gu Kuang reconnaît donc avoir dérobé des textes sacrés. C'est là une faute grave qui, dans la tradition de la Pureté supérieure, appelle un « châtement suprême d'ordre ontologique⁶⁷ », à savoir l'interdiction d'accéder à l'immortalité. Les textes prescriptifs du taoïsme médiéval promettent un sort peu enviable pour pareille forfaiture : « Quiconque vole des livres, des représentations ou des biens matériels sera atteint de lèpre durant son vivant. À sa mort, il passera par tous les enfers où il souffrira sans merci durant dix mille kalpas⁶⁸. » (盜經像財物者，見世得癩病；死入諸地獄，萬劫不得原。) Puis il renaîtra sous la forme d'un serpent venimeux à deux têtes ou d'un vers démoniaque⁶⁹. » (過去生兩頭毒蛇惡蟲身。) Pour autant, la repentance est possible pourvu que « le renouvellement de la vertu » soit sincère et absolu⁷⁰. Gu y parvint donc *in extremis*. Il entama, pour de bon cette fois, le

⁶⁵ Cette phrase se comprend à la lumière de la clairvoyance absolue du censorat divin, telle qu'elle est décrite dans le chapitre sur la divine interaction dans la partie consacrée à Wu Yun (III.2.2).

⁶⁶ *Quzhou Kaiyuan guan bei* 衢州開元觀 (Inscription épigraphique pour le temple de Kaiyuan à Quzhou), éd. *Wenyuan yinghua*, j. 849, p. 4488.

⁶⁷ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.1) p. 121.

⁶⁸ *Dongxuan lingbao sandong fengdao kejie yingshi*, j. 1.3b.

⁶⁹ *Taishang dongxuan lingbao yebao yinyuan jing*, j. 2.6a.

⁷⁰ Les problématiques de rétribution et de sincérité dans la voie spirituelle sont abordées en détail dans la partie consacrée à Wu Yun, *supra*, chap. 3, III.2.2., nous n'y revenons donc pas ici. Voir également *Dongzhen taishang basu zhenjing jingyao sanjing miaojue* 洞真太上八素真經精耀三景妙訣 (Les Formules merveilleuses pures et lumineuses sur les trois clartés astrales des Huit Simplicités suprêmes [selon le corpus] Dongzhen), CT 1320, fasc. 1028, anonyme des Tang (618-907), *in fine*.

parcours sacerdotal vers l'âge de soixante-cinq ans, tandis qu'il était en poste à Raozhou, puis paracheva son initiation en recevant les registres de la Pureté supérieure quelques années plus tard sur le Maoshan. Mais on ne sait rien de ses maîtres.

De même, aucune donnée factuelle ne permet d'en savoir davantage sur l'indélicatesse de Gu Kuang à l'endroit des Écritures. Où et quand déroba-t-il les textes ? Une hypothèse plausible serait durant son premier séjour sur le Maoshan. On peut alors envisager qu'il commença par étudier le taoïsme, après avoir reçu une éducation lettrée dans sa jeunesse, et qu'il en vint, par curiosité ou impatience, à brûler les étapes en volant les livres. Il se serait ensuite investi dans le bouddhisme, sous la direction de son oncle, peut-être pour faire pénitence, ou afin de contrecarrer une justice divine rétributive, ou bien simplement pour passer à autre chose. Son engagement dans le Dharma fut de longue durée puisque selon Huangfu Shi, Gu portait encore la robe de moine à l'orée de la cinquantaine. Sans doute la rencontre avec Li Bi, survenue quelques années plus tard, s'avéra-t-elle déterminante pour son réengagement sur la voie de l'immortalité. Et si ce dernier ne lui enseigna que des exercices liés à l'absorption des souffles et au jeûne, sans lui transmettre les registres Shangqing ni les pratiques visionnaires associées, alors qu'il en avait la capacité statutaire et matérielle, peut-être était-ce en raison de cette faute. La repentance devant le censorat divin ne faisait que commencer. Et selon les textes, plus celle-ci arrive tard et plus elle se révèle longue et difficile⁷¹.

Pour clore ce chapitre sur le Maoshan, notons que si Gu Kuang choisit de s'y retirer afin d'y passer les dernières années de sa vie, il ne s'empêcha pas d'en sortir de temps à autre. Ainsi la stèle dédiée au temple Kaiyuan en est-elle une bonne illustration. La mention des Trois Grottes et les nombreuses références explicites au Shangqing semblent indiquer que la stèle fut composée après que Gu eut reçu les registres ultimes. À titre d'exemple : « Quiconque siège dans la Pureté supérieure demeure tout de même un serviteur de l'empereur de Jade⁷². » (人雖位在上清而猶臣妾玉皇.) Un second exemple nous vient d'un poème du lettré taoïste Wei Xiaqing 韋夏卿 (743-806), intitulé *Song Gu Kuang gui Maoshan* 送顧況歸茅山 (En raccompagnant Gu Kuang au Maoshan) :

Le règne ici bas vous a exilé,
L'Auguste Vide vous a promu.
Vous avez pour méthode éminente la Grande Caverne,
Mon étude naissante aborde tout juste l'authenticité.
Vos écrits, inspirés par votre âme de phénix,
Se renouvellent au rythme des empourprées célestes.
Je vous envie de rentrer au mont Sinueux,

⁷¹ *Dongzhen taishang basu zhenjing jingyao sanjing miaojue, in fine.*

⁷² *Quzhou Kaiyuan guan bei*, éd. *Wenyuan yinghua*, j. 849, p. 4488. Nombreuses sont aussi les allusions : les huit luminescences, le Garçonnet vert, la Subtilité pourpre, etc.

De revoir les cygnes blancs et les trois divins⁷³.

聖代為遷客, 虛皇作近臣.
法尊稱大洞, 學淺忝初真.
鸞鳳文章麗, 煙霞翰墨新.
羨君尋句曲, 白鵝是三神⁷⁴.

Wei décrit un Gu Kuang ayant reçu les enseignements de la Grande Caverne et reconnu par l'Auguste Vide, autrement dit, initié à la tradition de la Pureté supérieure. Voyons donc à présent quelle place occupait le Shangqing dans ses écrits. Il s'agit d'en retrouver les idiomes et de comprendre s'ils sous-tendent, comme c'est le cas chez Wu Yun, une poésie sidérale au service de pratiques visionnaires.

III. La place du Shangqing dans l'œuvre restante

Parmi les textes de Gu Kuang qui nous sont parvenus, quatre font clairement allusion aux arcanes de la Pureté supérieure. Ils ont été composés durant la retraite de leur auteur sur le Maoshan, après qu'il eut reçu les registres, ou bien se réfèrent expressément à cette tradition. C'est notamment le cas de la stèle dédiée au temple de Kaiyuan dont il fut question précédemment. Ce constat permet, dans un premier temps, de supposer que la présence manifeste d'idiomes du Shangqing ne relève pas d'un simple jeu littéraire, mais plutôt d'une démarche cohérente avec la progression spirituelle de l'auteur. Nous allons tenter de l'illustrer à travers les trois autres exemples.

III.1. Un poème à son fils

Gu Kuang composa ce poème après le décès de son premier fils, intitulé *Da Maoling dong xinju yi wangzi cong zhen* 大茅嶺東新居憶亡子從真 (Depuis ma nouvelle résidence à l'est du Pic de Mao l'aîné, je songe avec affection à mon fils engagé vers l'authenticité). En voici une traduction commentée :

Les oiseaux de la vallée appellent en chantant leurs petits ;
L'homme de la montagne pleure le soir sur sa tunique.
Il me manque ! La vie et la mort nous séparent ;
Je gravis tristement le sommet vers ses paysages.
La Porte de l'Est ne laissa pas entrer la tristesse ;
La Rivière de l'Ouest connut aussi l'affliction.
Jadis la voie juste fut perdue,
On la cherche parfois dans les livres canoniques.

⁷³ Le mont Sinueux (Gouqu 句曲) est un autre nom du Maoshan. Le *Maoshan zhi* rapporte que les trois frères Mao volaient en chevauchant des cygnes blancs. *Maoshan zhi*, j. 5.15b.

⁷⁴ *Song Gu Kuang qui Maoshan*, éd. *Quan Tangshi*, j. 272.3a, p. 683c.

Le Grand Phénomène, toujours à l'œuvre,
 Paracheva en un éclair l'ancien et le présent.
 Sa disparition n'est pas un malheur,
 Il raffine son corps dans le Grand Yin.
 Quiconque veut gravir l'échelle de nuages
 Doit être pareil au métal fondu au feu.
 De vieilles lettres demeurent dans la chambre vide,
 Une cithare silencieuse est couverte dans la pièce caverneuse.
 Les sources s'élèvent sur les monts Fangzhu
 Et des forêts de malachite couvrent ses sommets.
 Il paraît traverser en même temps la veille et le sommeil,
 Puis librement s'éloigne au gré de sonorités subtiles.
 Des herbes tendres recouvrent les îlots
 Où flottent et plongent de claires nuées.
 Sous la beauté continue d'une splendeur rouge,
 Résonnent les vagues amarantes qui déferlent.
 Les caves de pierre renferment les nids de nuages,
 Tandis que se dresse au loin le pic du Sud.
 Voilà qui met un terme à mon chagrin et à ma haine,
 La poussière des émotions dès lors ne m'envahit plus.
 Une quiétude véritable me transforme en un instant,
 Mes actions suivront désormais mon cœur.

谷鳥猶呼兒，山人夕霑襟。
 懷哉隔生死，悵矣徒登臨。
 東門憂不入，西河遇亦深。
 古來失中道，偶向經中尋。
 大象無停輪，倏忽成古今。
 其夭非不幸，鍊形由太陰。
 凡欲攀雲階，譬如火鑄金。
 虛室留舊札，洞房掩閑琴。
 泉源登方諸，上有空青林。
 彷彿通寤寐，蕭寥邈微音。
 軟草被汀洲，鮮雲畧浮沈。
 頽景宣疊麗，紺波響飄淋。
 石窟含雲巢，迢迢耿南岑。
 悲恨自茲斷，情塵詎能侵。
 真靜一時變，坐起唯從心⁷⁵。

⁷⁵ *Da Maoling dong xinju yi wangzi cong zhen*, éd. *Quan Tangshi*, j. 264.9, p. 659. Le poème figure également dans le *Maoshan zhi*, j. 28.6a.

Gu Kuang ouvre le poème sur la douleur qui est la sienne, celle d'avoir perdu un fils. Il puise dans la littérature deux exemples célèbres de sages ayant subi la même infortune. Il y a d'abord Wu-de-la-porte-de-l'Est (Dongmen Wu 東門吳) qui ne manifestait aucune tristesse malgré le décès de son enfant. À un majordome qui l'interrogea, il répondit : « Lorsque je n'avais pas de fils autrefois, je ne m'en chagrinais pas. À présent que mon fils est mort, je suis comme à l'époque où je n'en avais pas. Pourquoi donc serais-je peiné⁷⁶ ? » (吾嘗無子, 無子之時不憂; 今子死乃即與無子時同也. 臣奚憂焉?) La seconde illustration concerne Zixia 子夏, l'un des disciples de Confucius qui perpétua l'enseignement du maître sur les bords de la rivière de l'Ouest, dans le Shaanxi. Il vécut très vieux et finit par enterrer son propre fils. Zixia « le pleura tellement qu'il en perdit la vue⁷⁷ » (哭之失明).

Mais à partir du quatrième distique, Gu Kuang revient dans le champ de sa pratique spirituelle, puis évoque le raffinage de son fils défunt. Sa disparition ne constitue pas un malheur, écrit-il, puisqu'il s'élève vers l'authenticité. Ainsi « raffine-t-il son corps dans le Grand Yin (*taiyin* 太陰) ». Le *taiyin* désigne, dans le Shangqing, un lieu de purification propice à une propédeutique de l'ascension. L'une de ses mentions les plus anciennes figure dans le *Zhengao* :

« Les authentiques raffinent leurs corps dans le Grand Yin », voilà qui signifie qu'ils changent leur aspect devant les Trois Officiers⁷⁸. Ainsi d'après l'Empereur céleste :

Le Grand Yin raffine le corps
Et surpasse le cinabre neuf fois transmuté.
L'apparence devient digne et majestueuse,
Le visage, semblable aux nuées prodigieuses.
S'élevant jusqu'au portail du Grand Faîte,
On reçoit les écrits pour devenir authentique.

「真人鍊形於太陰」, 易貌於三官者, 此之謂也. 天帝曰 :

太陰鍊身形, 勝服九轉丹,
形容端且嚴, 面色似靈雲,
上登太極闕, 受書為真人⁷⁹.

⁷⁶ *Zhanguo ce* 戰國策 (Les Stratagèmes des Royaumes Combattants), de Liu Xiang 劉向 (79-8), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1985, j. 5, p. 206.

⁷⁷ *Shiji*, j. 67, p. 2203.

⁷⁸ Pour rappel, dans le cinquième *youxian shi* de Wu Yun : « Celui qui ne s'est jamais détourné de la voie de l'Esprit échappe à la censure divine des Trois Officiers. »

⁷⁹ *Zhengao*, j. 4.16a-b. Ce passage est repris dans l'anthologie de Zhang Junfang sous le titre *Le Grand Yin raffine la forme corporelle* (*Taiyin lianxing* 太陰鍊形), *Yunji qiqian*, j. 86.5a-b.

En plus de nous renseigner sur la prégnance de la Pureté supérieure dans les écrits tardifs de Gu Kuang, la lecture de ce poème fournit indirectement quelques informations sur son fils. La conservation d'anciennes correspondances, ainsi que la présence de la cithare, confirment l'éducation lettrée que ce dernier avait logiquement reçue. Probablement avait-il aussi été initié au taoïsme, sans quoi son père ne l'eût pas ainsi décrit sur le chemin de l'authenticité. Pour autant, l'homme s'en est allé jeune, à dix-sept ans selon le comput chinois⁸⁰. Il n'était sans doute pas très avancé sur le chemin de l'immortalité. C'est pourquoi Gu Kuang, confronté de surcroît à la réalité du décès, ne peut qu'admettre l'insuffisance des mérites accomplis et évoque alors l'ascension de son fils *via* la délivrance du cadavre. Voilà qui explique également le passage dans le Grand Yin dont l'une des vocations consiste, selon Tao Hongjing, à redonner son corps à l'adepte afin que celui-ci poursuive, à l'issue d'une mort provisoire, l'œuvre de sublimation vers le ciel des authentiques grâce à une conformation meilleure que la précédente :

Quiconque vient à mourir provisoirement et se rend dans le Grand Yin séjourne chez les Trois Officiers. Ses chairs sont déjà corrompues, son sang a disparu sous la terre et ses veines sont dispersées. Pourtant, ses cinq organes⁸¹ prennent vie par eux-mêmes, ses os blancs sont pareils au jade, les sept âmes *hun* se tiennent prêtes à obéir, les trois âmes *po* gardent la demeure. Les Trois Originels⁸² assurent l'équilibre de la respiration, le Grand Esprit pénètre en lui et y demeure. Cela peut prendre une trentaine ou une vingtaine d'années, dix ou trois ans, puis il réapparaît à sa guise. Sitôt qu'il revient à la vie, il reçoit le sang et développe ses chairs ; il génère des liquides pour parfaire ses humeurs, restore la substance pour parachever le corps. Le voilà meilleur qu'avant sa mort.

若其人斃死, 適太陰 ; 權過三官者. 肉既灰爛, 血沈脉散者而猶五藏自生, 白骨如玉, 七魄營侍, 三魂守宅. 三元權息, 太神內閑. 或三十年二十年, 或十年三年, 隨意而出. 當生之時, 卽更收血育肉, 生津成液, 復質成形, 乃勝於昔未死之容也⁸³.

Le processus décrit contraste bel et bien avec l'idéal sotériologique de l'ascension en plein jour, tel qu'on le trouve dans la poésie de Wu Yun, par exemple. La délivrance du cadavre était une promesse de réalisation moins prestigieuse que celle du char de nuages, mais elle demeurait conforme aux écritures prescriptives du Shangqing. Simplement, l'adepte avait besoin d'un temps plus long pour procéder au raffinage de sa personne.

Gu Kuang poursuit : « Quiconque veut gravir l'échelle de nuages doit être pareil au feu qui fond le métal. » Le septième distique renvoie aux exercices de sublimation par le feu et de fusion dans la lumière ; ce sont les pratiques caractéristiques de la Pureté supérieure,

⁸⁰ *Youyang zaju*, éd. *Siku quanshu*, vol. 1047, j. 13.3a.

⁸¹ Pour rappel : le gros intestin, l'intestin grêle, la vessie, les trois réchauffeurs (*i.e.* l'orifice supérieur de l'estomac, la cavité stomacale, l'orifice supérieur de la vessie), la vésicule biliaire.

⁸² Les divinités liées aux trois champs de cinabre.

⁸³ *Zhengao*, j. 4.16a.

l'esthétique de l'incandescence telle que nous l'avons décrite dans la partie consacrée à Wu Yun. Selon cette même logique de raffinage du *yin* par le *yang*, Gu Kuang évoque la « chambre vide » (*xushi* 虛室) et la « pièce caverneuse » (*dongfang* 洞房), tandis qu'il met en coïncidence son environnement ici-bas avec celui de son imagination spirituelle. Pour rappel, « la chambre vide s'illumine de blancheur ». La pièce caverneuse nécessite, quant à elle, des explications supplémentaires. Elle occupe une place capitale dans les écritures de la Pureté supérieure. Tao Hongjing la mentionne à plus de vingt reprises dans son *Dengzhen yinjue* et lui consacre un paragraphe entier, de même qu'on la retrouve logiquement dans bon nombre de textes Shangqing, à commencer par le *Dadong zhenjing*⁸⁴.

D'un mot, la pièce caverneuse se situe à deux pouces à l'intérieur du cerveau. Il s'agit d'une cavité où résident les divinités à visualiser, en l'occurrence trois figures importantes du panthéon de la Pureté supérieure : Baiyuan 白元, Wuying 無英 et Huanglao 黃老, fils des Dames originelles des Trois Simplicités 三素元君, divinités de l'Un féminin 雌一. Le corpus Shangqing renferme un *Dongfang jing* 洞房經 (Le Livre de la pièce caverneuse) dont la version la plus complète est contenue dans le *Dongzhen gaoshang yudi dadong Ciyi yujian Wulao baojing* 洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經 (Le Précieux Livre des Cinq Vénérables du sceau de jade de l'Un féminin de la Grande Caverne de l'éminent empereur de Jade du corpus Shangqing), un texte des Tang composé de nombreux fragments plus anciens⁸⁵. Ce livre décrit le palais du Dongfang et les divinités qui y résident. Mais ce n'est pas tout. Selon Tao Hongjing, les pratiques visionnaires sur la pièce caverneuse étaient transmises avec la méditation sur les astres et la préparation de l'essence verte (*qingjing* 青精)⁸⁶. Toujours selon Tao, la recette apparaissait dans la biographie de Wang Bao, aujourd'hui préservée dans le *Yunji qiqian*⁸⁷. C'est ainsi que Wei Huacun l'aurait reçue de son maître⁸⁸.

Cette mention de l'essence verte est importante pour comprendre le poème car elle fait le lien avec le distique suivant : « Les sources s'élèvent sur les monts Fangzhu et des forêts de malachite couvrent ses sommets. » Notons d'abord que la couleur *qing* 青 évoque la flore épanouie, tant sur l'empyrée que dans le *locus amoenus* du poète retiré. Elle symbolise aussi, de manière générique, le vert minéral du saphir, du jade, de la néphrite, de la malachite ou de l'émeraude, symboles d'imputrescibilité dans le processus visionnaire de sublimation du *yin*. Il est à noter ensuite que le Dongfang et les monts Fangzhu sont souvent liés dans la Pureté

⁸⁴ *Dengzhen yinjue*, j. 10b-11b, *passim* ; *Shangqing dadong zhenjing*, j. 2.9a, 3.13a, 5.2b, 5.7a.

⁸⁵ *Dongzhen gaoshang yudi dadong Ciyi yujian Wulao baojing*, anonyme des Tang (618-907), CT 1313, fasc. 1025. Sur ce texte et le *Dongfang jing*, voir ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 261-281.

⁸⁶ *Zhengao*, j. 14.7a.

⁸⁷ *Zhengao*, j. 14.17b. Sur la reconstitution de sa biographie, ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 369-373 ; *Yunji qiqian*, j. 74.1a-7b.

⁸⁸ *Yongcheng jixian lu* 壩城集仙錄 (Recensement des immortelles de Yongcheng), de Du Guangting 杜光庭 (850-933), fragment ici conservé dans le *Taiping guangji*, j. 58, p. 358.

supérieure et qu'ils partagent un point commun d'importance en la personne du Garçonnet vert, une divinité majeure de la Pureté supérieure. Or les Fangzhu constituent précisément le paradis où réside cette figure du panthéon⁸⁹.

Tao Hongjing mentionne, dans le *Zhengao*, une méthode de marche astrale dans la pièce caverneuse des monts Fangzhu (方諸洞房步綱之道), de même qu'il cite un *Fangzhu dongfang jing* 方諸洞房經 (Le Livre de la pièce caverneuse des monts Fangzhu) qui aurait été transmis à Yang Xi⁹⁰. Ce texte, probablement des Six Dynasties, existe encore dans le Canon taoïste sous le titre *Shangqing jinshu yuzi shangjing* 上清金書玉字上經 (Le Livre supérieur d'or aux caractères de jade de la Pureté supérieure)⁹¹. On y découvre les enseignements du Garçonnet vert liés à la méditation sur les astres, la Grande Ourse en particulier, et sur les pratiques visionnaires des divinités du Dongfang. Il existe encore d'autres écrits de ce type, notamment le *Shangqing shenbao dongfang zhenhui shangjing* 上清神寶洞房真諱上經 (Le Livre supérieur des véritables noms secrets de la pièce caverneuse du trésor divin de la Pureté supérieure)⁹² dans lequel ledit Garçonnet décrit les méthodes pour absorber les effluves astraux et se nourrir de leur lumière. À lire le texte, ces recettes auraient été transmises à Wei Huacun, puis à Xu Mi.

Voyons à présent le dixième distique : « Il paraît traverser en même temps la veille et le sommeil (*wumei* 寤寐), puis s'éloigne librement vers des sonorités subtiles. » On devine que ces sonorités subtiles renvoient aux musiques cristallines des instruments de jade et de nuages qui résonnent dans les cieux à l'heure de l'accomplissement. Nous y reviendrons dans le commentaire du troisième exemple. Quant au premier vers, il se comprend à la lumière d'un manuel consacré aux visions du Shangqing, le *Shangqing mingtang xuandan zhenjing* 上清明堂玄丹真經 (Le Livre authentique du palais de la Lumière et du cinabre obscur de la Pureté supérieure) :

Si l'enfant peut préserver l'Un, alors l'Un peut aussi préserver l'enfant ; si l'enfant peut percevoir l'Un, alors l'Un peut aussi percevoir l'enfant. L'Un nécessite le corps pour s'établir, le corps nécessite l'Un pour naître. Sans cesse méditer cela, le faire sans relâche durant la veille et le sommeil, ainsi la longue vie peut être espérée.

子能守一，一亦守子；子能見一，一亦見子。一須身而立，身須一而生。念念思之，寤寐不釋，即長生可望也⁹³.

⁸⁹ *Zhengao*, j. 9.20b-21a. Voir également SCHAFER Edward H., *Mirages on the Sea of Time : The Taoist Poetry of Ts'ao T'ang*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1985, p. 108-121.

⁹⁰ *Zhengao*, j. 2.22a, 14.16a.

⁹¹ *Shangqing jinshu yuzi shangjing*, CT 879, fasc. 581. Il figure également dans le *Yunji qiqian*, j. 25.16b-20a, 52.8b-11a).

⁹² *Shangqing shenbao dongfang zhenhui shangjing*, anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 898, fasc. 618.

⁹³ *Shangqing mingtang xuandan zhenjing*, anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1381, fasc. 1043 6a.

Dans les onzième et douzième distiques, la puissance performative des symboles *yang* visualisés est similaire à ce que l'on trouve chez Wu Yun. Ce sont les vapeurs lumineuses, les couleurs célestes (rouge, amarante...), les étendues marines, censément aqueuses, devenues minérales, pures et imputrescibles... Autant d'indices de la transmutation du *yin*, à l'instar des nids de nuages au sein des cavernes de pierre, du ciel au cœur de la terre. Dans une postface au *Yangsheng bianyi jue* 養生辨疑訣 (Les Formules pour la dispersion des doutes sur le principe vital) attribuée à Shi Jianwu 施肩吾 (fl. 820-835), contenue dans le *Yunji qiqian*, on peut lire le témoignage d'un taoïste parti étudier la Voie dans les montagnes. Alors que celui-ci pénétrait dans une grotte (litt. une « cave de pierre ») il y découvrit un authentique (步入石窟, 窟内有真人)⁹⁴. À la fin du texte, Gu Kuang retrouve ainsi la quiétude avec l'idée que son fils gagnera l'authenticité. Dès lors, libéré du chagrin et de la haine, la poussière des émotions n'envahit plus son cœur.

Après avoir soumis ce poème à une analyse descriptive, à l'aune de sa forte tonalité Shangqing, trois axes se dessinent en conclusion. Le premier désigne précisément la claire inspiration de la Pureté supérieure qui se révèle à travers les choix terminologiques, l'intertextualité avec les textes révélés de la tradition et l'expression des symboles propres aux pratiques visionnaires qui leur correspondent. Les principaux aspects de la sublimation sont présents dans le champ lexical, parfois de manière allusive, d'autres fois explicitement. Ce sont notamment les lumières rougeoyantes, les sons cristallins, l'imputrescibilité des minéraux, le voyage cosmique, le raffinement et les pratiques méditatives.

Le deuxième axe est celui du cheminement vers la quiétude. Celui-ci se reflète dans la gestion progressive par l'auteur de ses propres émotions face au décès de son fils. Au début, le père est en proie à un profond chagrin et sa condition ici-bas l'emprisonne. On devine en fait que le lettré taoïste, fût-il au sommet de la montagne, n'a pas réussi à s'élever malgré son engagement spirituel ; il n'a pu braver la disparition de son enfant, d'où le contraste saisissant avec les oiseaux de la vallée. Ceux-là sont en bas, mais ils s'envolent à l'envi avec leurs petits. À cet instant, écrit Gu Kuang, son fils « lui manque, la vie et la mort les séparent ». Le deuxième moment correspond à l'évocation plus sereine des appartements du défunt : les « vieilles lettres » dans la « chambre vide » et la « cithare silencieuse » dans la « pièce caverneuse ». Au désespoir paternel s'est substituée l'ascèse spirituelle, devenue féconde. Non seulement l'absence n'engendre plus la tristesse, « sa disparition n'est pas un malheur », dit le poète, mais en plus, ce passage inaugure l'énumération des symboles visionnaires dans le texte. Les termes choisis dans la description du logis renvoient, en effet, aux exercices mêmes de la Pureté supérieure. Le troisième moment est celui des deux derniers distiques. L'auteur parvient à la « quiétude véritable » grâce à laquelle « la poussière des émotions ne l'envahit plus ». Cette purification du cœur procède à la fois de son propre cheminement

⁹⁴ *Yunji qiqian*, j. 88.15a.

philosophique et de sa foi en l'accomplissement de son fils, pour reprendre la différence d'avec le poème de Meng Jiao.

Voilà qui nous conduit au troisième et dernier axe, la mise en coïncidence des deux mondes, le réel et l'imaginal, mais aussi celle des deux ascensions, la transfiguration de Gu Kuang et celle de son fils. Le poème débute ainsi par l'expression douloureuse de l'auteur, affligé par sa situation réelle. Puis celui-ci se ressaisit dans l'ascèse visionnaire en même temps qu'il imagine l'envolée du jeune Gu vers l'authenticité. Le texte prend alors une dimension cathartique. Il en va de même pour les lieux. Le poète gravit la montagne où il s'est retiré, puis il évoque l'ascension des monts Fangzhu, domaine du Garçonnet vert, et ses forêts de malachite, avant de citer le pic du Sud, le Hengshan, où règne la dame Wei. Enfin, la présence discrète de l'eau dans le poème (les vagues amarantes et les îlots) semble, elle aussi, relever de cette coïncidence entre la réalité ici-bas et le monde imaginal.

Les changements d'état entre le minéral, le liquide et le vapoureux sont certes liés à la sublimation du *yin*, mais on trouve également sur le Maoshan de nombreuses pièces d'eau, à commencer d'ailleurs par l'étang des Joncs odorants sur la rive duquel Gu Kuang avait installé son ermitage. De plus, la montagne est cernée de lacs, petits et moyens, dont le Changdang 長蕩湖, à vingt-cinq kilomètres à son sud-est, avant le Taihu aux nombreux îlots. S'il nous est difficile d'avoir une idée précise du réseau hydrographique autour du Maoshan à cette époque, notamment en ce qui concerne les canaux navigables, un poème du lettré Wang Jian 王建 (ca. 751-830), intitulé *Song Gu xiucai gui Danyang* 送顧秀才歸丹陽 (Accompagnant le talentueux lettré Gu, reçu aux examens, qui s'en retourne à Danyang), ne peut qu'attirer notre attention. Ce texte, fut composé en l'honneur du second fils de Gu Kuang, Feixiong, à l'occasion de son retour sur le Maoshan. On y lit le vers suivant : « Qui veut aller sur le Maoshan doit commencer par descendre de bateau⁹⁵. » (欲到茅山始下船). L'eau faisait ainsi partie intégrante de l'environnement naturel de la montagne et de ceux qui y résidaient, d'où l'analogie probable.

Quatre éloges funèbres de hauts fonctionnaires, composés par Gu Kuang, nous sont parvenus. Tous furent composés pendant que l'auteur était encore aux affaires. Le plus tardif est sans doute l'épithaphe, déjà évoquée, calligraphiée en 793 en l'honneur d'un préfet de Rao du nom de Li Gongbiao 李公表⁹⁶. Aucun de ces textes ne fournit une quelconque référence ou allusion à la Pureté supérieure. La seule tonalité éventuellement taoïsante qu'on peut y déceler figure dans l'inscription funèbre dédiée à un certain ministre Pei (Pei *shangshu* 裴尚書)⁹⁷. Celle-ci consiste en une citation du chapitre six du *Laozi* et en une allusion à son chapitre sept, respectivement : « l'esprit de la vallée ne meurt pas » (谷神不死) ; « ciel et terre sont

⁹⁵ *Song Gu xiucai gui Danyang*, éd. *Quan Tangshi*, j. 305.8, p. 670a.

⁹⁶ *Supra*, p. 302, n. 43. Ces différents textes figurent dans le *Quan Tangwen*, à la fin du j. 530.

⁹⁷ *Ji Pei shangshu wen* 祭裴尚書文 (Oraison funèbre en hommage au ministre Pei), éd. *Quan Tangwen*, j. 530, p. 2384b.

pérennes» (天地長久). On est donc très éloigné de la profusion et de la cohérence rigoureuse des idiomes du Shangqing. Il en va de même avec une série de deux poèmes composés à l’occasion des funérailles de Han Huang, le préfet que Gu servit dans le Jiangnan au début de sa carrière administrative. Seules apparaissent quelques évocations de la cosmologie, telle qu’on la trouve dans le patrimoine commun des différentes écoles de pensée. Ce sont «les créations et les mutations» (*zaohua* 造化) ou encore «la grande simplicité» (*taisu* 太素).

L’absence d’idiomes de la Pureté supérieure précisément dans ces textes constitue un élément important pour notre propos. Elle renforce, en effet, l’hypothèse selon laquelle Gu Kuang n’explora pas le monde imaginaire du Shangqing avant son retrait sur le Maoshan et sa réception des registres. Si tel était le cas, il apparaît alors clairement que l’usage des symboles et les descriptions visionnaires ne relevaient pas, à cette époque, d’un jeu de lettres mais se fondaient bel et bien sur la transmission d’un ensemble de pratiques spirituelles dans le cadre d’une initiation formelle. On pourrait également objecter que ces écrits appartinsent simplement à un genre littéraire différent, plus séculier, ce qui suffirait à expliquer cette dissemblance notable. Mais les citations du *Laozi* infirment l’éventualité d’un caractère purement profane de ces textes. De plus, cette distinction, même avérée, ne saurait remettre en cause l’usage particulier des idiomes du Shangqing. Pour preuve, l’auteur choisit ici de ne pas y recourir.

III.2. Une marche dans le Vide

Ce deuxième exemple est, quant à lui, plus court, mais tout aussi instructif. Il s’agit d’un fragment d’une *Marche dans le Vide*, soit les huit premiers vers qui ont été conservés dans le *Quan Tangshi* :

J’ai voyagé dans les lointains jusqu’aux Trois Grottes,
 Purifié mon cœur pour honorer les sept authentiques.
 Les talismans de l’envolée m’ont donné des ailes,
 Par le feu, j’ai sacrifié aux astres.
 De même qu’un reste d’élixir a profité aux poules et aux chiens,
 Des parfums magiques arrivent [du continent] des Phénix et des Licornes.
 Nulle étroitesse dans la gourde
 Où je souhaite trouver abri.

迴步遊三洞, 清心禮七真。
 飛符超羽翼, 焚火醮星辰。
 殘藥沾雞犬, 靈香出鳳麟。
 壺中無窄處, 願得一容身⁹⁸。

⁹⁸ *Buxu ci*, éd. *Quan Tangshi*, j. 266.1, p. 662a.

Gu Kuang dit avoir étudié les Trois Grottes, ce qui implique donc l'initiation Shangqing, de même qu'il évoque l'hommage aux sept ancêtres après avoir purifié son cœur. Voilà qui signifie, comme nous l'avons vu dans les *Randonnées chez les immortels* de Wu Yun, que l'adepte a fait preuve d'une sincérité absolue, car il a su convaincre les Trois Officiers, et a donc pu sauver son ascendance jusqu'à la septième génération⁹⁹. Il a ainsi satisfait, avant de s'envoler lui-même vers l'authenticité, aux exigences impératives de « l'aspect moral de l'immortalité », pour reprendre les termes de Michel Strickmann¹⁰⁰. Dès lors, l'accès au ciel de la Pureté supérieure lui est accordé et les talismans qui garantiront son ascension lui sont remis. Le sacrifice aux étoiles par le feu renvoie symboliquement à la sublimation du *yin* par le *yang* : « quiconque veut gravir l'échelle de nuages doit être pareil au feu qui fond le métal », écrit-il dans le précédent poème, et plus concrètement à la cérémonie de réception des registres. Lors de celle-ci est en effet brûlé de l'encens, le plus souvent préparé à base de jambolier pédonculé, littéralement « le parfum qui fait descendre l'authenticité » (*jiangzhen xiang* 降真香)¹⁰¹.

Voilà donc deux premiers éléments qui lient cette *Marche dans le Vide* à la tradition de la Pureté supérieure : l'étude des Trois Grottes et l'ordination ultime de Gu Kuang. Mais ce n'est pas tout car l'expression des « sept authentiques » désigne, entre autres, des mystiques taoïstes qui réalisèrent l'immortalité sur le Maoshan et qui ont été, de fait, associés à la tradition de la Pureté supérieure. Ce sont les trois frères Mao, Yang Xi, Xu Mi 許謚 (303-376) et son fils Xu Hui 許翺 (341-ca. 370), ainsi que Guo Chongzhen 郭崇真 (fl. VII^e s.), disciple de Pan Shizheng¹⁰².

Les distiques suivants font allusion à l'élévation en plein jour, à la randonnée céleste et à l'introspection qui la rend possible. « Le reste d'élixir qui a profité aux poules et aux chiens » renvoie à l'envolée légendaire de Liu An, le prince de Huainan. La mention la plus ancienne connue à ce jour de cette histoire figure dans le *Lunheng* 論衡 (La Balance des discours) de Wang Chong 王充 (27-ca. 100) : Lorsque Liu An obtint la Voie, « il s'envola dans les cieux avec sa famille et ses animaux devenus également immortels. [Depuis,] ses chiens aboient

⁹⁹ *Youxian shi*, 5.

¹⁰⁰ STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao shan*, p. 131.

¹⁰¹ Un fragment de *Biographies d'immortels* (*Xianzhuan* 仙傳) préservé dans un texte Song dit ainsi : « Pour sacrifier aux étoiles, cet encens [de jambolier pédonculé] est assurément le meilleur ; si on le brûle lors de la remise des registres taoïstes, l'efficacité cérémonielle est alors maximale. » (醮星辰, 燒此香甚為第一 ; 度籙燒之, 功力極驗.). *Tujing yanyi bencao* 圖經衍義本草 (Matière médicale enrichie et illustrée), de Kou Zongshi 寇宗奭 (XII^e s.), CT 768-769, fasc. 535-550, j. 21.29a.

¹⁰² Sur l'association des sept authentiques à ces personnages, voir la note au deuxième vers du *Fenghe qianyun sanshou* 奉和前韻三首 (La Réponse en versification en trois poèmes) au poème de Lu Guimeng dans le *Maoshan zhi*, j. 28.15b. Guo Chongzhen apparaît dans la biographie consacrée à Pan Shizheng dans le *Lishi zhenxian tidao tongjian*, j. 25.7b.

dans le ciel et ses poules gloussent dans les nues » (舉家升天, 畜產皆仙. 犬吠於天上, 雞鳴於雲中.)¹⁰³.

Puis il y a les parfums magiques venus du « continent des Phénix et des Licornes » (Fenglinzhu 鳳麟洲). Ce sont là autant de germes et d'effluves qu'il convient d'absorber depuis les confins de l'univers pour l'œuvre de sublimation. Rappelons qu'il s'agit là d'un aspect spécifique du travail visionnaire des randonnées célestes, celui de l'imagination des lointains. Pour ce faire, l'adepte sent les parfums magiques et goûte les élixirs prodigieux situés aux extrémités du monde, censément inaccessibles. Selon le *Shizhou ji*, le mythique Fenglinzhu se trouve au centre de la mer de l'Ouest, à mille cinq cents lieues des côtes. « Il est entouré d'eaux molles infranchissables sur lesquelles même une plume d'oie ne saurait flotter. » (洲四面有弱水繞之, 鴻毛不浮; 不可越也.) Le texte offre ensuite une longue description où l'on apprend, par exemple, que les phénix et les licornes y vivent paisiblement, respectivement regroupés en myriades, de même que les immortels y sont légion. Cette terre prodigieuse renferme également « une grande variété de remèdes divins » (神藥百種), « de douces liqueurs et de belles senteurs » (汁甘而香美)¹⁰⁴. Ce sont les parfums magiques dont parle Gu Kuang.

Vient ensuite la référence à la gourde et à Huqiu Zilin 壺丘子林, le vénérable éponyme. Ce dernier était un taoïste accompli, passé maître dans l'art des talismans conjuratoires. Après avoir intégré la bureaucratie céleste, il manqua de diligence dans son office et fut alors condamné à un exil provisoire parmi les hommes. Ainsi pouvait-on l'apercevoir ici-bas sur les marchés, vendant des simples, avant qu'il ne disparût chaque soir en sautant dans une gourde suspendue au-dessus de son étal. Huqiu Zilin fut aussi, selon les textes, le maître de Liezi 列子. Il lui enseigna notamment l'art de « l'ultime voyage » (*zhiyou* 至游) grâce à « la contemplation intérieure » (*neiguan* 內觀)¹⁰⁵. Nous sommes bien au cœur du sujet des

¹⁰³ Wang Chong poursuit, quant à lui, en réfutant la vraisemblance de cette histoire : « Cela veut dire que les chiens et les poules de Liu An mangèrent le reste de la drogue d'immortalité et s'envolèrent au ciel avec lui. Tous ceux qui choisissent la Voie et étudient l'immortalité tiennent ces propos. Quelles inepties ! » (此言仙藥有餘, 犬雞食之, 并隨王而升天也. 好道學仙之人, 皆謂之然. 此虛言也.). *Lunheng jiaoshi* 論衡校釋 (Édition annotée de La Balance des discours), de Wang Chong 王充 (27-ca.100), annoté par Huang Hui 黃暉 et Liu Pansui 劉盼遂, Beijing, Zhonghua shuju, 1990, j. 7, chap. 24, p. 317-318. La traduction du titre de l'ouvrage de Wang Chong est empruntée à KALINOWSKI Marc, *Balance des discours. Destin, Providence et Divination*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Bibliothèque Chinoise, 2011.

¹⁰⁴ *Shizhou ji*, 4b-5b.

¹⁰⁵ Huqiu Zilin apparaît notamment dans le *Hou Hanshu*, j. 82.2, p. 2743-2745. L'enseignement dispensé à Liezi figure dans le *Liezi jishi* 列子集釋 (Édition commentée des Écrits de Maître Lie), attribué à Liezi 列子 (IV^e s. av. J.-C.), commenté par Yang Bojun 楊伯峻, Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 4, p. 127-129. Voir également CAMPANY Robert Ford, *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Tradition of Divine Transcendents*, Berkeley, Londres, Los Angeles, University of California Press, 2002, p. 161-168 et 407-412. Rappelons que les figures de saints légendaires sont très présents dans les écritures Shangqing.

randonnées célestes car cet ultime voyage s’accomplit précisément dans l’introspection visionnaire. Quant à la gourde, un commentaire Song au *Livre de la cour Jaune* dira qu’elle contient un autre ciel et terre pour qui a une compréhension éclairée du Grand Symbole (la Voie) et pénètre les subtilités de l’authenticité mystérieuse (至明大象, 妙達玄真 ; 孰知壺內, 別有乾坤.)¹⁰⁶. Cette même portée symbolique se trouve déjà dans le poème de Gu Kuang.

III.3. Une ballade sidérale

Il s’agit, pour ce troisième et dernier exemple, d’une ballade intitulée *Chao Shangqing ge* 朝上清歌 (En audience à la Pureté supérieure), dont voici une traduction :

Je purifie mes yeux et monte en audience à la Pureté supérieure ;
Les paysages verdoyants s’ouvrent sur les nues empourprées.
Le souverain de la Subtilité pourpre est là, majestueux ;
De sublimes immortelles demeurent à ses côtés.

Je regarde alentour, soupirant d’émerveillement,
Puis compose cette ballade sur la concorde et la pureté.
Intègre est le *yang* ultime
Et nombreuses, les joies qu’il procure.
Partout les bannières et les dais de chars tourbillonnent
Sous les harmonies des orgues et des tambours.
Phénix d’or et licornes de jade
Se déplacent en foule.
Les vents contraires apportent les senteurs fameuses
Qui dans les lointains se mêlent aux parfums.
Les herbes d’agate¹⁰⁷ parmi les champs de rubis
Offrent une longévité sans bornes.
Avec le souverain, vêtu d’habits de jade,
Nous nous élevons dans son char d’émeraude
Avant de descendre au palais de Jaspe,
Demeure des immortelles
Où les pêcheurs, après mille ans,
Commencent à fleurir.

Les vastes et paisibles cieux révèlent leur pureté tandis que les nues se dissipent. Je suis ému par tant de beauté. On perçoit, dans la nuit, les fragrances et les ornements de jade qui

¹⁰⁶ *Huangting neijing yujing zhu* 黃庭內景玉經註 (Édition commentée du Livre de jade du paysage intérieur de la cour Jaune), anonyme des II-IVe siècles, commenté par Liu Chuxuan 劉處玄 (1147-1203), CT 401, fasc. 189, 31b.

¹⁰⁷ Nombreux sont les termes chinois pour rendre compte des variations du jade. Ce n’est pas le cas en français. Pour alléger la traduction, nous avons élargi le champ à d’autres minéraux, aux couleurs correspondantes, tout en respectant le sens du symbole.

les suivent, cliquetant avec douceur. Je comprends l'harmonie du Ciel et pénètre son dessein. Dès lors, la concorde devient le cinabre et les nuages, nos chevaux. Le souverain et moi festoyons par-dessus l'étang de Jade. Sous nos pieds sont disposés le soleil, la lune et les étoiles.

潔眼朝上清, 綠景開紫霞.
皇皇紫微君, 左右皆靈娥.

曼聲流睇, 和清歌些 ;
至陽無諼, 其樂多些 ;
旌蓋颯沓, 簫鼓和些 ;
金鳳玉麟, 鬱駢羅些 ;
反風名香, 香氣馥些 ;
瓊田瑤草, 壽無涯些 ;
君着玉衣, 升玉車些 ;
欲降瓊宮, 玉女家些 ;
其桃千年, 始着花些.

蕭寥天清而滅雲, 目瓊瓊兮情感. 珮隨香兮夜聞, 肅肅兮悒悒. 啟天和兮洞靈心, 和為丹兮雲為馬. 君乘之觴于瑤池之上兮, 三光羅列而在下¹⁰⁸.

Le titre parle de lui-même. L'auteur s'imagine devenir authentique ; il s'envole pour une audience dans les palais célestes de la Pureté supérieure. Cette ascension visionnaire est très ressemblante aux randonnées décrites par Wu Yun dans sa poésie sidérale. Le langage symbolique et les procédés de l'imagination spirituelle des deux auteurs servent une même vocation : le raffinement du corps dans son entièreté. L'adepte commence par se purifier jusqu'à la clairvoyance, puis il quitte le monde ici-bas. Il s'élève depuis les forêts et les collines, les « paysages verdoyants », pour atteindre les hauteurs du firmament. C'est alors qu'il pénètre dans les « nues empourprées ». Ce sont les nuages rougis par le soleil, à son lever ou à son coucher, qui participent des nourritures de lumière. Rappelons que la « Subtilité pourpre » désigne cet endroit au plus profond du ciel où les authentiques se rendent en audience auprès du souverain suprême, en l'occurrence vraisemblablement le Vénérable Céleste du Commencement Originel, ou Souverain du Vide. C'est également la principale destination des randonnées de Wu Yun où celui-ci peut enfin contempler le « balcon pourpre »¹⁰⁹.

Gu Kuang célèbre ensuite le raffinement par le *yang* : « Intègre est le *yang* ultime », écrit-il et « nombreuses sont les joies qu'il procure. » Nous voilà de nouveau au cœur du processus de sublimation. L'accent est mis, cette fois, sur les parfums magiques venus des confins du

¹⁰⁸ *Chao Shangqing ge* 朝上清歌 (Poème chanté sur l'audience à la Pureté supérieure), *Quan Tangshi*, j. 265.7-8, p. 661c-662a. Le texte figure également dans le *Wenyuan yinghua*, j. 332, p. 1728.

¹⁰⁹ *Youxian shi*, 1 et 23 ; *Buxu ci*, 2 et 9.

monde. Les « senteurs fameuses » (*mingxiang* 名香) sont autant de théophanies. On les trouve, par exemple, explicitées dans un texte du VIII^e siècle, le *Taishang dadao yuqing jing* 太上大道玉清經 (Le Livre de la pureté de jade de la Grande Voie du Très Haut) :

Le Vénérable Céleste [de l'Auguste Faîte de la Grande Authenticité de l'Origine Supérieure (Shangyuan taizhen huangji tianzun 上元太真皇極天尊), *id est* le Vénérable Céleste du palais du Soleil (*rigong* 日宮)] entre en méditation et cultive la lointaine clairvoyance. Sa vigueur spirituelle se révèle majestueuse et son visage d'or irradie ; la clarté de l'authenticité illumine les quatre orientes. Ses pupilles contiennent la myriade des cieux, tandis que sa force divine touche à sa complétude. Malgré l'impermanence du monde de poussière, le Vénérable Céleste dissipe les doutes des immortels. À cet instant, il ordonne au jeune intendant de gauche à l'allure d'or¹¹⁰ de brûler l'encens aux cent parfums. Et voici que les vents contraires apportent ces senteurs fameuses.

天尊凝思遠視, 神彩沖邈, 金顏發輝, 真光四照. 萬天在眸, 神力周備. 塵界非遙, 令諸
仙人心疑豁消. 是時天尊即命右侍金童焚香百和, 反風名香¹¹¹.

Outre les parfums magiques, qui font aussi écho à la radiance divine qui éclaire le monde et dont l'authentique se nourrit, Gu Kuang se place sous l'égide de la pureté imputrescible des minéraux précieux. C'est ainsi que l'adepte combat la corruption dans le monde imaginal. De même qu'on trouve chez Wu Yun l'ossature d'or et la flore divine (fleurs de malachite ou de jade, forêts de gemmes) ou encore l'architecture palatiale (porches de jade, terrasses d'or, salles d'azurite et palais de saphir)¹¹², de même la ballade de Gu Kuang décrit les chars d'émeraude, les habits de jade et les palais de jaspe, sans oublier le bestiaire divin : phénix d'or et licornes de jade. Il y a également « les herbes d'agate parmi les champs de rubis » qui, sitôt cueillies, offrent une « longévité sans bornes ». Selon le *Shizhou ji*, ces champs de rubis se situent sur le continent des Ancêtres (Zuzhou 祖洲), dans la mer de l'Est, et il y pousse des herbes de longévité (litt. de « non mort » *busi zhi cao* 不死之草). D'après un texte attribué à Dongfang Shuo, leur cueillette va de pair avec l'absorption des rayons solaires et lunaires pour que s'accomplisse l'ascension légère¹¹³.

Les principaux supports de visualisations pour le raffinage par le *yang* ont été évoqués : lumières, brumes empourprées, parfums, minéraux précieux. Mais il y a en plus les sonorités

¹¹⁰ Probablement s'agit-il des préposés à l'encens à l'allure d'or (*shixiang jintong* 侍香金童) qui apparaissent, par exemple, à maintes reprises dans le *Wushang biyao*, *passim*.

¹¹¹ *Taishang dadao yuqing jing*, anonyme des Tang (618-907), CT 1312, fasc. 1022-1024, j. 4.5a.

¹¹² *Youxian shi*, 9, 14, 18, 19, 21 ; *Buxu ci*, 2, 3, 6, 7 ; *Dengzhen fu*, *supra*, p. 233.

¹¹³ Resp. *Shizhou ji*, 2b ; *Yu youren shu* 與友人書 (Correspondance avec un ami), de Dongfang Shuo, éd. *Quan Shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen* 全上古三代秦漢三國六朝文 (Collection complète de littérature de la haute Antiquité, des Trois Dynasties, des Qin, des Han, des Trois Royaumes et des Six Dynasties), édité par Yan Kejun 嚴可均 (1762-1843), Beijing, Zhonghua shuju, 1996, *Quan Hanwen*, j. 25.7b, vol. 1, p. 260.1a.

crystallines. Ce sont notamment le chant harmonieux du phénix, dont la présence dans la ballade ne se résume pas à sa nature aurifère¹¹⁴, et les harmonies des orchestres divins. Ici, orgues et tambours ; chez Wu Yun, lithophones célestes accompagnant les phénix¹¹⁵. L'imagination de ces sons ritualisés et de leur pureté transformatrice joue également un rôle capital dans l'œuvre de sublimation. La puissance des exercices visionnaires s'impose ainsi aux cinq sens. Les ornements de jade et leur « doux cliquetis » contribuent certes à la tonalité poétique de la composition ; ils sont une synecdoque pour évoquer les authentiques parés de leurs attributs de fonctionnaires divins qui s'entrechoquent légèrement sitôt qu'ils se déplacent : « Les jades sonores réjouissent les dieux », écrit Wu Yun, ou encore : « Je répands des sonorités de jade dans le silence ultime »¹¹⁶. Mais ces ornements constituent surtout un objet des pratiques visionnaires. D'une part, les authentiques accomplis de la Pureté supérieure se dotent par la vision d'un corps de jade¹¹⁷ et ils s'exercent, d'autre part, à percevoir la ténuité de ces sons purs dans le silence cosmique afin d'affiner la purification ici-bas de leurs chairs et de leurs os.

Autre métonymie : les dais et les bannières, également nombreux dans la poésie sidérale de Wu Yun. Ceux-là évoquent les chars de nuages¹¹⁸. Et Gu Kuang d'écrire à la fin de sa ballade : « la concorde devient le cinabre et les nuages, nos chevaux ». Ce passage nous fournit une indication supplémentaire : chevauchant les nues, il n'est nul besoin de drogues d'immortalité ; l'alchimie opératoire s'avère ainsi caduque. Voilà qui correspond, comme cela fut exposé précédemment, au fort élan d'intériorisation des pratiques spirituelles et à la prégnance de la méditation sur les astres, l'astro-alchimie, caractéristiques de la tradition Shangqing.

Enfin, la dernière phrase du texte, « sous nos pieds sont disposés le soleil, la lune et les étoiles », évoque à la fois l'apogée de l'ascension spirituelle et le basculement lors duquel l'absorption des effluves astraux ne se fait plus de haut en bas, mais de bas en haut. Cette phrase n'est pas sans nous rappeler la fin du seizième des *youxian shi* de Wu Yun :

Je dépasse en haut le fil des étoiles,
Regarde en bas la clarté du soleil et de la lune.
Je traverse déjà la Grande Subtilité,
La demeure céleste m'apparaît, radieuse.

Le récit de la randonnée céleste s'achève ensuite par le vol au-dessus de l'étang de Jade (*yaochi* 瑶池). Or, celui-ci se situe sur les terres de la Reine Mère de l'Ouest, aux confins

¹¹⁴ Voir par ex. *Buxu ci*, 7.

¹¹⁵ *Buxu ci*, 9 ; *Youxian shi*, 20.

¹¹⁶ Resp. *Youxian shi*, 7 et *Dengzhen fu*, supra p. 230.

¹¹⁷ *Youxian shi*, 17.

¹¹⁸ *Youxian shi*, 20.

occidentaux du monde¹¹⁹. L'adepte y parvient après avoir notamment survolé le continent des Ancêtres qui émerge, lui, des eaux orientales. On retrouve donc ici la dynamique d'agencement et d'exploration du monde imaginal, selon les codes d'une géographie sacrée, telle que nous l'avons explicitée dans l'analyse des *Randonnées chez les immortels* de Wu Yun. Simplement, la brièveté du texte ne permet d'envisager que le voyage d'est en ouest sans que les paradigmes diffèrent pour autant.

En somme, parmi les textes de Gu Kuang qui nous sont parvenus, ceux dans lesquels le Shangqing occupe indubitablement une place importante furent tous composés après que leur auteur en eut reçu les registres et se fut retiré sur le Maoshan. De plus, cette influence de la Pureté supérieure se traduit par la mise en place d'exercices visionnaires caractéristiques, à travers une poésie sidérale codifiée. Ces deux constatations aboutissent à la conclusion suivante : l'usage des idiomes du Shangqing dans la poésie de Gu Kuang, comme dans celle de Wu Yun, ne relève pas d'un simple jeu littéraire, mais il paraît bel et bien s'inscrire dans une tradition spirituelle propre, pragmatique et vivace pour les lettrés taoïstes du VIII^e siècle.

¹¹⁹ Nombreuses sont les occurrences dans le Canon taoïste. Voir par exemple *Mu Tianzi zhuan* 穆天子傳 (Histoire de Mu Fils du Ciel), anonyme du IV^e s. av. J.-C. découvert en 281 de notre ère, commenté par Guo Pu 郭璞 (276-324), CT 291, fasc. 137, j. 3.1a.

La Dame Wei 魏夫人
et le Shangqing au féminin

Selon la tradition, Wei Huacun, ou plutôt sa figure déifiée, la Dame Wei, est la matriarche fondatrice du mouvement de la Pureté supérieure. Elle orchestra les révélations à Yang Xi en incarnant son initiatrice véritable, son « maître du Mystère ». Il existait dans le Canon Shangqing une biographie de la Dame, composée d'un *juan*, aujourd'hui perdue : le *Nanyue Wei furen neizhuan* 南嶽魏夫人內傳 (La Biographie ésotérique de la Dame Wei du pic du Sud). Seuls en subsistent des fragments et des citations¹. Isabelle Robinet commet une erreur en affirmant que la biographie originale était composée de trois *juan* selon le *Dadong zhenjing mu* 大洞真經目 (La Table du Livre véritable de la Grande Profondeur). Après vérification, le nom de la Dame Wei y apparaît bien, mais aucun titre n'est mentionné, pas plus que de *juan* y afférant. Probablement a-t-elle confondu, en recopiant par inadvertance le titre de la référence, avec le *Daozang zimu yinde* 道藏子目引得 (L'Index combiné des maîtres et des titres du Canon taoïste) de Weng Dujian 翁獨健, établi en 1935, sur lequel s'était appuyé Edward H. Schafer en 1977². Une biographie de la Dame Wei en trois *juan*, accompagnée de neuf talismans, y est effectivement recensée. Mais ce catalogue fut composé à partir de sources Yuan et Ming. De fait, le choix méthodologique de s'y référer ne s'avère guère probant quand des catalogues antérieurs, notamment ceux de l'historiographie Sui et Tang, ou encore du *Tongzhi*, disent de la biographie qu'elle n'était constituée que d'un *juan*³. Si biographie en trois *juan* il y eut en plus, elle fut elle aussi perdue.

Que le titre ne figure pas dans le *Dadong zhenjing mu* n'est pas incongru car c'est également le cas de bon nombre de textes majeurs du corpus originel. La bibliographie aurait été écrite sur ordre de Wang Bao, le maître de la Dame Wei, par un personnage semi-léendaire de

¹ Ceux-ci sont analysés dans WU Lixia 武麗霞 & LUO Ning 羅寧, « Nanyue furen neizhuan kao » 《南嶽夫人內傳》考 (Étude sur la Biographie ésotérique de la Dame du pic Méridional), *Yanjiu sheng luntan* 研究生論壇, 2004, 1, p. 141-145. Sur cette biographie et sa place dans le Canon Shangqing, voir également ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 399-405

² SCHAFFER Edward H., « The Restoration of the Shrine of Wei Hua-ts'un at Lin-ch'uan in the Eighth Century », *Journal of Oriental Studies*, 1977, XV, 2, p. 127 (n. 13). L'hypothèse de l'erreur par inadvertance est confirmée par le fait qu'Isabelle Robinet classe, dans son agencement du corpus, la biographie de Wei Huacun dans sa deuxième liste (B), celle des textes ne figurant pas dans *La Table*, contredisant ainsi son affirmation précédente.

³ *Suishu*, j. 33, p. 979 ; *Jiu Tangshu*, j. 64, p. 2004 ; *Xin Tangshu*, j. 59, p. 1519 ; *Tongzhi*, j. 67, p. 9b.

l'époque Han, Fan Miao 範邈. Celui-ci figure parmi les authentiques apparus à Yang Xi, en plus d'être recensé par Tao Hongjing dans son *Zhenling weiye tu*⁴. Certains historiens chinois ont émis l'hypothèse, sans pouvoir la démontrer, que la biographie de Wei Huacun avait été composée par Yang Xi lui-même⁵. Nous préférons, quant à nous, l'attribuer prudemment à Tao Hongjing, à tout le moins dans sa version finale.

Bien qu'ayant disparu, la biographie originale a néanmoins inspiré deux textes qui ont survécu et qui lui sont restés fidèles, si l'on en croit la confrontation avec les citations et les fragments. Les recoupements sont en effet incontestables et ces écrits se revendiquent tous deux explicitement de la biographie composée par Fan Miao. Le premier de ces textes se trouve dans le *Taiping guangji*⁶ et le second fut composé par l'éminent lettré Yan Zhenqing vers 769. Il constitue la préface de la stèle intitulée *Jin Zixu yuanjun ling shangzhen siming Nanyue furen Wei furen xiantan beiming* 晉紫虛元君領上真司命南嶽夫人魏夫人仙壇碑銘 (Stèle consacrée à l'autel de l'Immortelle, la Dame Wei de la dynastie Jin, Divinité féminine du Vide pourpre qui préside à la destinée de qui s'élève vers l'authenticité)⁷.

C'est précisément le texte de cette préface qui constituera la biographie de la Dame Wei dans le second fascicule du *Gu shi wenfang xiaoshuo* 顧氏文房小說 (Les Récits du cabinet de travail du sieur Gu) sur lequel s'appuie Chen Guofu sans le préciser⁸. Isabelle Robinet semble également méconnaître l'inscription de Yan Zhenqing lorsqu'elle affirme que ce texte n'est qu'un résumé de celui édité dans le *Taiping guangji*⁹. La mise en perspective des deux textes, ceux du *Taiping guangji* et de Yan Zhenqing, révèle une première partie commune, nonobstant des variations de forme et de style, ainsi que des descriptions plus détaillées dans la première version. Cette partie commune forme le récit hagiographique proprement dit et demeure assurément le meilleur témoignage de ce que devait être le cœur de la biographie originale.

La deuxième partie de la biographie contenue dans le *Taiping guangji* intègre de nombreux passages du *Zhengao*, en ne précisant qu'une fois la source, ou d'autres textes Shangqing, eux-

⁴ Resp. *Zhengao*, j. 8.8a et 9b ; *Zhenling weiye tu*, 5b. Voir aussi à son sujet CAMPANY, *To Live as Long as Heaven and Earth*, p. 547. Une autre biographie plus tardive de Wei Huacun semble avoir circulé marginalement, écrite par un auteur Tang, Xiang Zong 項宗, mais celle-ci n'est pas issue du corpus Shangqing. CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 13.

⁵ WU & LUO, « Nanyue furen neizhuan kao », p. 142.

⁶ *Wei furen* 魏夫人 (De la Dame Wei), éd. *Taiping guangji*, j. 58, p. 356-361. La notice *in fine* indique que ce texte fut composé à partir de la biographie originale et d'un *Jixian lu* 集仙錄 (Le Recensement des immortelles). Isabelle Robinet montre cependant qu'il s'agit d'un ouvrage antérieur à celui de Du Guangting. ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 401.

⁷ *Jin Zixu yuanjun ling shangzhen siming Nanyue furen Wei furen xiantan beiming*, éd. *Quan Tangwen*, j. 340, p. 1526c-1528a.

⁸ CHEN, *Daozang yuanliu kao*, p. 31-32 ; *Gu shi wenfang xiaoshuo*, de Gu Yuanqing 顧元慶 (1487-1565), Shanghai, Shanghai shangwu yinshuguan, 1925.

⁹ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 399 (n. 2). Elle ne cite, en effet, à aucun moment, le texte de Yan Zhenqing.

mêmes cités dans *Les Déclarations des authentiques*¹⁰. Les propos concernent notamment les méthodes liées à la délivrance du cadavre. Le seconde partie de la préface nous ramène, quant à elle, à l'époque de son auteur et révèle la genèse de la stèle. Le récit hagiographique, commun aux deux sources, et les divers fragments indiquent que la biographie était accompagnée d'ouvrages, dont *Le Livre de la cour Jaune* et quelques autres indiqués dans la biographie, mais aussi de recettes, comme celles des élixirs évoqués dans le récit biographique, et de méthodes¹¹. Ces dernières se retrouvent dans le troisième *juan* du *Dengzhen yinjue* de Tao Hongjing où l'on peut lire *in fine* : « Chacun des cinq sujets évoqué ci-dessus relèvent des formules secrètes de *La Biographie [de la Dame] Wei*. » (右《魏傳》訣凡五事.) Le texte semble incomplet car nous n'en avons identifié que quatre plus une variante pour le deuxième. Mais peut-être celle-ci est-elle à considérer comme un élément à part entière. Ce sont :

- 1/ la méthode pour réciter *Le Livre de la cour Jaune* (*song Huangting jing fa* 誦黃庭經法) ;
- 2/ l'entrée dans la quiétude (*rujing* 入靜), qui correspond ici au rituel d'entrée dans l'oratoire, suivie de sa variante aux quatre orientes : rite d'entrée dans le diocèse de Hanzhong et d'approche de l'oratoire (*Hanzhong ruzhi chaojing fa* 漢中入治朝靜法) ;
- 3/ Les suppliques et les talismans (*zhang fu* 章符) pour les suppliques adressées aux divinités ;
- 4/ l'invocation des fonctionnaires divins (*qing guan* 請官) pour se prémunir des influences pernicieuses.

À l'exception de la première méthode, toutes les autres sont un héritage de la tradition du Maître céleste. Le texte mentionne d'ailleurs Zhang Daoling comme l'initiateur de la Dame Wei à ces rituels. Probablement le contenu de ce rouleau faisait-il partie intégrante de la biographie originale, d'autant que certains passages se recoupent avec des citations de la biographie contenues ailleurs dans le Canon¹². Ce serait alors l'un des liens les plus manifestes entre les deux traditions prouvant ainsi que la Dame Wei jouait bel et bien « le rôle de chaînon¹³ » entre le mouvement du Maître céleste et celui de la Pureté supérieure. Le texte initial comportait également une série de cinq hymnes poétiques offerts par les maîtres de Wei Huacun à l'occasion de leur première apparition ; ils sont aujourd'hui préservés dans

¹⁰ Par ex. *Zhengao*, j. 1.4a, 6b-7a ; j. 4.5a-b, 15a-16b ; j. 6.13a, *passim*.

¹¹ ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 401 et 403-404 ; WU & LUO, « Nanyue furen neizhuan kao », p. 142-143.

¹² Par ex. *Shangqing wozhong jue* 上清握中訣 (Les Formules de la Pureté supérieure à garder en main), attribué à Tao Hongjing, CT 140, fasc. 60, j. 3.10a ; *Yaoxiu keyi jielü chao* 要修科儀戒律鈔 (Le Document sur l'observation des règles rituelles et de la discipline), de Zhu Junxu 朱君緒 (VIII^e s.), CT 463, fasc. 204-207, j. 11.14b-15a.

¹³ Selon l'expression empruntée à ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 405.

le *Wushang biyao*¹⁴. Nous y reviendrons en fin de chapitre. On peut supposer que la séparation du seul récit hagiographique, d'une part, et de ce qui relève des exercices spirituels, d'autre part, correspond à une mise en circulation plus large de la biographie. Le plus ancien témoignage de sa diffusion remonte au VII^e siècle dans le catalogue bibliographique susmentionné de *L'Histoire des Sui*. Auparavant, la version complète de la biographie, comprenant l'hagiographie et toutes les méthodes associées, demeurait vraisemblablement d'un accès restreint car propre au Canon Shangqing, à l'instar des autres biographies, celle de Wang Bao par exemple, mais aussi des Écritures et des instructions orales. Peut-être sont-ce la renommée et le culte de la Dame Wei qui expliquent la mise en circulation de l'hagiographie indépendamment du Canon Shangqing.

I. De Wei Huacun à la Dame Wei

Nous allons ici tenter de comprendre l'image et la place de la Dame Wei dans le paysage taoïste sous les Tang à partir de ses principaux lieux de culte : Linchuan 臨川 dans le Jiangxi, le Hengshan, ou pic du Sud, et le site de Mujian 木澗 à Huaizhou 懷州, près de Luoyang. Dans le premier cas, notre principale source d'informations est l'inscription épigraphique de Yan Zhenqing. Le corps du texte de la stèle a été traduit et commenté par Edward H. Schafer, dans son article précité¹⁵, mais la préface n'a, quant à elle, jamais été étudiée. Voilà pourquoi, outre le fait qu'elle sert directement notre propos et date du VIII^e siècle, nous en proposons ci-dessous une lecture *in extenso*. Cette inscription n'est pas la seule de Yan à célébrer des lieux et des figures du taoïsme, mais il n'y a qu'elle qui soit essentiellement consacrée à la Dame Wei¹⁶.

Avant d'aller plus loin, un mot s'impose sur son auteur¹⁷. Ce dernier était-il taoïste ? Amy McNair répond par la négative, considérant que si Yan Zhenqing éprouvait indubitablement un intérêt intellectuel pour cette spiritualité et avait des amis engagés dans la Voie, lui-même ne l'était pas. Selon l'historienne d'art, aucun élément tangible ne permet d'affirmer le contraire. Si Yan Jie 嚴杰 insiste, quant à lui, davantage sur l'intérêt que semblait porter Yan au bouddhisme et au taoïsme, notamment à la Pureté supérieure, il considère cependant, peut-être de manière trop catégoriale, que l'influence de ces deux doctrines n'eût pu « être

¹⁴ *Wushang biyao*, j. 20. 11b-13a.

¹⁵ SCHAFER « The Restoration of the Shrine of Wei Hua-ts'un at Lin-ch'uan in the Eighth Century », p. 124-137.

¹⁶ Sur les autres stèles, voir LIU Chengqun 劉成群, « Yan Zhenqing dao jiao sixiang kaobian » 顏真卿道教思想考辨 (Étude critique sur la pensée taoïste de Yan zhenqing), *Daojiao yanjiu* 道教研究, 2012, 2, p. 22 ; MCNAIR Amy, *The Upright Brush: Yan Zhenqing's Calligraphy and Song Literati Politics*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1998, p. 83-87.

¹⁷ Deux biographies consacrées à Yan Zhenqing figurent dans les annales : *Jiu Tangshu*, j. 128, p. 3589-3598 ; *Xin Tangshu*, j. 153, p. 4854-4861. Mais on se référera davantage aux études suivantes : MCNAIR, *The Upright Brush* ; YAN Jie 嚴杰, *Yan Zhenqing pingzhuan* 顏真卿評傳 (Biographie critique de Yan Zhenqing), Nanjing, Nanjing daxue chubanshe, 2005.

décisive » face à l'engagement confucéen du personnage. Pour poser la contradiction à ces deux avis réservés sur l'engagement taoïste de Yan Zhenqing, on peut lire l'article, plus récent et plus circonstancié, de Liu Chengqun 劉成群 pour qui l'implication du personnage dans la pratique spirituelle de la Pureté supérieure était bien réelle, mais céda progressivement la place aux spéculations du Double Mystère (Chongxuan 重玄)¹⁸.

Quoi qu'il en soit, deux éléments nous intéressent directement. D'une part, le texte de Yan Zhenqing que nous allons traduire ci-dessous révèle sa connaissance intime des enseignements de la Pureté supérieure. D'autre part, et comme nous l'avons vu dans la généalogie du Shangqing, lui-même affirme avoir été initié par Li Hanguang à l'art de « cueillir l'authenticité ». C'est là un élément tangible qui aura échappé à Amy McNair et qui nous incite à étudier de près la *Stèle consacrée à l'autel de l'Immortelle, la Dame Wei de la dynastie Jin, Divinité féminine du Vide pourpre qui préside à la destinée de qui s'élève vers l'authenticité* :

[Préface]

Originaire de Rencheng 任城 (dans l'actuelle Shandong), la Dame [Wei] avait comme nom personnel Huacun et pour nom public Xian'an 賢安. Elle était la fille de [Wei] Shu 舒 (202-290), le duc de Wenkang 文康 (dans le Shanxi), qui fut ministre de l'Éducation sous les Jin¹⁹. Elle eut pour maître Wang Bao²⁰, l'Authentique-du-Vide-Pur de [la grotte céleste] Xiaoyou 小有 [des monts Wangwu²¹]. Celui-ci ordonna à l'Immortel-suprême-et-officier-du-guet (Zhonghou shangxian 中候上仙), Fan Miao, d'établir sa biographie. Il y dit en substance :

1. Lumineuse comme une orchidée de rubis, [la Dame Wei] incarnait la beauté naturelle et sublime de la pierre précieuse. Sa volonté s'échappait dans les nues rouges par le soleil et tout aussi remarquable était sa probité. Ses prédispositions se révélèrent extraordinaires mais elle garda toujours cachée sa prééminence. Jeune, elle lisait le *Laozi*, le *Zhuangzi* et *Les Trois Commentaires [des Printemps et Automnes] ([Chunqiu] sanzhan [春秋]三傳)*, de même qu'elle étudia en profondeur les Cinq Classiques et les cent écoles de pensée. Sa nature affectionnait la divine immortalité ; elle avait le goût de l'authenticité et vénérât la Voie. Elle absorbait, durant sa jeunesse, de la poudre de sésame et des pilules de [champignon] *fuling* (茯苓) ; elle [s'adonnait aux pratiques] d'absorption et de rejet des souffles et des

¹⁸ Resp. MCNAIR, *The Upright Brush*, p. 83-65 ; YAN, *Yan Zhenqing pingzhuan*, p. 174-186 ; LIU, « Yan Zhenqing dao-jiao sixiang kaobian », p. 22-27. Par rapport aux deux études précédentes, l'article de Liu Chengqun révèle une connaissance plus approfondie des textes taoïstes.

¹⁹ Sa biographie figure dans le *Jinshu*, j. 41, p. 1185-1888.

²⁰ Le texte donne *pou* 裊 pour le caractère *bao* 褒, ainsi que l'édition du *Taiping guangji*.

²¹ Sur la localisation de la grotte céleste Xiaoyou dans les monts Wangwu, voir le fragment du *Taisu zhenren Wang jun neizhuan* 太素真人王君内传 (La Biographie ésotérique de seigneur Wang, l'Authentique-de-la-Grande-Simplicité), éd. *Taiping yulan* 太平御覽 (Encyclopédie impériale [de l'ère] de la Grande Paix [(976-983)]), édité par Li Fang 李昉 (925-995), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2008, j. 40, p. 468.2.b.

liqueurs, préservait le principe vital dans la quiétude infinie [de la Voie²²]. Souvent des proches et des parents venaient la visiter, mais ils ne la trouvaient jamais. Tandis qu'elle persistait à vouloir vivre en retrait, ses parents ne le lui permettaient pas. À vingt-quatre ans, elle fut contrainte d'épouser le sieur Liu Youyan 劉幼彥 qui assistait alors le Grand Gardien à Nanyang 南陽 (dans l'actuelle Henan)²³. Elle enfanta deux fils : Pu²⁴ et Xia 遐.

2. Par la suite, Youchan fut nommé magistrat du district de Xiuwu 修武 (dans le Henan). Bien que la Dame [Wei] fût toujours hantée par ses anciennes aspirations, elle fit preuve de pureté et d'honnêteté jusqu'au bout. Elle attendit que ses fils entrassent dans la fonction publique pour s'isoler alors du foyer et s'installer dans une petite dépendance de la maison. Après cent jours²⁵ de pratique de pureté lui apparurent soudain An Duming 安度明, l'Authentique-du-grand-faîte (Taiji zhenren 太極真人), le Garçonnet Vert [des monts] Fangzhu et Grand Esprit de l'Efflorescence de l'est (Donghua dashen 東華大神), l'Authentique-de-la-forêt-de-la-clarté-solaire (Jinglin zhenren 景林真人) et Roi divin de la vallée des Eaux bouillonnantes du fleuve de Jade du mûrier Porteur (Fusang bihe tanggu shenwang 扶桑碧河湯谷神王), et Wang Bao, l'Authentique-du-Vide-pur de [la grotte céleste] Xiaoyou²⁶. Ce dernier dit à la Dame [Wei] : « Nous avons entendu que tu cultivais en secret le souffle de l'authenticité. Le Grand Empereur²⁷ m'a ordonné de te transmettre la voie de la divine authenticité. » Le Garçonnet Vert lui dit à son tour : « [L'Authentique-du-]Vide-pur est ton maître. » Et An Duming de poursuivre : « Tu as fourni tant d'efforts pour chercher la Voie. Aujourd'hui, elle vient à toi. » Puis [l'Authentique-de-]la-forêt-de-la-clarté-solaire déclara : « Le Souverain du Vide, t'ayant observée émouvoir avec persévérance le Grand Faîte²⁸, a noté ton nom sur les tablettes de jade. Voilà qui ne peut que t'encourager ! » Le Garçonnet Vert reprit : « Si tu n'es pas initiée aux livres de jade de la clarté aurorale de la méthode ésotérique de la Voie suprême, tu n'auras nulle part où emprunter le chemin de l'immortalité. Retrouvons-nous dans deux jours sur le mont Yangluo 陽洛山²⁹ et tâche de garder cela secret ! »

3. C'est ainsi que [deux jours plus tard,] le seigneur Wang [Bao] demanda à une servante d'ouvrir un étui de jade et d'en sortir trente-et-un rouleaux de livres dont *Les Textes précieux du Très Haut* (*Taishang baowen* 太上寶文), *Le Livre caché des Huit Simplicités* (*Basu yinshu* 八素

²² Allusion au *Laozi*, 14.

²³ Youchan 幼彥 était le nom public de Liu, selon l'édition du *Taiping guangji*. Le Grand Gardien (*taibao* 太保) était un haut fonctionnaire, l'un des trois précepteurs ou dignitaires de premier rang (*sanshi* 三師).

²⁴ Pu a déjà été mentionné dans la partie consacrée à la généalogie du Shangqing pour avoir transmis à Yang Xi, avant les révélations, un enseignement lié à un talisman. Il en sera à nouveau question ci-après.

²⁵ Soit la nuit du seizième jour du douzième mois de l'an 288, selon le *Maoshan zhi*, j. 10.5a.

²⁶ Toutes ces divinités ont déjà été évoquées à l'exception de l'Authentique-du-grand-faîte, An Duming, qui apparaît dans le *Zhenling weiyet tu*, 10b.

²⁷ *I.e.* le Souverain du Vide, Xuhuang. Celui-ci est décrit *supra*, chap. 3, III.2.1.

²⁸ Le Grand Faîte (*taiji* 太極) renvoie ici à la bureaucratie céleste.

²⁹ Il s'agit du principal sommet des monts Wangwu.

隱書), *Le Livre véritable de la Grande Profondeur* et *Le Mystère ailé des hauts immortels* (*Gaoxian yuxuan* 高仙羽元[/玄])³⁰, puis il les remit en main propre à la Dame [Wei]. Il s'agissait des Écritures que le seigneur Wang [Bao] avait lui-même reçues autrefois, sur le mont Yangluo, des mains de la Dame du Faîte Méridional (Nanji furen 南極夫人) et de Wang Fangping 王方平, l'Authentique-du-rempart-de-l'Ouest (Xicheng zhenren 西城真人)³¹. Dans la montagne se trouve une terrasse caverneuse, le palais retiré de [l'Authentique-du-]Vide-pur. Là, le seigneur Wang [Bao] se tourna vers le nord et s'adressa aux divinités : « [Seigneur] des Trois Origines du Très Haut (Faishang sanyuan [jun] 太上三元[君]), [Seigneur] des éminents authentiques des Neuf Souverainetés (Jiuhuang gaozhen [jun] 九皇高真[君]), [Seigneur] des Huit Voies vides et subtiles (Xuwei badao [jun] 虛微八道[君]), [Seigneur de la Grande Voie] de l'aurore de Jade de la Pureté supérieure (Shangqing yuchen [dadao jun] 上清玉晨[大道君]), je me suis conformé à l'ordre du Grand Empereur à l'endroit de Wei Huacun. » Le seigneur Wang [Bao] ajouta : « Dans les registres verts sur tablettes blanches aux gravures d'or et textes de jade du Grand Faîte figurent les noms de tous ceux qui ont reçu l'accès aux trente-et-un rouleaux. » Depuis que [L'Authentique-du-]Vide-pur les a reçus des grands maîtres, le Seigneur Wang [Fangping] du rempart de l'Ouest et la Dame de l'Origine pourpre (Ziyuan furen 紫元夫人), chacun de ces livres précieux a été transmis à sept personnes. La Dame [Wei] à qui furent remises les tablettes en jade blanc aux caractères verts était la quatrième³².

4. C'est alors que [l'Authentique-de-]la-forêt-de-la-clarté-solaire transmet à la Dame [Wei] *Le Livre du paysage intérieur de la cour Jaune*, lui ordonnant de le réciter dix mille fois par nuit³³. « C'est ainsi », lui dit-il, « que tu comprendras pleinement [le monde] des esprits. Telle est la voie de la non-mort. » Les quatre authentiques récitèrent ensuite [tour à tour] des hymnes poétiques en demandant aux servantes de jade de les accompagner à la cithare, au tambour

³⁰ Comprendre en effet « *Le Livre (shu 書) caché des Huit Simplicités* » plutôt que « *Le Corps (shen 身) caché des Huit Simplicités*. L'erreur figure dans les deux éditions. Il s'agit du *Shangqing taishang basu zhenjing*, déjà cité à plusieurs reprises dans la partie sur Wu Yun. Seuls celui-ci et le *Dadong zhenjing* nous sont parvenus. Notons que le *Taiping guangji* mentionne des livres supplémentaires. Enfin, pour rappel, le dernier titre comporte *yuan 元* (origine) pour *xuan 玄* (mystère) en raison du tabou impérial sur le nom personnel (Xuanye 玄燁) de Kangxi 康熙 (r. 1661-1722).

³¹ La Dame du Faîte méridional et la Dame de l'Origine Pourpre, citée ci-après, sont la même divinité qui instruisit Wang Bao. *Qingxu zhenren Wang jun neizhuan* 清虛真人王君內傳 (La Biographie ésotérique du seigneur Wang, l'authentique-du-Vide-pur), anonyme des Six dynasties attribué à Wei Huacun, éd. *Yunji qiqian*, j. 106.6b. Quant à Wang Fangping, il est le maître de Mao Ying et parfois associé à Wang Yuan 王遠 (fl. 146-195), même s'il s'agit probablement de deux figures initialement distinctes. Resp. ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 392 ; CAMPANY, *To Live as Long as Heaven and Earth*, p. 259-270.

³² Les trois autres sont vraisemblablement Yang Xi, Xu Mi et Xu Hui.

³³ Le *Taiping guangji* dit « le visualiser » (*cunmian* 存念) et mentionne d'autres techniques, destinées à harmoniser les organes, p. 357.

et à la flûte, puis de se joindre à eux pour chanter³⁴. Une fois tout cela terminé, le seigneur Wang [Bao] explicita les points les plus importants des textes transmis à la Dame [Wei], de l'objectif des visualisations, des prescriptions dans les livres précieux et des formules de pratique, après quoi, ils se séparèrent. Toutes les deux nuits et tous les jours, ils se retrouvaient discrètement. Par la suite, le seigneur Wang [Bao], l'Authentique-du-rempart-de-l'Ouest, les divinités féminines et la Dame [Wei] continuèrent de se voir, le plus souvent dans la grande salle commune derrière le mur de séparation. Au début, [la Dame Wei] n'était pas arrachée à ses visions. Mais [son époux] Youchan mourut bientôt d'une maladie soudaine tandis que le pays sombreait dans le chaos. Elle s'occupa alors d'autres enfants, en plus des siens, et venait en aide aux plus démunis de son quartier. Surpassant tout le monde par sa clairvoyance³⁵, elle prit par la main ses fils et partit vers le sud-est.

5. Elle s'occupa d'eux jusqu'à ce qu'ils grandissent et devinssent fonctionnaires. Elle progressait dans les méditations de quiétude à mesure que les jours passaient. À la neuvième année de l'ère Huohe 咸和 (en 334), qui était aussi la trente-et-unième année du cycle sexagésimal, elle était âgée de quatre-vingt-trois ans. C'est alors que lui apparurent le seigneur Wang [Bao] et le Garçonnet Vert de l'Efflorescence de l'Est. Ils lui firent absorber deux remèdes magiques³⁶. Le moment [de cette nouvelle rencontre] avait été fixé dans le palais du [mont] Yangluo. La Dame [Wei] tomba malade après avoir ingéré les potions. Elle ferma les yeux et se reposa, pouvant boire mais non manger. Sept jours plus tard, au beau milieu de la nuit, l'Immortel originel de l'étoile Polaire (Taiyi yuanxian 太乙元仙) envoya un char de tempête la récupérer. La Dame [Wei] pratiqua la méthode qui consiste à receler en soi la lumière jusqu'à remplacer sa forme corporelle par une divine épée qui se transforma ensuite en squelette³⁷. Tandis que toute sa vie durant, elle s'était montrée lumineuse à l'extérieur, elle cacha, cette fois, en dedans sa transformation en immortelle. Elle se métamorphosa dans l'invisible et s'en alla définitivement dans le secret. Son fils Pu était alors ministre des Travaux publics et administrateur militaire au service de Yu [Liang] 庾[亮] (289-340). Xia occupait, quant à lui, les postes de ministre des Affaires militaires de Tao [Kan] 陶[侃] (259-334) et de gouverneur de la commanderie d'Ancheng 安城 (dans le Jiangxi) en charge de la garnison. C'est pourquoi la Dame [Wei] put alors se retirer pour se

³⁴ Les hymnes poétiques étaient probablement insérés dans la chronologie du récit, c'est-à-dire ici même. C'est en tous cas ce que laisse supposer la manière dont ils sont introduits dans le *Wushang bijiao*, j. 20.11a-13a.

³⁵ Le *Taiping guangji* précise qu'elle anticipa les troubles imminents qui allaient agiter la plaine centrale, p. 357.

³⁶ Le *Taiping guangji* en donne le détail, p. 358.

³⁷ Le recours à une épée magique obtenue par la pratique spirituelle constitue la forme la plus noble de la délivrance du cadavre. ROBINET Isabelle, « Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism », *History of Religions*, 1979, 19, p. 60. La délivrance du cadavre par une épée est le fruit d'un des deux remèdes. Voir ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 402. Lire également CAMPANY Robert Ford, « The Sword Scripture: Recovering and Interpreting a Lost 4th-Century Daoist Method for Cheating Death », *Daoism: Religion, History and Society*, 2014, 6, p. 33-84. Sur la délivrance du cadavre plus généralement, lire CEDZICH Ursula-Angelika, « Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China », *Journal of Chinese Religions*, 2001, 29, p. 1-68.

transformer et faire disparaître sa lumière. En un instant, elle se retrouva sur le mont Luoyang.

6. Le lendemain, quarante-sept authentiques, dont le Garçonnet Vert, les Quatre-Authentiques-du-grand-faîte (Taiji si zhenren 太極四真人)³⁸, le seigneur Wang [Bao] du Vide pur ou encore le Maître du rituel des trois cieux, Zhang Daoling, apparurent à la Dame sur la terrasse de l'Origine cachée (Yinyuan zhi tai 隱元之臺 ; sur le mont Yangluo) pour lui dispenser les enseignements. Le seigneur Wang [Bao] ordonna à la Dame de se consacrer aux pratiques de purification et d'abstinence durant les cinq cents prochains jours avant d'étudier *Le Livre de la Grande Profondeur* et de distinguer les mystères cachés de l'ascension vers l'authenticité. [Zhang] Daoling lui transmet les formules des talismans et des registres concernant les pétitions à formuler auprès des puissances avec lesquelles fut scellée la nouvelle foi jurée, ainsi que celles liées à l'entrée dans la quiétude méditative pour invoquer les officiers et les soldats divins. Tous les authentiques dispensèrent [à la Dame Wei] leurs enseignements ultimes, puis ils se retirèrent au bout de trois jours. [Zhang] Daoling prodigua à la Dame [Wei] des enseignements circonstanciés afin qu'elle devînt libatrice ici-bas, remplissant ainsi sa mission qui consistait à s'occuper [d'autrui]³⁹. La Dame se consacra à la pratique spirituelle, aux rites de purification et aux dix mille récitations [quotidiennes].

7. Au bout de seize années, elle retrouva le visage d'une jeune fille. C'est alors que la Grande Authentique Reine Mère de l'Ouest des neuf prodiges du mont de la Tortue (Guishan juling taizhen Xiwangmu 龜山九靈太真西王母), le saint seigneur du portique d'Or (Jinque shengjun 金闕聖君)⁴⁰ et la divinité du faîte Méridional vinrent ensemble à sa rencontre. La Dame réalisa l'ascension en plein jour au petit matin, elle s'éleva vers le nord sous le portique de Jade⁴¹. L'empereur céleste de la Grande Subtilité (Taiwei tiandi 太微天帝), le Vénérable Seigneur Huang du Centre (Zhongyang Huang lao jun 中央王老君)⁴², Les Éminentes Divinités féminines des Trois Simplicités, Le Seigneur de la Grande Voie de l'aurore de Jade (Taishang yuchen dadao jun 太上玉晨大道君), les Trois Divinités féminines de la Grande Simplicité (Taisu sanyuanjun 太素三元君), le saint seigneur [des Âges] postérieurs du portique d'Or ordonnèrent tous à leurs émissaires de remettre à la Dame [Wei] les tablettes de jade aux textes d'or, lui conférant le rang de Divinité féminine du Vide pourpre (Zixu yuanjun 紫虛元君) et le titre de Dame du pic Méridional,

³⁸ Ceux-là se trouvent dans le septentrion céleste. Figures importantes de la bureaucratie céleste du Shangqing, ils accompagnent souvent le Garçonnet Vert. Ils sont enfin les gardiens du modèle des épées magiques utilisées dans la délivrance du cadavre comme ce fut le cas pour Wei Huacun. *Shijie* 尸解 (De la délivrance du cadavre), éd. *Yunji qiqian*, j. 84.6a.

³⁹ Le *Taiping guangji* dit « administrer le peuple » (*limin* 理民), p. 358.

⁴⁰ C'est-à-dire Li Hongyuan. *Supra*, chap. 3, III.3.1., *in fine*.

⁴¹ L'un des portails, situé au-delà des neuf cieux, ouvrant sur le domaine de la bureaucratie céleste.

⁴² Le *Quan Tangwen* présente vraisemblablement ici une corruption de caractère. Il s'agit de Huang 黃 et non de Wang 王. L'édition du *Taiping guangji* est correcte.

Authentique supérieure et directrice des Destinées, la classant ainsi parmi les vénérables immortels. Ils lui confièrent, de plus, l'administration des terrasses et des grottes du Grand Mont Huo (Dahuoshan 大霍山) dans les montagnes Tiantai⁴³.

8. Il lui appartenait désormais de présider à la révélation des enseignements aux adeptes de la Voie afin que ceux-ci fussent instruits pour devenir des immortels authentiques ; les immortels les plus éminents devenant des hommes authentiques et les immortelles, des divinités féminines. Lorsque l'intronisation de la Dame [Wei] fut achevée, la Reine Mère, le saint seigneur du portique d'Or et la Divinité féminine du faite Méridional s'en retournèrent. La Dame [Wei] dut encore s'adonner à l'ascèse et à l'abstinence durant trois jours au terme desquels la Divinité féminine des Neuf Subtilités (Jiuwei yuanjun 九微元君), la Reine Mère de l'Ouest du mont de la Tortue, les Dames des Trois Origines (Sanyuan furen 三元夫人) que sont Fengshuang 馮雙, Lizhu 禮珠 [et Ziyang 紫陽]⁴⁴, ainsi que tous les immortels apparurent à la Dame [Wei] dans la salle écarlate du palais supérieur de [l'Authentique-du]-Vide-Pur de la grotte céleste de Xiaoyou [sur le Luoyang]. Elle s'y trouvait alors en compagnie du maître des lieux, le seigneur Wang [Bao]. Des mets divins étaient disposés sur la table ainsi que quatre coupes d'alcool en or. L'hôte et son invitée ordonnèrent à des servantes d'interpréter des mélodies. Les neuf nuées⁴⁵ tout entières se joignirent à elles et chacune des huit sonorités était cristalline. La Reine Mère de l'Ouest battit la mesure à son tour et se mit à chanter.

9. Quand elle eut fini, Fengshuang, Lizhu [et Ziyang] jouèrent du lithophone nuager et chantèrent en réponse. Les autres authentiques chantèrent enfin. Aussitôt après, les immortels divins qui président aux destinées firent convoquer les esprits du pic Méridional pour les passer en revue. Les bannières de tigres et les chars de dragons se succédaient sur plusieurs centaines de lieues, tout étincelants. La Reine Mère de l'Ouest et tous les authentiques partirent avec la Dame [Wei] vers les contrées du sud-est et arrivèrent ensemble sur la terrasse du mont Huo des Tiantai. Puis ils empruntèrent un raccourci les menant vers l'autel d'Or de Mao Shushen 茅叔申 (II^e s. av. J.-C.)⁴⁶ sur le Maoshan. Là, ils festoyèrent pendant deux jours et deux nuits. Puis ils retournèrent sur le mont Huo. La Dame [Wei] les accompagna le temps d'une halte dans une demeure de jade [du paradis des immortels] avant qu'ils ne se quittassent. Au début, le seigneur Wang [Bao] avait dit à la Dame : « Il convient à celui qui étudie [la Voie] d'écarter les maladies. » C'est pourquoi il lui

⁴³ Cette association, pour le pic du Sud, du Huoshan au Tiantai montre qu'à la fin du IV^e siècle, date présumée de la composition de la biographie originelle, le lien entre Wei Huacun et le Hengshan n'était pas encore fermement établi. ROBSON, *Power of Place*, p. 197 et 203.

⁴⁴ Le nom de la troisième divinité manque dans la version du *Quan Tangwen*, ce qui est vraisemblablement une corruption du texte original de Yan Zhenqing, tandis qu'aucun des trois noms ne figure dans celle du *Taiping guangji*. Nous les avons retrouvés grâce à un fragment de la biographie contenu dans le *Wushang biyao*, j. 20.13b.

⁴⁵ Les neuf nuées (*jiuyun* 九雲) sont synonymes des neuf cieux. SCHIPPER, *L'Empereur Wou des Han*, p. 77. L'expression est ici synecdoque pour désigner l'ensemble de la bureaucratie céleste.

⁴⁶ Il s'agit du nom public de Mao Ying 茅盈, l'aîné des trois frères Mao auxquels la montagne éponyme doit son nom. ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 392.

avait donné une pilule *gancao* (甘草)⁴⁷, également appelée « remède de l'immortel Gu » (Guxian fang 穀仙方). La Dame [Wei] était devenue immortelle après l'avoir ingérée.

10. Maîtrisant la calligraphie des scribes, elle put écrire une biographie très détaillée du seigneur Wang [Bao]. La Dame composa également *La Recette de l'essence verte* (*Qingjing xunka* 青精餹餅)⁴⁸ et annota *Le Livre du paysage intérieur de la cour Jaune*. Puis elle redescendit aussitôt sur le Maoshan. Son fils Pu fut ensuite nommé officier du palais (*shizhong* 侍中). Elle le chargea secrètement de transmettre une méthode à Yang Xi, qui occupait alors le poste de secrétaire chargé de la rédaction des documents officiels de la maison ducal du ministre de l'Éducation du roi de Langye⁴⁹. Yang, ainsi que le secrétaire général responsable de la protection des armées, Xu Mu 穆 (*i.e.* Xu Mi) et son fils, Yufu 玉斧 (*i.e.* Xu Hui) gagnèrent tous l'immortalité. Tout cela est relaté dans *Les Déclarations des authentiques* de Tao Hongjing. La personne qui y est désignée comme « L'Authentique du Sud » (Nanzhen 南真) n'est autre que la Dame [Wei].

Les deux dernières phrases, au moins, constituent un ajout tardif à la biographie originale, de même que celle-ci s'arrête vraisemblablement à cet endroit où divergent les textes des deux éditions. Yan Zhenqing arrive, lui, à son époque et à l'objet de son propos. On peut supposer que suivait ici la description de la recette de la pilule *gancao*, et peut-être aussi celle du second remède évoqué dans la biographie, ainsi que les textes joints comme *Le Livre de la cour Jaune*. Quant aux hymnes poétiques, ils étaient probablement insérés précédemment, dans la chronologie du récit. La préface poursuit :

11. La Dame [Wei] traversa tout d'abord le [Long] Fleuve et voyagea parmi les montagnes célèbres avant d'arriver dans la commanderie de Linchuan. À l'ouest de la rivière Linru 臨汝水 fut bâtie une terrasse où elle installa son pavillon de pratique. À plus d'une centaine de pas à l'est de la cour fut construit un tombeau, de même qu'un autel fut érigé sur la colline du Puits de pierre 石井山⁵⁰, où elle allait souvent se reposer. Mais après de nombreuses années, l'édifice fut recouvert par la végétation et même les cartes les plus détaillées n'en faisaient plus mention.

⁴⁷ Littéralement une pilule « à la réglisse » (*gancao* 甘草 ; *glycyrrhiza glabra*). Pour rappel, à chaque biographie de saints du corpus Shangqing est associée une recette alchimique. Or la pilule *gancao* constitue la recette propre à la biographie de Wei Huacun. Elle existe encore dans les textes et utilise quatorze ingrédients. ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 401.

⁴⁸ C'est la principale recette associée à la biographie de Wang Bao. Voir à son sujet ROBINET, *La Révélation du Shangqing*, (t.2) p. 372-373.

⁴⁹ Pour rappel, Yang Xi reçut en effet de Pu en l'an 350 *Le Livre des cinq talismans du Joyau magique*.

⁵⁰ La Colline du Puits de pierre, également appelée « colline du Puits » se trouve à environ quatre kilomètres au sud-ouest de la ville de Fuzhou 撫州.

12. Une prêtresse taoïste, du nom de Huang Lingwei 黃令微 (ca. 640-721)⁵¹, chemina très loin sur la Voie. À quatre-vingt ans, elle avait le teint juvénile et courait si vite avec des souliers de paille qu'un cheval au galop ne pouvait la rattraper. De par son visage si particulier, ses contemporains la surnommèrent « la Femme Fleur » (Huagu 華姑). Après avoir entendu parler des prodiges de la Dame [Wei], [Huang Weiling] partit, au dixième mois de l'an 693, interroger le taoïste Hu Chao 胡超 dans les montagnes de l'ouest, situées dans la préfecture de Hongzhou 洪州 (dans le Jiangxi). Hu Chao pouvait communiquer avec les esprits et les clartés. Il lui indiqua la direction à suivre : « À six lieues des remparts du sud de la ville se trouve la plaine des Oiseaux et des Tortues (Niaogui yuan 烏龜原). Il y a là-bas des tortues de pierre. Une fois arrivée dans un champ de jeunes pousses, si l'une de ces tortues rentre la tête quand vous la heurtez, c'est que vous êtes arrivée au bon endroit. » La Femme [Fleur] cherchait avec d'autres taoïstes [l'autel de la Dame Wei]. Ils virent une plate-forme avec une tortue en son milieu. Ils l'enlevèrent et découvrirent en dessous une jarre d'huile, une scie et une lampe. Soudain, la Femme [Fleur] eut une vision dans laquelle la Dame [Wei] montrait au sud de la plate-forme l'étang aux Neuf Méandres (Jiuqu chi 九曲池). Ils trouvèrent [la terrasse du pavillon de la Dame Wei]. Les marches en briques étaient encore là.

13. Au cours de l'ère Jingyun 景雲 (litt. « des Nuées radieuses » ; 710-711), l'empereur Ruizong mandata le taoïste Ye Shanxin 葉善信 (i.e. Ye Fashan 葉法善 [631-720])⁵² pour apporter sur place un joli portrait [de la Dame Wei], ainsi que des oriflammes, et pour diriger une cérémonie. Le souverain fit également bâtir à l'ouest de la terrasse le temple pour Pénétrer les prodiges (Dongling guan 洞靈觀). Sept nonnes furent investies à cette occasion. Au début de l'ère Kaiyuan, vers 713, l'empereur Xuanzong ordonna une libation. Alors que l'oraison n'était pas encore terminée, le vent se leva et il se mit à pleuvoir. On put alors entendre une sonorité de flûte. [Quiconque] entrait dans la chambre de méditation devait impérativement être très propre car sinon, des serpents et des tigres surgissaient, sifflant et rugissant. Les nuages, qui volaient souvent en ce lieu comme des nuées d'oiseaux, s'abattirent [un jour] sur la terrasse. Tout fut caché par la brume sauf la partie ouest qui menait à la colline du Puits. Plus rien ne serait désormais pareil car à cet instant, la Femme Fleur reçut une inspiration singulière, comme si on lui disait : « Vous devez rebâtir [l'autel à partir] des ruines de la colline du Puits. » [La Femme Fleur] sentit tout à coup un parfum étrange qui venait de l'ouest. Elle marcha dans cette direction et

⁵¹ On trouve, selon les sources, les deux orthographes : 黃令微 ou 黃靈微. Sur ce personnage, lire KIRKLAND Russel, « Huang Ling-wei: A Taoist Priestess in T'ang China », *Journal of Chinese Religions* ; 1991, 19, p. 47-73.

⁵² Ye Fashan était une figure éminente et atypique du taoïsme du VIII^e siècle. S'il apparaît davantage comme un thaumaturge qui officiait parfois en marge de l'organisation religieuse, il était, lui aussi, dépositaire des registres Shangqing comme le révèle une stèle Tang sur le mont Tai : *Daiyue guan bei* 岱岳觀碑 (Stèle du temple du mont Dai), éd. CHEN, *Daojia jinshin lie*, p. 67. Sur le personnage et son culte, lire WU Zhen 吳真, *Wei shenxing jiaozhu : Tang Song Ye Fashan chong bai de zao cheng shi* 為神性加註：唐宋葉法善崇拜造成史 (La Nature divine par l'annotation : Histoire de la fabrication du culte de Ye Fashan sous les Tang et les Song), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2012.

passa la nuit à l'entrée d'une grotte où elle entendit le son d'une cloche. À l'aube, elle pénétra sur la colline et tomba sur les vestiges de l'autel et de son temple. Elle y installa alors sa demeure et souvent pouvait entendre des psalmodies d'immortels.

14. À plusieurs lieues autour de l'autel, l'environnement était souillé et déboisé. Voilà qui annonçait l'imminence d'une étrangeté. Ce fut un daim sauvage qui tomba aux pieds de la Femme Fleur, après avoir été blessé d'une flèche. Elle lui enleva le projectile. Par la suite, avant chaque rite de purification, le daim venait offrir à la Femme des racines de lotus qu'il tenait entre ses dents. Lors de la neuvième année de l'ère Kaiyuan, soit en 721, la Femme [Fleur], qui désirait réaliser l'ascension, prévint ainsi ses disciples : « Ne clouez pas mon cercueil, couvrez-le simplement de soieries rouges. » Lorsque cela fut fait, le tonnerre gronda et la foudre frappa le cercueil. Il y avait, dans les soieries, un trou de la taille d'un œuf et dans le cercueil ne restaient que des tablettes retournées. Dans le toit, apparaissait une brèche de la taille d'une personne. D'une courge, qui avait été déposée en offrande, poussèrent en quelques jours des vrilles. À leurs extrémités se nouèrent deux fruits dont la forme rappelait les pêches. À chaque anniversaire de la disparition de Huang Lingwei, le vent se mettait à souffler aussi fort que la pluie tombait drue et tous deux s'engouffraient dans la pièce. L'empereur Xuanzong, qui prit connaissance de ce phénomène, en fut stupéfait. Après vérification de ces événements, il demanda au taoïste Cai Wei 蔡偉 (VIII^e s.) de l'intégrer dans ses *Compléments aux biographies d'immortels* (*Hou xianzhuan* 後仙傳)⁵³.

15. Au printemps de l'année 726, le souverain ordonna à des taoïstes d'apporter sur site un disque de jade au motif de dragon pour y célébrer une libation. Lors de la cérémonie apparut soudain un daim blanc qui descendit de la terrasse en se dirigeant vers l'est avant de disparaître dans le tombeau, tandis que des papillons d'immortalité aux cinq couleurs se regroupèrent sur la terrasse. Le magistrat de préfecture Zhang Jingyi 張景佚 (VIII^e s.), du clan de Fanyang 範陽, considéra qu'il s'agissait là de la résonance d'une sainte. Il fit alors ériger une stèle pour relater l'évènement. À la huitième année de l'ère Tianbao, soit 749, deux nonnes furent investies à l'endroit même où s'était envolée la Dame [Wei]. Elles restèrent sur place pour s'occuper des cierges et de l'encens⁵⁴.

16. Durant la troisième année de l'ère Dali, en 768, j'eus l'honneur d'être nommé magistrat dans cette préfecture et d'aller prononcer un hommage [à la Dame Wei] à l'occasion d'une cérémonie. [À cette époque,] dans ces contrées profondes loin de la ville, des brigands faisaient régner la terreur. Les femmes s'enfuyaient et les loups se cachaient. Mais on est face aujourd'hui à la présence de l'authenticité. La grande salle de l'autel [reconstruite] domine les alentours de sa hauteur. Levant les yeux pour la contempler, on va et vient avec hésitation, aussi modeste qu'un égaré. Un taoïste du temple de l'Autel de l'Immortelle (*Xiantan guan* 仙壇觀)⁵⁵, Tan Xianyan 譚仙巖 (VIII^e s.)⁵⁶, est très avancé dans la culture de

⁵³ Ce texte n'existe plus aujourd'hui.

⁵⁴ Autrement dit, pour s'occuper du petit bâtiment établi sur les vestiges de l'autel de Wei Huacun, là où Huang Lingwei s'était installée. Cela n'était pas encore reconstruit et c'est Yan Zhenqing, lui-même, qui s'en chargera.

⁵⁵ Un autre nom de l'autel de Wei Huacun.

l'authenticité et ses compagnons spirituels le prennent pour modèle. Il a demandé à tous les prêtres⁵⁷ de ne plus avoir de personnel à leur service pour leur pratique religieuse. Ils ont donc balayé et rincé le sol tous ensembles plusieurs fois depuis. Les sept disciples de l'éminente prêtresse Li Qiongxian 黎瓊仙 (VIII^e s.)⁵⁸ résident avec elle dans le bâtiment de l'autel. Voici déjà longtemps qu'elle dirige le temple avec une grande énergie. Elle a toujours développé nos échanges pour rénover davantage les bâtiments du temple. J'ai suivi ses volontés et en peu de temps, nous y sommes parvenus. Ainsi doit-on la vénération des traces de l'Immortelle [Wei] à la persévérance des maîtres [Tan et Li]. [C'est pourquoi] je me suis permis de tout relater en détail et de composer cet éloge :

[Corps du texte]

La divinité féminine du Vide pourpre,
 N'est autre que la Dame Wei.
 Elle a le même rang que les cinq pics sacrés
 Et la renommée des sept authentiques.
 Si vertueuse et sincère,
 Elle épousa Liu par devoir.
 Le Grand Empereur
 De sa lumière la sollicita.
 Vide Pur⁵⁹ à elle se révéla
 Et l'étui de jade lui fut présenté⁶⁰,
 Tandis que son engagement dans la voie réduisait les jours,
 Son application sincère ne faisait que croître.
 Elle changea son corps en une divine épée,
 Puis s'en remit à un attelage de tempête.
 Elle gagna [le mont] Yangluo
 Et prestement s'éleva à l'Origine cachée.
 Après avoir déclamé les poésies de la cour Jaune,
 Elle accomplit à l'aube l'ascension en plein jour.

⁵⁶ Tan Xianyan était le disciple de l'éminent Deng Ziyang 鄧紫陽 (fl. 730) qui était adepte de la méthode exorciste de l'empereur du Nord du mont Fengdu. Resp. *Fuzhou Nancheng xian Magushan xiantan ji* 撫州南城縣麻姑山仙壇記 (Inscription sur l'autel de l'Immortelle du mont Magu dans le district de Nancheng dans la commanderie de Fu), de Yan Zhenqing, éd. *Quan Tangwen*, j. 338, p. 1514b ; MOLLIER Christine, « La Méthode de l'empereur du nord du mont Fengdu », p. 379.

⁵⁷ Yan Zhenqing semble ici réunir les trois expressions pour désigner les dignitaires masculins de la Voie : *nanguan* 男官 (officier masculin), *huangguan* 黃冠 (coiffe jaune), *daoshi* 道士 (prêtre taoïste). Si tel est le cas, il manque le quatrième caractère.

⁵⁸ Li Qiongxian était disciple de Huang Lingwei, si l'on en croit encore une autre stèle de Yan Zhenqing. *Fuzhou Linchuan xian Jingshan Magu xiantan beiming* 撫州臨川縣井山華姑仙壇碑銘 (Stèle consacrée à l'autel de l'Immortelle Femme Fleur de la colline du Puits dans le district de Linchuan dans la commanderie de Fu), éd. *Quan Tangwen*, j. 340, p. 1523b.

⁵⁹ Wang Bao.

⁶⁰ L'étui de jade qui contient les Écritures. Voir la préface.

De l'ouest descendit la Reine Mère,
 Depuis l'est passa Shushen.
 Par l'officier du palais, elle transmet la méthode,
 Yang et les Xu devinrent ses voisins.
 Jadis, elle voyagea vers le sud
 Et s'installa sur les rives de la Ru.
 En son lieu, l'autel était
 Enfoui sous la végétation.
 La vérité dépendait de la Femme Fleur
 Qui s'informa auprès du vénérable Hu.
 Ainsi trouva-t-elle les ruines prodigieuses
 Dans la plaine des oiseaux et des tortues.
 Puis elle chercha la colline du Puits
 Et la trouva conformément à la vision.
 Avec grâce, elle se libéra par les tablettes⁶¹,
 Plus rien ne restait sous les soieries rouges.
 Un daim sauvage avec du lotus entre les dents,
 Une courge prodigieuse crachant des racines.
 Autant de miracles manifestes⁶²
 Qu'on ne saurait expliquer.
 Les deux saints⁶³ alors intrigués
 Firent des oblations pures.
 Hélas ! La femme tomba malade,
 Les cierges et les encens s'éteignirent.
 Nommé magistrat de la préfecture,
 Souvent je viens honorer ce lieu.
 J'ai mandaté des immortels⁶⁴
 Pour l'agrandir et le rénover.
 Pendant que la Femme Fleur attend sur le côté,
 Les différentes ères partagent la même poussière.
 Comment exprimer la vertu originelle et ses mérites⁶⁵
 Sinon par le truchement d'une stèle ?
 Ainsi transmettre aux générations futures
 Sans limites et à jamais.

⁶¹ Wei Huacun procéda à la libération du cadavre par le procédé de l'épée magique. Huang Lingwei le fit par les tablettes. Voir la préface.

⁶² Parmi ceux-là comptent également les jeux du vent, de la pluie et des nuages, ou encore le surgissement des tigres et des serpents, tels qu'ils sont relatés dans la préface.

⁶³ Ruizong et Xuanzong.

⁶⁴ L'expression « immortels » (*xianzi* 仙子) était fréquente à l'époque pour désigner les taoïstes. Il s'agit ici de Tan Xianyan et Li Qiongqian, ainsi que de leurs disciples.

⁶⁵ Yan Zhenqing parle là de Wei Huacun.

夫人諱華存，字賢安，任城人，晉司徒劇陽文康公舒之女也。師於小有清虛真人王裒，裒命中候上仙範邈為立傳。其略云：

1. 夫人挺瓊蘭之流映，體自然之靈璞。志逸雲霞，明潔鮮蔚，天才卓異，元標幽拔。少讀《老》、《莊》、《三傳》，五經百子，無不該覽。性樂神仙，味真慕道，少服胡麻散、茯苓丸，吐納氣液，攝生夷靜。親戚往來，一無關見。常欲別居閒處，父母不許。年二十四，強適太保掾南陽劉君幼彥。生二子：璞、遐。

2. 幼彥後為修武令。夫人心期幽靈，精誠苦盡，逮子息粗立，乃離隔室宇，齋於別寢。清修百日，忽有太極真人安度明、東華大神方諸青童、扶桑碧河湯谷神王景林真人、小有仙清虛真人王裒來降。裒謂夫人曰：「聞子密緯真氣，太帝君敕我授子神真之道。」青童曰：「清虛爾之師也。」度明曰：「子苦心求道，道今來矣。」景林曰：「虛皇鑒爾勤感太極，已注子於玉札。子其勸哉！」青童又曰：「子不受聞上道內法晨景玉經者，仙道無緣得成也。後日當會陽洛山中，爾勤密之矣。」

3. 王君乃命侍女開玉笈，出《太上寶文》、《八素隱身》、《大洞真經》、《高仙羽元》等書三十一卷，手授夫人焉。此皆王君昔遇南極夫人、西城真人王方平於陽洛山所受之本經也；山中有洞台，是清虛之別宮。王君至是北向祝誓於夫人曰：「太上三元，九皇高真，虛微八道，上清玉晨，裒為太帝所敕於魏華存。」王君又說：「太極白簡青籙金刻玉文有得見此三十一卷書者之姓名也。」凡此寶書，起自清虛真人受太師西城王君、紫元夫人，從是當七人得之。以白玉為簡，青玉為字。至夫人為四矣。

4. 於是景林又授夫人《黃庭內景經》，令晝夜誦讀萬遍，乃得洞觀鬼神，此乃不死之道也。於是四真吟唱，各命玉女彈琴擊鼓吹簫，合節而發歌。歌畢，王君乃解語夫人向所授書，存思指歸、寶經節度、行事口訣諸要粗訖，徐乃別去。凡二夕一日，共會在曲靜之中。自此之後，王君及西城真人、諸元君夫人互有來往，或與隔壁共庭，初不駭悟。已而幼彥以暴疾殞世，直天下荒亂，夫人撫養內外，傍救窮乏。超群先覺，乃攜細小，徑來東南。

5. 及兒息各大，並處官位。至於守靜之思，與日而進也。凡在世八十三年，以成帝咸和九年歲在甲午，王君乃與東華青童來降，與夫人靈藥兩劑，使頓服之，剋期曾於陽洛宮。夫人服藥稱疾，閉目寢息，飲而不食，七日夜半，太乙元仙遣轎車來迎。夫人用藏景之法，託形神劍，化成死骸。始終外朗，仙化內逸，冥變隱適，從此而絕。子璞時為庾司空司馬，遐時為陶太尉從事中郎安城太守，故夫人自此隱化淪景，須臾至陽洛山。

6. 明日，青童君、太極四真人、清虛王君、三天法師張道陵等，凡四十七真人，降教夫人於隱元之臺。王君令夫人清齋五百日，讀《大洞真經》，並分別登真秘奧。道

陵授以新出明威章奏、入靜存祝吏兵符籙之訣。眾真各標至訓，三日而去。道陵所以備教委曲者，以夫人在世為女官祭酒，領職理故也。夫人遂修齋讀經，誦言萬過。

7. 積十六年，顏如少女。於是龜山九靈太真西王母、金闕聖君、南極元君乃共來迎。夫人遂白日昇晨北詣上清宮玉闕之下。太微天帝、中央王老君、三素高元君、太上玉晨大道君、太素三元君、扶桑太帝君、金闕後聖君各令使者致命，授夫人玉札金文，位為紫虛元君，領上真司命南嶽夫人，比秩仙公。使治天台大霍山洞臺之中。

8. 主下訓奉道教授當真仙者，而男之高仙曰真人，女曰元君。於是夫人受錫事畢，王母及金闕聖君、南極元君各去。使夫人於王屋小有之中，更齋戒三日畢。九微元君、龜山王母、三元夫人馮雙禮珠泉諸眾仙並降夫人於小有清虛上宮絳房之中，時夫人與王君為賓主焉。神肴羅陳，金觴四奏，各命侍女陳曲成之鈞。九雲合節，八音零祭，於是西王母擊節而歌。

9. 歌畢，馮雙禮珠彈雲璈而答歌，餘真人各歌。須臾，司命神仙請隸屬及南嶽神靈迎官並至，虎旗龍輦，激曜數百里中。西王母諸真乃共與夫人東南行，俱詣天台霍山臺。又便道過句曲金壇茅叔申，宴會二日二夕。又共適於霍山，夫人安駕玉宇，然後各別。初王君告夫人曰：「學者當去疾除病。」因授甘草丸，所謂穀仙方也，夫人服之而仙。

10. 夫人能隸書，為王君立傳，事甚詳悉。又述《青精餽飴》，《黃庭內景經》。自後屢降茅山。子璞後至侍中，蒙使傳法於司徒琅琊王舍人楊羲、護軍長史許穆，穆子玉斧並昇仙事具陶宏景《真誥》所呼「南真」，即夫人也。

11. 初夫人既渡江，遍游名山，至臨川郡，臨汝水西立壇置精舍，院東百餘步造冢壙，又於石井山建立壇場，往來游憩。歲月深久，榛蕪淪翳，雖備載圖經，而略無遺跡。

12. 有唐女道士黃令微，道行高遠，八十而有少容，蹠屣而行，奔馬不及；時人見其顏色殊異，號曰「華姑」。聞夫人靈跡，長壽二年歲在壬辰冬十月，乃訊於洪州西山道士胡超。超能通神明，遙指郭南六里烏龜原，有石龜，每犯田苗，被人擊首斫，其處是也。姑與道流尋訪，見龜在壇中央，其下得尊像、油壺、鋸刀、燈盞之類。俄夢夫人指九曲池於壇南，獲之，磚砌猶在。

13. 景雲中，睿宗使道士葉善信將繡像幡花來修法事，仍於壇西置洞靈觀，度女道士七人。開元初，元[玄]宗使醮祭；祈禱不絕，每有風雨，或聞簫管之聲。入室禮謁，必須嚴潔，不爾，必有虵虎驚吼之異。時時有雲如烏鳥群飛，垂帶直下壇上，倏忽不見，西出如向井山，前後非一。已而華姑舂蟹如有告得曰：「井山古跡，汝須崇建。」俄聞異香從西來，姑行宿洞口，聞鐘磬之音。遲明入山，果遇壇殿餘址，遂建立屋宇，屢聞仙梵之響。

14. 環壇數里，有採斫及不精潔者，必有怪異之警。有野鹿中箭，來投華姑，姑為拔之，後每齋前，則銜蓮藕以獻姑。開元九年，姑欲上昇告弟子曰：「勿釘吾棺，可以絳紗

幕之。」已而雷霆震擊，紗上有孔，大如雞卵，棺中惟有被覆木簡，屋上穿可容人。座前奠瓜，數日生蔓，結實如桃者二。每至忌辰，則風雨鬱勃，直入室內。元[玄]聞而駭之，覆視明白，使道士蔡偉編入《後仙傳》。

15. 二十九年春三月乙酉，使道士齋龍壁來醮，忽有白鹿自壇東出，至冢間而滅，五色仙蛾集壇上。刺史范陽張景佚以為聖德感應，立碑頌述。天寶八載，以夫人得道昇仙之所，度女道士二人，見修香火。

16. 大歷三年，真卿叨刺是州，言崇禮謁。郊郭蒙濛，萑蒲震驚，女弱曹逃，豺狼窟聚。真儀如在，壇殿巋然，瞻仰徘徊，悄焉若失。有仙壇觀道士譚仙巖者，修真自遠，法侶是宗；請以男官黃[冠]道士二七人抽隸洞靈，共申灑掃。高行女道士黎瓊仙七人，萃居壇院，精力住持已久，率勵往來，增修觀宇。從之不日，適暨厥成；仙跡之載崇，師之力也。敢備其本末，而為頌云。銘曰：

紫虛元君，維魏夫人。
位列五岳，名高七真。
凝華台允，奪志劉嬪。
太帝昭懇，清虛降神。
群仙畢會，玉笈斯陳。
服道日損，精心益勤。
蛻形神劍，托馭鸞輪。
適抵陽洛，遄登隱元。
黃庭朗詠，白日昇晨。
西降王母，東過叔申。
傳法侍中，許楊為鄰。
伊昔南渡，爰居汝濱。
壇場處所，埋沒荒榛。
實賴華姑，諗於胡尊。
果獲靈跡，烏龜之原。
次尋井山，實叶曩言。
嫣然簡解，紗幕空存。
野鹿銜藕，靈瓜吐根。
怪異昭彰，不可殫論。
二聖竦駭，屢崇明禋。
于嗟女弱，香火堙淪。
真卿刺州，謁拜斯頻。
乃命仙子，增修鼎新。
華姑侍傍，異代同塵。
曷表元德，銘功翠珉。

垂諸來裔, 塊土無垠.

La préface de l'inscription, dont le contenu reprend le texte de la biographie originale, laisse apparaître quatre étapes initiatiques majeures dans le parcours de Wei Huacun.

1/ La première, en plus de ses prédispositions, est sa vie pieuse malgré l'adversité et son implication dans les lettres et la pratique. À l'aspiration au retrait contemplatif, elle lie le sens du devoir. Aussi se marie-t-elle comme le souhaitent ses parents. Elle donne naissance à deux fils conformément, on le devine, à la volonté de son époux. Devenue veuve, elle s'occupera d'eux jusqu'à ce qu'ils intègrent la fonction publique. De même, elle prendra d'autres enfants sous sa coupe et s'occupera des plus démunis de son quartier avant de partir pour les contrées du sud-est, vers Linchuan. Elle suivra enfin fidèlement, et sans mot dire, toutes les instructions de ses initiateurs.

2/ À trente-sept ans, elle accomplit la divine interaction, telle que nous l'avons définie précédemment. Après qu'elle s'est retirée et adonnée à cent jours de purification rituelle, quatre authentiques lui apparaissent dont Wang Bao, son futur maître. Ils reconnaissent ses mérites accumulés en secret, ainsi que sa quête de l'authenticité. Les plus hautes autorités de la bureaucratie céleste ont ordonné que lui soit transmise la voie de la Pureté supérieure. Les précieuses Écritures lui sont remises en plus d'un enseignement oral, dont les hymnes poétiques. Mais encore dans le monde ici-bas et insuffisamment préparée, elle ne peut accéder aux enseignements supérieurs, ceux du *Livre de la Grande Profondeur*, par exemple. C'est pourquoi elle doit se consacrer aux récitations du *Livre de la cour Jaune* et méditer sur les instructions dispensées par son maître. Parallèlement à cela, les authentiques poursuivent sa formation jusqu'à ce que les troubles sociaux les en empêchent.

3/ Presque quatre décennies plus tard, Wei Huacun est âgée de quatre-vingt-trois ans. Il lui faut davantage de temps pour continuer l'œuvre de sublimation. Wang Bao et le Garçonnet Vert lui apparaissent alors de nouveau afin de l'aider. Ils lui font ingérer deux remèdes divins qui permettent de réaliser la délivrance du cadavre par son procédé le plus noble selon les Écritures Shangqing : celui de la divine épée. Cachée au monde, Wei peut sereinement poursuivre sa progression spirituelle. D'autres authentiques descendent ensuite pour approfondir l'initiation. La voici enfin digne et capable d'accéder aux enseignements supérieurs du *Dadong zhenjing* et de distinguer les mystères cachés de l'ascension vers l'authenticité. Parmi les initiateurs seconds de Wei Huacun figure le Maître céleste Zhang Daoling, cité pour la première fois, qui l'instruit sur les formules des talismans et des requêtes à produire pour nouer contact avec les puissances divines de son panthéon. Il lui remet enfin les enseignements destinés à la conduite des libations.

On comprend, à ce moment du récit, que Wei Huacun, bien que devenue immortelle terrestre et retirée de la communauté des hommes par l'expédient de la délivrance du cadavre, est encore présente ici-bas et réintègre anonymement la société pour accumuler d'autres

mérites d'altruisme en tant que libatrice. On mesure alors la dimension incontournable de la voie du Maître céleste dans le paysage taoïste des IV-V^e siècles. S'en affranchir ne signifiait pas en faire l'économie. De même que Wei Huacun incarne ce chaînon entre les deux traditions, de même, inscrire son cheminement spirituel dans l'héritage Zhengyi permettait, aux bâtisseurs du Shangqing, de mieux construire l'historicité de la Dame Wei en l'enracinant dans le réel de son époque.

4/ Seize années plus tard, à quatre-vingt-dix-neuf ans, Wei Huacun atteint l'ultime étape en réalisant l'ascension en plein jour au petit matin après avoir cueilli les fruits de sa pratique, visibles à son teint de jeune-fille. Elle obtient alors ses titres divins et la charge qui leur correspond : Divinité féminine du Vide pourpre, Dame du pic Méridional, Authentique supérieure et directrice des destinées, en charge des terrasses et des grottes du mont Huo et des révélations aux adeptes de l'authenticité. S'ensuit une description de la liesse céleste qui célèbre l'intronisation de la Dame Wei. La préface s'achève sur les débuts de son nouveau rôle, qui consiste à initier la révélation à Yang Xi et à la famille Xu, ainsi que sur le renvoi aux *Déclarations des authentiques*.

Le fait que Yan Zhenqing rappelle de manière circonstanciée la biographie de la Dame Wei, comme une clef de décodage offerte au lecteur pour appréhender le texte de la stèle proprement dit, laisse supposer deux choses : d'une part, si la figure de la Dame Wei était fameuse, la vie de Wei Huacun n'était peut-être pas si bien connue ; d'autre part, cette relative méconnaissance pourrait s'expliquer par une diffusion encore peu répandue d'une hagiographie circulant indépendamment du Canon Shangqing. Pour rappel, l'occurrence la plus ancienne de son titre dans un catalogue bibliographique ne remonte qu'au VII^e siècle. Voilà qui expliquerait pourquoi « l'édifice fut recouvert par la végétation et même les cartes les plus détaillées n'en faisaient pas mention ».

La seconde partie de la préface évoque le parcours de la prêtresse Huang Lingwei qui part, en l'an 693, à la recherche de l'autel de la Dame Wei, situé sur la colline du Puits, dans la commanderie de Linchuan. Le culte de la Dame Wei n'était, semble-t-il, pas actif à cet endroit avant que Lingwei ne retrouvât les vestiges. Il était toutefois suffisamment important dans l'absolu pour susciter l'intérêt de la maison impériale à plusieurs reprises, Ruizong d'abord et Xuanzong ensuite. L'éminent Ye Fashan fut envoyé sur place. On ne sait, pour ainsi dire, rien de Huang Lingwei à part les quelques éléments biographiques fournis par Yan Zhenqing à travers deux inscriptions épigraphiques, celle ici traduite et la stèle intitulée *Fuzhou Linchuan xian Jingshan Magu xiantan beiming* 撫州臨川縣井山華姑仙壇碑銘 (Stèle consacrée à l'autel de l'Immortelle Femme Fleur de la colline du Puits dans le district de Linchuan dans la commanderie de Fu)⁶⁶.

⁶⁶ *Supra*, p. 338, n. 58.

On apprend notamment, dans la seconde inscription, qu'elle était originaire de Linchuan, qu'elle affectionnait très jeune la doctrine taoïste et qu'elle entra dans les ordres à l'âge de douze ans. Selon Russel Kirkland, Huang fut ignorée des historiographes car, en plus de n'avoir rien écrit, son parcours la lie à un récit miraculeux qui la rend suspecte⁶⁷. Il est à noter que la localisation de l'autel et du tombeau de Wei Huacun figure dans les deux versions restantes de l'hagiographie de la Dame Wei. On peut dès lors supposer que la biographie originale l'indiquait également. Les bâtiments étaient inconnus de tous sauf de Huang Lingwei et des taoïstes avancés à l'instar de Hu Chao. C'est là un élément supplémentaire pour avancer l'hypothèse d'une diffusion réduite de l'hagiographie hors du Canon Shangqing, tandis que les dépositaires des Trois Grottes avaient accès à la biographie complète. Huang Lingwei se mit en quête du lieu alors qu'elle était âgée de plus de cinquante ans et qu'elle était entrée en religion quarante ans plus tôt. Il est donc tout à fait envisageable qu'elle reçût l'ordination Shangqing avant d'entamer sa recherche, d'où sa connaissance, même approximative, de là où reposaient cachés le tombeau et l'autel.

Le deuxième lieu de culte voué à la Dame Wei, le Hengshan, a été fort bien étudié par James Robson dans son *Power of Place*⁶⁸ auquel nous renvoyons pour le détail. En voici les grands traits. Selon l'auteur, le pic du Sud a toujours été un haut lieu de pratique pour les religieuses taoïstes. Un élément révélateur est sans doute le culte à la Reine Mère de l'Ouest qui prend corps sur le terrain au début du VI^e siècle avec la construction du temple du Prodige de l'ouest (Xiling guan 西靈觀), celui-ci étant à l'époque explicitement dédié à l'ancêtre première de toutes les femmes taoïstes⁶⁹. Sur le Hengshan, la Reine Mère de l'Ouest précéda ainsi la Dame Wei. Mais au cours de la dynastie Tang, la première céda la prééminence à la seconde et ce, jusqu'à aujourd'hui. Les premiers centres religieux à la célébrer furent le temple du Prodige de l'ouest, érigé durant l'ère Tianbao, le Pavillon du Vide pourpre et l'autel en pierre de la Dame Wei dont on ignore la date de construction⁷⁰.

La question qui se pose est la suivante : vraisemblablement existait-il déjà sur le Hengshan un culte populaire rendu à la Dame Wei en tant que sainte locale⁷¹ ; alors pourquoi n'y trouve-t-on pas trace d'une appropriation de ce culte par les élites taoïstes soutenues par l'État avant les Tang ? Robson y répond de manière convaincante en démontrant que le pic du Sud ne fut définitivement associé au Hengshan qu'à partir de la réunification opérée par la

⁶⁷ KIRKLAND Russel, « Huang Ling-wei: A Taoist Priestess in T'ang China », p. 47-73.

⁶⁸ ROBSON, *Power of Place*, chap. 6, en part. p. 200-204.

⁶⁹ CAHILL, *Transcendence and Divine Passion*, p. 213.

⁷⁰ Ces bâtiments ont été présentés dans la partie consacrée à Li Bi, *supra*, chap. 4, III.1.

⁷¹ Le culte populaire de la Dame Wei est encore bien vivant dans la Chine contemporaine. Lire ZHAO Xinyi 趙昕毅, « Sheqin yu cunmiao : Zixu yuanjun xinyang zai Hua bei » 社親與村廟：紫虛元君信仰在華北 (Parenté villageoise et temple villageois : Le culte de la divinité du Vide pourpre dans le nord de la Chine), *Xibe minzu* 西北民族, 2014, 4, 1, p. 28-34.

dynastie Sui, notamment en raison du recentrage du pouvoir chinois autour du Yangzi⁷². Pour rappel, la biographie liait en effet la Dame Wei du pic du Sud au Huoshan dans les monts Tiantai. Quoiqu'il en soit, au VIII^e siècle, le culte de la Dame Wei était bien installé sur le Hengshan. Pour preuve, en plus des bâtiments, l'empereur Xuanzong classa en 746 la Divinité féminine du Vide pourpre, la Dame Wei, parmi les principales assistantes de l'empereur Rouge (Chidi 赤帝), directeur des destinées sur le pic du Sud, Authentique-du-Grand-Vide (Taixu zhenren 太虛真人), et divinité du panthéon Shangqing⁷³. Cette décision s'inscrit dans la réorganisation des lieux saints du Shangqing selon la liste établie par Sima Chengzhen dans son *Tiandi gongfu tu*.

Le troisième grand lieu de culte est Mujian, situé plus au nord, tout près de Luoyang. C'est là un point intéressant qui révèle la portée géographique du culte de la Dame Wei. On y trouve une stèle, datée de l'an 689, intitulée *Mujian Wei furen ci beiming* 木澗魏夫人祠碑銘 (Inscription épigraphique de l'autel couvert de Mujian consacré à la Dame Wei)⁷⁴. Elle présente quelques éléments biographiques que l'on retrouve dans la préface de Yan Zhenqing et la biographie du *Taiping guangji*, quoique très résumés, avec en plus des modifications destinées à rattacher Wei Huacun au lieu. On lit par exemple que la Dame Wei, après avoir reçu la visite de quatre authentiques venus lui annoncer la décision de la bureaucratie céleste de lui transmettre « la voie de la divine authenticité » (*shenzhen zhi dao* 神真之道) et les titres divins, « se transforma en authentique dans les montagnes de Luoyang » (為洛陽山成真). De même, l'expérience de libatrice de Wei Huacun n'est pas évoquée dans le texte.

Quant à la question de savoir quel élément tangible relie Wei Huacun à Mujian, on peut arguer que l'endroit n'est pas éloigné des lieux d'affectation de son défunt mari. Ce serait donc la première visite des authentiques, et la seule relatée dans la stèle, qui compterait le plus ici. Otagi Hajime 愛宕元, qui a consacré une étude à la variété des cultes consacrés à la Dame Wei, avance une autre hypothèse. Il démontre que l'autel couvert fut bâti un an après la survenue d'une grave sécheresse et que l'invocation de la divinité visait à faire pleuvoir. Il rappelle également que l'intercession pour la pluie constituera plus tard, notamment sous les Song, un attribut régulier de la Dame Wei⁷⁵. Otagi rattache également cette stèle à une autre, intitulée *Da Tang Runzhou Renjing guan Wei fashi bei* 大唐潤州仁靜觀魏法師碑 (Stèle consacrée au maître du rituel Wei du temple de la Vertu d'humanité et de la Quiétude dans la commanderie de Run de la grande dynastie Tang), érigée en 677 à proximité de la première

⁷² Cela fait l'objet du deuxième chapitre de son livre.

⁷³ Resp. *Nanyue zongsheng ji*, j. 2, p. 1068b.01-09 ; *Zhengao*, j. 5.2a.

⁷⁴ *Mujian Wei furen ci beiming*, éd. CHEN, *Daojia jinshi lue*, p. 77-79.

⁷⁵ OTAGI Hajime 愛宕元, « Nangaku Gifujin shinkō no henshen » 南嶽魏夫人信仰の変遷 (Les Évolutions de la vénération de la Dame Wei du pic du Sud), in Yoshikawa Tadao 吉川忠夫 (dir.), *Rikuchō dōkyō no kenkyū* 六朝道教の研究 (Études sur le taoïsme des Six Dynasties), Shunjūsha, Kyoto, 1998, p. 383.

inscription⁷⁶. Selon le chercheur japonais, le maître Wei aurait appartenu au même clan que Wei Huacun. Otagi souligne également deux particularités : le nombre de donateurs qui s'éleva à cinquante officiels, quatre religieux de rang supérieur, maîtres du rituel, quatre-vingt-trois prêtres taoïstes, cent trente quatre prêtresses et deux cent trente et un particuliers, mais aussi la présence conjointe de taoïstes et de bouddhistes car la liste s'étend à huit moines et nonnes. James Robson ajoute, quant à lui, que le nombre important d'officiantes taoïstes semble confirmer le lien de cette stèle avec la figure de Wei Huacun⁷⁷. On note enfin que selon l'inscription, le maître Wei, qui œuvra à la rénovation du temple, était lui-même dépositaire des enseignements de la Pureté supérieure.

Robson, et avant lui Kamitsuka Yoshiko, émettent une troisième hypothèse liée, cette fois, à Wu Zetian. Outre l'usage du bouddhisme pour légitimer son règne, l'impératrice se serait aussi appuyée sur l'inspiration d'une divinité féminine du taoïsme venue de Linchuan, autrement dit, la Dame Wei. Pour Kamitsuka, l'amplification du culte de la Dame Wei va de pair avec l'ascension de Wu Zetian, puis son accession au trône en 684⁷⁸. Ainsi peut-on lire le passage suivant dans le *Dayun jing shenhuang shouji yishu* 大雲經神皇授記義疏 (Le Commentaire à la prophétie adressée à la divine souveraine [Wu Zetian] dans le Sūtra du Grand Nuage), édité par le bonze Xue Huaiyi 薛懷義 (d. 695) *et alii* : « Au cours de l'année 684, un nuage de cinq couleurs s'éleva soudainement du fleuve Jaune à Huaizhou. Sur ce nuage se trouvait une personne qui disait s'appeler "la Femme mystérieuse"⁷⁹ et qui déclara "être envoyée par le Ciel pour remettre à l'auguste et grande impératrice l'ennéacinabre divin". » (文明年內, 懷州於黃河中忽有五色雲起, 雲上有人, 自稱「玄女」, 云 : 「天使送九轉神丹進皇太后」.) Cet événement se produisit à l'endroit même où sera bâti, cinq ans plus tard, l'autel couvert de Mujian. Comment dès lors ne pas penser à la Dame Wei ?

De plus, dans la *Stèle consacrée à l'autel de l'Immortelle Femme Fleur de la colline du Puits*, Yan Zhenqing écrit que les reliques de Wei Huacun, trouvées par Huang Lingwei dans la plaine des Oiseaux et des Tortues, furent « entièrement récupérées et conservées par l'impératrice sitôt que celle-ci apprit leur existence » (天后聞之盡收入內)⁸⁰. Mais à lire la stèle, elle n'en fit rien de plus, ni célébration du lieu et de sa découvreuse, ni commémoration de la Dame Wei. À Russel Kirkland qui voit dans l'inaction de la souveraine la preuve de son désintérêt

⁷⁶ *Da Tang Runzhou Renjing guan Wei fashi bei*, de Hu Chubin 胡楚賓 (VII^e s.), éd. CHEN, *Daojia jinshi lie*, p. 64-67.

⁷⁷ OTAGI, « Nangaku Gifujin shinkō no henshen », p. 384-385 ; ROBSON, *Power of Place*, p. 200.

⁷⁸ KAMITSUKA Yoshiko 神塚淑子, « Sokuten bukō ki no dōkyō » 則天武后期の道教 (Le Taoïsme sous le règne de l'impératrice Wu Zetian), in YOSHIKAWA Tadao 吉川忠夫 (dir.), *Tōdai no shūkyō 唐代の宗教* (Les Religions sous les Tang), Kyoto, Hōyū shoten, 2000, 252 ; ROBSON, *Power of Place*, p. 199.

⁷⁹ Sur ce texte et sa traduction, lire FORTE Antonio, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Function of Dunhuang Document S.6502 Followed by an Annotated Translation*, 1976, rééd. Kyoto, Italian School of East Asian Studies, 2005. Le passage figure en p. 317.

⁸⁰ *Fuzhou Linchuan xian Jingshan Magu xiantan beiming*, éd. *Quan Tangwen*, j. 340, p. 1523b.

pour Wei Huacun, N. Harry Rothschild répond que l'impératrice savait user de la glorification des symboles et qu'elle attendait, au contraire, un moment plus opportun pour tirer profit de ces reliques. En s'appuyant sur les travaux d'Antonio Forte, Rothschild explique ensuite qu'en 693, date de la découverte, Wu Zetian était à l'apogée de sa campagne, que l'on pourrait qualifier de communication, qui était censée donner d'elle l'image du bodhisattva et de la souveraine universelle tournant la roue (*chakravartin*)⁸¹. Elle venait, enfin, d'affirmer trois ans plus tôt la supériorité du bouddhisme sur le taoïsme⁸².

À la lumière de ces considérations, il semble avéré que le culte de la Dame Wei, reconnue comme figure fondatrice de la Pureté supérieure, était répandu à travers l'empire des Tang et respecté de ses souverains. En revanche, le détail de la vie de Wei Huacun semble moins connu. S'il paraît incontestable qu'une hagiographie du personnage, extraite de la biographie originale, circulait indépendamment du Canon Shangqing, on peut raisonnablement supposer que sa diffusion n'était pas encore très répandue. On mesure enfin, dans la reconstitution des éléments ci-dessus, la place importante des femmes dans le paysage taoïste de l'époque. Kirkland considère, pour sa part, qu'en restaurant l'autel de la Dame Wei, Huang Lingwei s'identifia par le genre à la matriarche de la Pureté supérieure⁸³. On peut alors étendre le raisonnement à Li Qiongxian, ainsi qu'à Wu Zetian. Voilà qui pose également la question, outre l'aspect d'une généalogie féminine, de la place des femmes dans la tradition Shangqing à l'époque Tang, mais aussi des modalités de leur pratique spirituelle. C'est le point que nous allons maintenant aborder, d'autant que la biographie de la Dame Wei nous fournit déjà quelques indications précieuses.

II. L'égalité des genres dans le Shangqing

La place des femmes dans l'histoire du taoïsme médiéval constitue un objet d'étude à part entière depuis la fin des années quatre-vingt, notamment sur l'initiative de Catherine Despeux, Suzanne E. Cahill et, plus récemment, de Jia Jinhua⁸⁴. Catherine Despeux souligne que la dynastie Tang, et en particulier le VIII^e siècle, marqua l'apogée du taoïsme féminin, notamment grâce au patronage impérial et à la figure de la Dame Wei. Elle ajoute que le taoïsme institutionnalisé absorba bon nombre de cultes locaux, dont certains étaient issus des

⁸¹ Resp. KIRKLAND, « Huang Ling-wei: A Taoist Priestess in T'ang China », p. 52 ; ROTHSCILD N. Harry, *Emperor Wu Zhao and Her Pantheon of Devis, Divinities, and Dynastic Mothers*, New York, Columbia University Press, 2015, p. 186-187.

⁸² *Zizhi tongjian*, j. 204, p. 6473.

⁸³ KIRKLAND, « Huang Ling-wei: A Taoist Priestess in T'ang China », p. 64.

⁸⁴ Resp. DESPEUX Catherine, « L'ordination des femmes taoïstes sous les Tang », *Études chinoises*, 1986, 5.1-2, p. 53-100 ; « Women in Daoism » in KOHN (dir.), *Daoism Handbook*, p. 384-412 ; DESPEUX Catherine & KOHN Livia, *Women in Daoism*, Cambridge, Three Pines Press, 2003 ; CAHILL Suzanne E., « Practice Makes Perfect: Paths to Transcendence for Women in Medieval China », *Taoist Resources*, 1990, 2, 2, p. 23-42 ; *Transcendence and Divine Passion*, en part. p. 231-242 ; JIA, *Gender, Power, and Talent*. On trouve également une description générale de la situation des femmes taoïstes sous les Tang dans SUN, *Daojiao yu Tangdai wenzue*, p. 360-381.

régions côtières de l'est et du sud où l'on vénérât des divinités féminines jusqu'à les visiter en pèlerinage⁸⁵. Jia insiste, quant à elle, sur l'émergence à cette époque, pour la première fois dans l'histoire chinoise, des officiantes taoïstes en tant que groupe socioreligieux indépendant avec une identité propre à son genre. Elle avance, en plus du soutien de la maison impériale à la religion taoïste⁸⁶, deux autres raisons.

Il y eut, d'une part, la politique d'intégration et d'institutionnalisation conjointement menée par l'État et le clergé taoïste qui conduisit à une forte régulation étatique de l'activité religieuse sous tous ses aspects : systématisation des rituels et des ordinations, contrôle du monachisme et de la hiérarchie sacerdotale, établissement de règlements communs, financement et distribution de terres, *etc*⁸⁷. Dans ce contexte politique « dynamique » et changeant, les femmes taoïstes s'approprièrent de nouveaux rôles en conférant à leur communauté conventuelle sa propre légitimité. D'autre part, les origines non Han de l'aristocratie Tang se reflétaient dans la gestion des relations sociales et le *modus vivendi* de la gente féminine. Les femmes de l'aristocratie étaient, en effet, plus libres qu'auparavant dans le mariage comme dans le divorce, dans le choix de leurs activités (équitation, chasse, polo...) et de leurs déplacements. Enfin, les manuscrits de Dunhuang ont révélé l'existence d'organisations et de cercles d'entraide purement féminins. Les femmes bénéficiaient ainsi d'un statut plus élevé qu'auparavant en société et en famille. Et Jia d'ajouter que l'accession au trône de Wu Zetian, nonobstant des jeux de pouvoir et des rapports de force, procéda également de cette singularité⁸⁸.

L'existence des prêtresses taoïstes comme groupe socioreligieux à part entière au VIII^e siècle s'illustre dans de nombreux textes extraits de la documentation d'État. En voici un exemple ; il s'agit d'une notification de Li Linfu qui, pour rappel, exerça la charge de Premier ministre de 734 jusqu'à sa mort en 752 :

⁸⁵ Resp. DESPEUX Catherine, « L'ordination des femmes taoïstes sous les Tang », p. 55 ; « Women in Daoism », p. 390.

⁸⁶ Outre les mesures politiques prises par la maison impériale à l'endroit du développement des cultes et de l'organisation religieuse, Jia Jinhua rappelle que pas moins de vingt-huit princesses, dont Yuzhen, entrèrent dans les ordres taoïstes sous les Tang, ce qui était du jamais vu, sans compter les nombreuses femmes du palais et de la famille impériale. JIA, *Gender, Power, and Talent*, chap. 2.

⁸⁷ La politique d'intégration et d'institutionnalisation du taoïsme par les Tang a fait l'objet d'une thèse de doctorat récente, déjà citée, précisément dirigée par Jia Jinhua à l'université de Macao : BAI, *Zhenghe ji zhidubua*.

⁸⁸ JIA, *Gender, Power, and Talent*, chap. 1. De nombreuses études vont dans le sens de Jia Jinhua sur la place particulière des femmes dans l'aristocratie Tang. Lire par ex. DUAN Tali 段塔麗, *Tangdai funü dinei yanjiu* 唐代婦女地位研究 (Étude sur la place des femmes sous la dynastie Tang), Beijing, Renmin chubanshe, 2000 ; GAO Shiyu 高世瑜, *Tangdai funü* 唐代婦女 (Les Femmes sous la dynastie Tang), Xi'an, Sanqin chubanshe, 1988 ; KARETZKY Patricia E., « The Representation of Women in Medieval China : Recent Archeological Evidences », *T'ang Studies*, 1999, 17, p. 213-271 ; XIANG Shuyun 向淑雲, *Tangdai hunyinfa yu hunyin shitai* 唐代婚姻法與婚姻實態 (La loi sur le mariage et les pratiques réelles sous la dynastie Tang), Taipei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1991.

Chaque prêtre taoïste se voit attribuer trente *mu*⁸⁹ et chaque prêtresse, vingt *mu*. Il en va de même pour les bonzes et les bonzesses.

凡道士給田三十畝, 女冠二十畝, 僧尼亦如之⁹⁰.

Ainsi apparaît la distinction de quatre groupes socioreligieux indépendants, dont celui des prêtresses taoïstes. Jia Jinhua ne voit pas dans la différence des superficies allouées une discrimination de genre, mais plutôt une adaptation à des besoins et à des capacités physiques différents⁹¹. La distribution de terres va de pair avec la mise en place d'un fonctionnement économique indépendant des temples et des couvents. Or, au VIII^e siècle, la proportion de femmes taoïstes était la plus élevée de son histoire : elle représentait quasiment un tiers du clergé⁹². Grâce à leur autonomie croissante, et bien qu'évoluant dans des sphères publiques à caractère majoritairement masculin, les femmes taoïstes gagnèrent un statut de responsabilité religieuse équivalent à celui des hommes dans les usages de transmission et les pratiques d'ordination. De même, bon nombre d'entre-elles furent nommés abbesses de couvents avec des prérogatives identiques à celles des abbés⁹³. Enfin, les officiantes jouissaient des mêmes opportunités de progression et de réalisation spirituelles que les officiants. Pour preuve, sur cinquante-trois profils de prêtresses taoïstes de la dynastie Tang, dégagés à partir de l'étude de trente-sept stèles, onze femmes ont pu être identifiées comme abbesses de leur couvent et treize comme maître dépositaires des enseignements des Trois Grottes⁹⁴.

Ce dernier point intéresse directement notre propos car il pose la question de la pratique spirituelle au féminin dans le Shangqing. Si l'idéal sotériologique paraît identique⁹⁵, qu'en est-il de ses modalités ? Étaient-elles spécifiques ou communes aux deux genres ? Les historiens du taoïsme s'accordent pour dégager une singularité de la Pureté supérieure, à savoir la place prépondérante qu'elle accorde aux femmes, fussent-elles réelles ou imaginaires, à commencer par la matriarche fondatrice du mouvement, Wei Huacun⁹⁶. Le Shangqing favorisait certes le

⁸⁹ Sous les Tang, l'unité *mu* 畝 équivalait à environ à 540 m². À 30 *mu* correspond environ un peu plus d'un hectare et demi et à 20 *mu*, un peu plus d'un hectare.

⁹⁰ *Tang lü dian* 唐六典 (Les Lois administratives des six divisions bureaucratiques de la dynastie Tang), édité par Li Linfu 李林甫 (d. 752), commentée par Chen Zhongfu 陳仲夫, Beijing, Zhonghua shuju, 1992, j. 3, p. 7.

⁹¹ JIA, *Gender, Power, and Talent*, p. 14.

⁹² Sur mille six cent quatre vingt sept temples taoïstes, cinq cent cinquante étaient occupés par officiantes. DESPEUX, « L'Ordination des femmes taoïstes sous les Tang », p. 55 ; « Women in Daoism », p. 388.

⁹³ JIA, *Gender, Power, and Talent*, p. 15, 51, *passim*.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 51-61,

⁹⁵ Voir également à ce sujet CAHILL, *Transcendence and Divine Passion*, p. 214-215.

⁹⁶ Par ex. DESPEUX, « L'Ordination des femmes taoïstes sous les Tang », p. 58-61 ; CAHILL, *Transcendence and Divine Passion*, p. 216.

célibat, mais plus encore le retrait, celui-ci pouvant être alors solitaire, communautaire ou familial⁹⁷.

Sitôt que l'on aborde ces différents aspects, on ne peut faire l'économie de la dimension des pratiques sexuelles. Les enseignements de la Pureté supérieure, à commencer par ceux de la Dame Wei, dissuadent d'emprunter « la voie du jaune et du rouge », qu'ils définissent comme un héritage de Zhang Daoling, mais ils ne l'interdisent pas pour autant. Simplement, ces pratiques, qui sont autant de « principes secrets de la longue vie » relèvent des techniques dites « inférieures ». Comme l'art du souffle et la gymnastique taoïste, elles ne sont rien sans la connaissance du « cinabre divin⁹⁸ ». Le Shangqing met en avant l'union sublimée, par la vision, avec une déité imaginaire⁹⁹. Ainsi peut-on lire dans le *Zhengao* :

Lorsqu'un authentique s'unit à une clarté, ce qu'il prise demeure dans l'union, et l'amour réciproque concerne ces deux lumières. Mais bien qu'ils soient appelés « époux et épouse », ils n'empruntent pas le chemin marital [d'ici-bas]. Ces termes vides ne servent qu'à indiquer l'objet visuel et auditif [de la vision]. Si l'aspiration demeure au jaune et au rouge, il n'y aura de manifestation à l'authentique, ni d'union avec la divinité¹⁰⁰.

夫真人之偶景者, 所貴存乎匹偶, 相愛在於二景. 雖名之為「夫婦」, 不行夫婦之跡也. 是用虛名以示視聽耳. 苟有黃赤存於胸中, 真人亦不可得見, 靈人亦不可得接¹⁰¹.

En pratique, l'étude du traité de Wu Yun, *De la possibilité d'affermir le corps et l'Esprit*, nous confirme cependant que l'initiation Shangqing, bien que préconisant les unions visionnaires, ne rejette pas radicalement l'héritage spirituel de la voie du Maître céleste en matière de pratiques sexuelles. Selon Catherine Despeux, « ce passage de la femme dans le domaine de l'imaginaire va de pair avec une intensification de sa fonction médiatrice ; c'est grâce à elle que vont s'effectuer les métamorphoses successives qui conduiront l'adepte au rang de parfait (*i.e.* d'authentique), car la fonction essentielle de la femme est la transformation ». Bien qu'aucun texte ne le mentionne, probablement en allait-il de même pour les adeptes femmes qui s'unissaient alors avec des divinités masculines¹⁰². Cette supposition d'une similarité des pratiques se confirme à la lumière des éléments suivants.

D'abord, nous avons vu tout au long de ce travail que si la modalité visionnaire doit l'emporter sur l'expédient physique, la dimension spirituelle du Shangqing ne se résume pas à l'union avec les divinités. Ensuite, la biographie de la Dame Wei nous apporte quelques éclaircissements. Wei Huacun reçoit en effet de Wang Bao les Écritures que lui-même avait

⁹⁷ Voir *infra*, chap. 8, IV.

⁹⁸ *Supra*, chap. 3, III.1 ; *Zhengao*, j. 2.1a-b et j. 5.11b.

⁹⁹ Selon les termes de l'imagination spirituelle, telle que nous l'avons définie *supra*, chap. 3, III.3.1.

¹⁰⁰ Pour rappel, lire à ce sujet RAZ Gil, « The Way of the Yellow and the Red: Re-examining the Sexual Initiation Rite of Celestial Master Daoism ».

¹⁰¹ *Zhengao*, j. 2.2a.

¹⁰² DESPEUX, « L'Ordination des femmes taoïstes sous les Tang », p. 60.

reçues de la Dame du Faîte méridional et de Wang Fangping. De plus, chacune d'elles fut transmise à sept personnes, dont Wang et Wei, mais aussi Yang Xi et les Xu. Les supports de l'initiation à l'authenticité sont donc les mêmes pour les adeptes, qu'ils soient masculins ou féminins. Enfin, au-delà de la transmission des « livres précieux » se pose la question des exercices proprement dit, de leur objectif et de leurs modalités. Deux éléments nous renseignent à ce sujet. Il y a, d'une part, les hymnes poétiques offerts à Wei Huacun par ses quatre initiateurs. Deux de ces hymnes seront traduits et commentés ci-après. Disons d'un mot qu'ils révèlent bien des pratiques similaires en tous points. D'autre part, une inscription épigraphique fort instructive nous est parvenue.

Celle-ci fut rédigée par une prêtresse taoïste du nom de Liu Moran 柳默然 qui vécut de 773 à 840. L'unique source biographique que nous ayons à son sujet vient de son épitaphe, composée par le poète et haut fonctionnaire Li Jingyi 李敬彝 (fl. 827-840). On y apprend notamment que Liu s'engagea en religion, d'abord le bouddhisme puis le taoïsme, après avoir fondé une famille et attendu que ses fils réussissent les concours administratifs. Elle reçut les transmissions Zhengyi et Lingbao sur les monts Tiantai, puis les enseignements ultimes du Shangqing sur le Hengshan, avant de se retirer enfin sur le Wangwushan¹⁰³. En outre, selon Jia Jinhua, Liu Moran serait vraisemblablement l'auteur du *Traité sur l'assise dans l'oubli*, traditionnellement attribué à Sima Chengzhen¹⁰⁴. Le texte que nous allons analyser est en fait l'éloge que Liu composa à la mémoire de son maître féminin du pic du Sud, qui s'intitule *Xue yuanjun shengxian ming* 薛元君昇仙銘 (Stèle à la mémoire de la Divinité féminine Xue qui a réalisé l'ascension vers l'immortalité) :

Si mystérieuse est la personne ultime qui transcende le ciel et la terre ! L'Esprit gardé au dedans et le raffinement intériorisé, elle unit son corps à l'authenticité. Débarrassé des résidus *jin*, son souffle pur devient nuages. Sans le vouloir, sa vertu demeure et les êtres extraordinaires viennent à sa rencontre. L'essence *yang* attestée, la personne ultime se sépare des poussières du bas-monde. Accompagnée de milliers de montures et d'attelages, elle part en audience à [la cour de] l'Aurore de jade. Elle regarde en bas les alchimistes qui vainement s'agitent en nombre.

玄哉至人兮超彼乾坤，含神內煉兮形合乎真；陰滓落兮淳氣為雲，無心德留兮異物來賓。陽精證兮塵世分，千乘萬騎兮朝玉晨；下視煉丹兮何紛紛¹⁰⁵。

¹⁰³ *Da Tang Wangwushan Shangqing dadong sanjing nü daoshi Liu zunshi Zhengong zhiming* 大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊師真宮誌銘 (Épitaphe au palais de l'Authenticité du vénérable maître Liu, prêtresse taoïste des trois luminaires de la Grande Grotte de la Pureté supérieure du mont Wangwu sous la grande dynastie des Tang), éd. CHEN, *Daojia jinsbi lie*, p. 179-180.

¹⁰⁴ JIA, *Gender, Power, and Talent*, chap. 4.

¹⁰⁵ *Xue yuanjun shengxian ming*, éd. CHEN, *Daojia jinsbi lie*, p. 176-177. L'éloge est précédé d'une courte hagiographie que nous ne reproduisons pas ici car elle n'apporte rien à notre propos.

L'adepte réalisé, « la personne ultime », fût-elle homme ou femme, « transcende le ciel et la terre ». Elle s'affranchit, autrement dit, de toutes les dualités en remontant le procès cosmologique à rebours vers l'unité primordiale. On retrouve là le schéma décrit chez Wu Yun. Préserver en soi l'Esprit (*hanshen* 含神) est la condition *sine qua non* pour réaliser le dépassement [de la distinction] du corps et de l'Esprit (*chao xingshen*). Ce dépassement commence lorsque l'adepte fond sa corporéité dans le Souffle originel, c'est-à-dire lorsqu'il devient authentique, d'où la phrase de Liu Moran ici : « elle unit son corps à l'authenticité ». Mais il convient, pour y parvenir, de se purifier de tous les « résidus de *yin* » pour n'être plus que *yang*. Tel est le procédé de raffinage longuement décrit par Wu Yun qui s'origine aux enseignements de la Pureté supérieure. Les parallèles entre les deux auteurs s'étendent aux similitudes lexicologiques. Et Wu Yun d'écrire au début de son *Ascension vers l'authenticité* : « Débarrassé des résidus *yin*, mon corps se transcende ; le prodige *yang* parachevé, je deviens un être ailé¹⁰⁶. » (陰滓落而形超, 陽靈全而羽化.)

La suite de l'inscription de Liu Moran nous rappelle également les randonnées célestes de Wu Yun : l'audience à la cour de Jade et les attelages innombrables des authentiques venus accueillir leur nouveau compagnon¹⁰⁷. Le détachement vis-à-vis de l'alchimie opératoire est également un point commun entre les deux taoïstes et caractéristique de leur époque, celle-ci constituant une période de transition entre les deux modalités du *jindan*. Wu Yun écrit de l'attachement à l'alchimie opératoire, dans son traité *De la possibilité d'étudier la divine immortalité*, qu'il constitue le sixième égarement qui éloigne de la voie de l'accomplissement ultime :

Entendre que le grand cinabre peut transformer en être ailé, que l'absorption de substances permet d'accroître la longévité :

D'aucuns se pressent devant le fourneau et se consacrent à la cueillette des simples. Ils se ruinent dans l'achat des huit minéraux¹⁰⁸, tandis que leurs remèdes agissent difficilement sur les trois passes¹⁰⁹. Ils ignorent que seuls les êtres prodigieux révèlent la formule de la liqueur d'or, de même qu'il est nécessaire d'arroser du souffle de la Voie les plantes et champignons merveilleux. Ils s'appliquent au rameau sans étudier la racine et, n'obtenant aucun résultat, se disent dupés par les anciens. Telle est la sixième erreur qui éloigne de la voie vers l'immortalité.

聞大丹可以羽化, 服食可以延齡 :

¹⁰⁶ Pour l'ensemble de ce paragraphe, voir la partie consacrée à Wu Yun, chap. 3, III.2.3. ; *Buxu ci*, 10 ; *Xuangang lung*, chap. 2 ; *L'Ascension vers l'authenticité*.

¹⁰⁷ Par ex. *Buxu ci*, 9, 1, 2 ; *Youxian shi*, 14, 15 ; *L'Ascension vers l'authenticité*.

¹⁰⁸ Les « huit minéraux » (*ba shi* 八石) sont le cinabre, le réalgar, l'orpiment, le mica, le soufre, le salpêtre, la malachite et le sel du Turkestan.

¹⁰⁹ Si les « trois passes » (*san guan* 三關) désignent généralement les mains, les pieds et la bouche, elles sont ici les trois divisions corporelles en relation avec les trois champs de cinabre. Elles peuvent enfin renvoyer aux trois portes du ciel, principaux lieux de correspondance entre l'individu microcosme et l'univers macrocosme. ROBINET, *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, (t.1) p. 157.

遂汲汲於鑪火, 孜孜於草木. 財屢空於八石, 藥難效於三關. 不知金液待訣於靈人, 芝英必滋於道氣. 莫究其本, 務之於末, 竟無所就, 謂古人欺我. 遠於仙道六也¹¹⁰.

Voilà qui rejoint L'avis de Liu Moran à l'endroit des partisans de la seule alchimie externe. On constate également, chez ces deux taoïstes, les mêmes éléments qui préfigurent l'avènement du système ternaire de l'alchimie interne, systématisée à partir des Song¹¹¹. En conclusion, l'évolution partagée des modalités alchimiques, la transmission commune des Écritures et l'usage similaire des exercices prouvent que la voie de la Pureté supérieure s'empruntait pareillement que l'on fût homme ou femme. Le sous-chapitre suivant en est une illustration supplémentaire.

III. Les hymnes de Wang Bao

Comme cela fut évoqué précédemment, la biographie de Wei Huacun était accompagnée de cinq hymnes poétiques récités par ses initiateurs, aujourd'hui conservés dans le *Wushang bijiao*. Ce sont, dans l'ordre, ceux d'An Duming, du Garçonnet Vert, de la divinité du mûrier Porteur et, pour clore la série, deux textes de Wang Bao, le véritable maître de la Dame Wei. Paul W. Kroll a traduit les quatre premiers en délaissant, sans raison particulière, le second poème de Wang¹¹². Il décrit ces hymnes en suivant leur déroulement chronologique pour illustrer son hypothèse d'une poésie taoïste personnelle, bien que soumise à sa réalité religieuse, particulièrement soucieuse du passé et du futur¹¹³. De fait, il n'envisage pas le présent de la vision, l'expérience spirituelle de l'imagination active, à vivre dans l'instant même de la récitation. Or c'est encore sous cet angle, celui de la poésie sidérale comme exercice spirituel, que nous allons proposer une traduction, puis une interprétation des deux hymnes de Wang Bao. L'occasion est ainsi offerte de présenter son second poème :

J'attèle une bourrasque et la guide dans le Vide pur,
Gagnant en douceur l'efflorescence de l'Ouest¹¹⁴.
Mes roues de jaspé ont franchi la pointe de l'aurore
Et les bannières de tigre, dispersé les brumes.
Une douce brise agite les étendards de cinabre,

¹¹⁰ *Shenxian kexue lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.12b.

¹¹¹ VALUSSI Elena, « Female Alchemy: Transformations of a Gendered Body », in JIA Jinhua, KANG Xiaofei, YAO Ping (dir.), *Gendering Chinese Religions: Subject, Identity, and Body*, Albany, State University of New York Press, 2014, p. 201-224 ; *supra*, chap. 3, III.2.3.

¹¹² KROLL, « Daoist Verse and the Quest of the Divine », in LAGERWEY John & LÜ Pengzhi (dir.), *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*, Leyde, Brill, (t.2) p. 978-983.

¹¹³ *Infra*, p. 370-371.

¹¹⁴ L'efflorescence de l'Ouest (Xihua 西華) renvoie au domaine de la Reine Mère de l'Ouest, pendant du domaine oriental du Garçonnet Vert. Cela se confirme quelques lignes plus loin dans le poème lorsque Wang Bao évoque la maison fortifiée (*yongfang* 壙房) qui n'est autre que le domaine palatial de la divinité orientale dans lequel l'auteur-voyageur fait halte. *Wushang bijiao*, j. 22.12a.

La torche radieuse éclaire les huit luminescences¹¹⁵.
 Je défais mon col dans la maison fortifiée, là où
 Tintent les grelots divins, purs comme du jade.
 Je me perche sur le soleil comme sur les ramées d'une forêt,
 Dans l'obscurité insondable vibrent neuf cordes de luth.
 Je laisse derrière moi les angoisses du monde,
 Libéré enfin pour mille années !
 J'observe dans la joie l'infini,
 Toute la nuit jusqu'au point du jour.

駕歛控清虛，徘徊西華館。
 瓊輪既晨杪，虎旂遂煙散。
 惠風振丹旂，明燭朗八煥。
 解襟墉房裏，神鈴鳴倩瓌。
 棲景若林柯，九絃玄中彈。
 遺我積世憂，釋此千年歎。
 怡盼无極已，終夜復待旦¹¹⁶。

Les nues empourprées dansent dans le ciel nocturne
 Et les vents divins s'affranchissent des montagnes.
 Emplissant soudain le monde entier,
 Ils libèrent dans la lumière une quiétude infinie.
 Huit fenêtres ne sont pas toujours radieuses,
 Y passent tantôt le jour tantôt la nuit.
 Qui étudie les trois champs de cinabre,
 Illumine silencieusement son corps.
 À concentrer l'Esprit dans la pilule de boue¹¹⁷,
 La chambre pourpre irradie de splendeur¹¹⁸.
 Le Grand Empereur m'a convoqué,
 Semblant répondre à l'œuvre de l'Esprit¹¹⁹.
 Je te rencontre, ma jeune disciple,
 Ton char à l'allure nuagère

¹¹⁵ Les « huit luminescences » (*babuan* 八煥) sont synonyme des « huit clartés » (*bajing* 八景). Voir chap. 3, III.3.1., *in fine*.

¹¹⁶ *Wushang biyao*, j. 20.12a-b.

¹¹⁷ Le champ de cinabre supérieur.

¹¹⁸ Pour rappel, Wu Yun écrit dans l'un de ses traités : « Disposer les Trois Originels dans la chambre pourpre. » Il s'agit des trois divinités liées aux trois champs de cinabre susmentionnés dans le poème. La chambre pourpre (*zifang* 紫房) symbolise, quant à elle, le centre de l'être, soit le palais visualisé de ces divinités.

¹¹⁹ Le passage se comprend à la lumière du *Wushang biyao*, j. 33.4a : « L'Esprit dresse les os extraordinaires. » (神挺異骨). On retrouve l'image dans le deuxième des *Buxu ci* de Wu Yun.

Est à présent brillamment orné.
 Comme le charpentier virtuose Shi
 Dont le talent n'était pas inné,
 Sur la voie exigeante et discrète de la vie préservée
 Tu es partie pour échapper aux calamités.
 Quand viendra le moment de ton envolée,
 Nous partirons ensemble en nous tenant la manche.

紫霞舞玄空, 神風无綱嶺.
 欵然滿九區, 晃爾豁虛靜.
 八窓无常朗, 有冥亦有烟.
 洞觀三丹田, 寂寂生形影.
 凝神泥丸內, 紫房何蔚炳.
 太帝命我來, 有似應神挺.
 相遇女弟女, 雲姿車鑠整.
 愧夫郢石運, 益彼自然穎.
 懃密攝生道, 泄替結災眚.
 靈期自有時, 携袂乃俱騁¹²⁰.

Ces deux poèmes sont représentatifs de l'ensemble de la série. On y trouve, en effet, les mêmes éléments caractéristiques de la poésie sidérale du Shangqing. Il suffit de relire les poésies de Wu Yun. Wang Bao s'avère ici être le seul à déclamer deux poèmes à la Dame Wei, probablement parce qu'il est son maître. Si l'on considère ses deux hymnes comme constitutifs d'un même ensemble, alors les récitations des quatre authentiques initiateurs partagent une singularité qui les distingue des randonnées célestes en général, mais qui s'explique au regard du contexte narratif. Chacune de ces récitations est en effet composée de deux parties : l'une correspond au déroulement des pratiques visionnaires, à proprement parler, et la seconde s'adresse directement à Wei Huacun ou lui est dédiée. Les deux modalités du discours, directe et indirecte, sont donc utilisées.

Wang Bao débute le premier poème par l'évocation du voyage cosmique. Comme le fera la Dame à son tour, il accomplit l'ascension en plein jour à l'aurore dont « les roues de jaspe franchissent la pointe », tandis qu'il poursuit son envolée vers l'ouest en passant par le sud près de la « torche lumineuse », c'est-à-dire l'astre solaire. Parvenu aux confins occidentaux du monde, il se repose dans le complexe palatial de la Reine Mère de l'Ouest. L'itinéraire du voyage cosmique est le même, à son début, que dans d'autres textes du Canon Shangqing, comme le *Dongzhen taishang zidu yanguang shenyuan[/xuan] bian jing*, ou dans les *Randonnées chez les immortels* de Wu Yun¹²¹. On retrouve également les symboles *yang*, objets des visions et supports de sublimation. Ce sont autant les étendards de cinabre que les empourprées

¹²⁰ *Wushang bijiao*, j. 20.12b-13a.

¹²¹ *Supra*, chap. 3, III.3.1.

célestes, tandis que les brumes *yin* sont dissipées. À cela s'ajoutent inévitablement l'identification au soleil radieux et les nourritures de lumière en général, mais aussi la sensation purifiante de la brise et des vents prodigieux, ainsi que les sonorités cristallines comme le jade qu'émettent les cithares et les grelots divins. On trouve enfin l'imputrescibilité, œuvrant au raffinage elle aussi, des minéraux précieux, tels le jaspe et le jade, sans oublier l'or dont est constituée la demeure fortifiée de la Reine Mère de l'Ouest¹²².

Ces hymnes présentent également deux contrastes notables. Le premier, flagrant, est celui de l'alternance entre la lumière et l'obscurité. Mais à y regarder de plus près, il ne s'agit pas tant d'une alternance que d'une mise en valeur de l'une par l'autre. Ce point est intéressant car il nous révèle vraisemblablement une disposition technique de l'art visionnaire. « Perché sur le soleil comme sur les ramées d'une forêt », le voyageur vers l'authenticité peut écouter dans « l'obscur insondable » (*xuan* 玄) les sonorités des cithares célestes. De même, « les nues empourprées dansent dans le ciel nocturne (*xuankong* 玄空) ». On s'aperçoit, dans ces deux cas, que l'obscurité permet la mise en valeur, dans la vision, de l'élément lumière sur lequel porte la méditation. Le vide insondable et ténébreux du ciel fait ainsi ressortir les sonorités à entendre et les nourritures à absorber. On notera enfin que l'obscurité est exprimée par le caractère *xuan* 玄, qui est aussi celui du Mystère et donc, de la Voie. Par conséquent, cette ténèbre ne se révèle pas préjudiciable ; elle s'avère, au contraire, propice à la sublimation et ne correspond pas au *yin* qu'il convient de raffiner par le *yang* comme le sont, par exemple, les brumes à dissiper.

Le second contraste concerne deux niveaux de réalisation distincts réunis dans une même progression. D'une part, il y a la figure du voyageur cosmique qui s'élève vers l'authenticité par-delà les astres ; celui-ci est débarrassé de toutes les macules. D'autre part, il reste l'adepte qui poursuit son avancée sur la voie de l'immortalité en terminant seulement de s'affranchir des entraves du monde ici-bas. Ce stade intermédiaire de l'accomplissement spirituel est cohérent avec le moment du récit biographique, car il correspond à la première visite des initiateurs à Wei Huacun. Cette apparition marque alors le commencement de l'instruction. C'est pourquoi l'on peut distinguer trois aspects caractéristiques de ce niveau intermédiaire :

1/ Wang Bao loue, dans le second poème, la voie « exigeante et cachée » (*qinmi* 慇密) que Wei Huacun a choisi d'emprunter depuis son plus jeune âge, puis de poursuivre après son départ vers le sud-est, à l'écart des tourbillons du monde. Voilà qui fait écho à la nécessité du retrait, évoquée plus loin, de Tao Hongjing à Wu Yun, qui rend possible l'engagement tout entier dans la pratique. Cette voie exigeante et discrète est aussi celle de la persévérance et de l'effort, d'où la référence au « charpentier virtuose Shi ». Ce dernier est mis en scène dans le *Zhuangzi*, répondant à la requête d'un camarade qui, après s'être fait sur le nez une éclaboussure de plâtre de la taille d'une aile de mouche, lui demanda de l'en débarrasser. Shi

¹²² *Wushang bijiao*, j. 22.12a.

s'exécuta en faisant tournoyer sa hache. On entendit alors le son du vent tandis qu'il se décida à user promptement du taillant, enlevant ainsi l'éclaboussure sans blesser le nez. (使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡垺而鼻不傷。)¹²³. Et Wang Bao de poursuivre au sujet du charpentier : « dont le talent n'était pas inné ». Pareille prouesse ne pouvait en effet naître que d'un entraînement acharné. Il en est de même pour Wei Huacun qui se consacra, toute sa vie durant, à la quête de l'authenticité. Elle disparut officiellement du bas monde à quatre-vingt-trois ans et accomplit l'ascension en plein jour seize ans plus tard.

2/ Wang Bao fait état, cette fois dans le premier poème, des résultats de ce que nous avons associé à la « purification du cœur », c'est-à-dire l'ensemble des techniques dites « passives » qui constitue une propédeutique aux pratiques « proactives » de l'œuvre de sublimation. Wang écrit « défaire son col » (*jiejīn* 解襟) dans le palais de la Reine Mère de l'Ouest, puis « laisser derrière lui les angoisses du monde » pour s'en libérer éternellement. Le sinogramme *jīn* 襟 désigne, au sens propre, le col et le pan antérieur d'une robe de lettré qui se ferme sur la poitrine. En son sens figuré, courant à l'époque, ce terme renvoie aux sentiments et aux aspirations. On peut donc également comprendre l'expression entière en un sens étendu : « dénouer les sentiments et les aspirations », les deux vers de Wang Bao trouvant ainsi une résonance réciproque. Voilà qui revient dès lors à cultiver la quiétude et à se libérer des entraves affectives ou discursives, comme l'explique Wu Yun par exemple. Pour rappel enfin, les enseignements du *Shangqing zijing jun huangchu ziling daojun dongfang shangjing* : « La voie de l'immortalité est une recherche intérieure ; elle se réalise sitôt que l'on se retire au plus profond de soi. L'authenticité se cultive par le silence ; si l'on pénètre la quiétude, on se joint alors à l'authenticité¹²⁴. »

3/ Outre les techniques passives, Wang Bao se réfère également, dans le second poème, aux pratiques proactives en mentionnant la méditation sur les divinités liées aux trois champs de cinabre, ainsi que la concentration de l'Esprit dans la pilule de boue¹²⁵. Par ces exercices, l'adepte « illumine silencieusement son corps ». Cet embrasement, pour être efficient et pérenne, doit procéder de l'intérieur ; il diffère en cela d'une illumination extérieure et éphémère, à l'instar des « huit fenêtres » d'une vaste demeure qui dépendent, elles, des variations du jour et de la nuit. Le maître de la Dame Wei évoque enfin la divine interaction lorsqu'il écrit « Le Grand Empereur m'a convoqué, semblant répondre à l'œuvre de l'Esprit. » Sur les deux parties qui composent chacune des quatre récitation, celle consacrée au déroulement du voyage cosmique et des exercices spirituels doit se lire à la lumière du principe de transposition implicite. Si les quatre authentiques, initiateurs de Wei Huacun, semblent décrire leurs propres randonnées célestes, ils font en réalité de ces hymnes une

¹²³ *Zhuangzi jishi*, chap. 24, p. 364-365.

¹²⁴ *Supra*, chap. 3 III.2.3.

¹²⁵ La concentration de l'Esprit requiert le prérequis de sa thésaurisation.

instruction qu'ils dispensent à la future Dame Wei. Cette dernière devra donc s'approprier le récit des visions pour les expérimenter à son tour.

Ce modèle de transposition implicite, qui sous-tend et éclaire à la fois la vocation des hymnes poétiques de la biographie de Wei Huacun, vient confirmer l'hypothèse d'une similarité des pratiques spirituelles dans le Shangqing entre hommes et femmes. Enfin, le principe de transposition trouve fonction à un second niveau. Après la Dame Wei, il appartiendra à tout adepte dépositaire des enseignements Shangqing de reproduire, à son tour, l'application des enseignements visionnaires dans sa propre production littéraire. Tel est l'esprit des différents textes qui composent le Canon Shangqing, Écritures, biographies, instructions, et c'est précisément cela que nous retrouvons dans la religiosité des lettrés taoïstes du VIII^e siècle.

PARTIE III

— SYNTHÈSE ET CODA —

CHAPITRE 7

Le Shangqing au VIII^e siècle

CHAPITRE 8

Le retrait du monde

Synthèse :
le Shangqing au VIII^e siècle

Au début des Tang, la scène religieuse était officiellement dominée par le bouddhisme grâce à un soutien fort de l'État ; son clergé comptait environ cinquante mille religieux contre vingt mille pour le taoïsme¹. Mais tandis que le premier avait accompagné le déclin des Sui², le second œuvra à la légitimation du nouveau pouvoir. Les deux figures emblématiques de cette contribution étaient Qi Hui et Wang Yuanzhi. Le fondateur de la dynastie Tang, Gaozu, accorda en 625 la primauté au taoïsme dans le classement des doctrines. Douze ans plus tard, celle-ci fut confirmée face au bouddhisme par Taizong. Lié à Laozi, le clan impérial devait imposer sa tradition indigène à la religion étrangère³. Ce sont surtout les successeurs dans la lignée souveraine, Wu Zetian dans une moindre mesure⁴, qui accordèrent au taoïsme une attention toute particulière sous la forme d'un patronage impérial. À partir de la seconde moitié du VII^e siècle, l'étude du *Livre véritable de la Voie et de la Vertu* fut imposée aux élites et intégré parmi les sujets des examens mandarinaux⁵, de même que le corps clérical crût progressivement. À titre d'exemple, le nombre de taoïstes ordonnés officiellement passa des vingt mille du début de la dynastie à probablement plus de cinquante mille au début du VIII^e siècle⁶. De plus, Ruizong autorisa deux de ses filles à prononcer leurs vœux taoïstes.

Puis, sous le règne de l'empereur Xuanzong, le patronage impérial se renforça notablement en faveur du taoïsme. Le souverain ordonna la fondation d'un système d'études taoïstes, l'octroi de titres toujours plus honorifiques à Laozi, la canonisation des textes les

¹ GERNET Jacques, *Les Aspects économiques du bouddhisme*, p. 4. Sur la politique impériale vis-à-vis du bouddhisme à cette époque, voir CH'EN, *Buddhism in China*, 1964, p. 213-257 ; WEINSTEIN Stanley, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 5-59.

² CH'EN, *Buddhism in China*, 1964, p. 194-209.

³ Par ex. BARRETT, *Taoism under the T'ang*, p. 27. Pour mémoire, en 573 à l'issue de disputations, l'empereur Wu des Zhou du Nord (557-581) avait déjà classé en premier la tradition des lettrés, suivie du taoïsme et du bouddhisme. *Zhoushu* 周書 (L'Histoire des Zhou), édité par Linghu Defen 令狐德棻 (583-661), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, j. 5.83.

⁴ WEINSTEIN, *Buddhism under the T'ang*, p. 37-47.

⁵ *Tang huiyao* 唐會要 (Somme des documents importants de la dynastie Tang), édité par Wang Pu 王蒲 (922-982), Beijing, Zhonghua shuju, 1955, j. 75, p. 1373 ; *Xin Tangshu*, j. 44, p. 1163.

⁶ Sur la difficulté d'estimation du nombre d'officiants taoïstes sous les Tang et l'explication du nombre proposé, voir WANG Yongping 王永平, *Daojiao yu Tangdai shehui* 道教與唐代社會 (Le Taoïsme et la Société Tang), Beijing, Shoudu shifan daxue chubanshe, 2002, p. 193-198.

plus emblématiques⁷, l'édition d'un premier Canon véritable, ainsi que des amendements liturgiques⁸. Il fut aussi le premier des quatre empereurs dans l'histoire à honorer d'une glose impériale *Le Livre véritable de la Voie et de la Vertu*⁹. Xuanzong imposa également en 741 le changement de l'ère Kaiyuan en Tianbao, littéralement le « trésor céleste », décrété à la suite d'une apparition de Laozi révélant un talisman. La même année, après avoir été lui-même visité en songe par l'ancêtre divin, Xuanzong fit promulguer un important décret ordonnant l'établissement dans chaque district ainsi que dans les deux capitales, Chang'an et Luoyang, d'un temple d'État consacré au culte de Laozi, l'Empereur de l'Origine Mystérieuse¹⁰ (Xuanyuan huangdi miao 玄元皇帝廟), et d'un collège de la vénération du Mystère (Chongxuan xue 崇玄學). Ce dernier était une institution d'études taoïstes censée permettre la formation, puis servir le recrutement des élites. L'année suivante, le souverain accorda à ces temples le statut prestigieux de palais (*gong* 宮). En 743, les taoïstes qui avaient été rattachés au bureau des Affaires du clan impérial six ans auparavant eurent accès aux titres nobiliaires¹¹. Dans ce contexte politico-religieux, propice au taoïsme, quelle réalité recouvrait la tradition Shangqing, elle qui était née quatre siècles auparavant et dont on dit généralement qu'elle fut absorbée dans l'organisation Zhengyi aux alentours du XIV^e siècle¹² ?

C'est la question à laquelle nous avons tenté de répondre à travers les différentes études de cas qui forment le cœur de ce travail. Chacune des trois premières présente des points communs avec les deux autres, ainsi que des spécificités propres. Voici pour les similitudes : toutes trois concernent évidemment des lettrés taoïstes, de même que chacun d'eux a entretenu un rapport particulier avec la question de l'engagement et du retrait. Enfin, les portraits de ces trois personnages, qui ont été dressés *a posteriori*, présentent des distorsions volontaires de leurs réalités biographiques. La renommée de Wu Yun, si « embarrassante¹³ » en son temps, a été gommée jusqu'à l'oubli par les historiens du XIV^e siècle, tout comme l'importance de ses écrits, du fait sans doute de ses pamphlets contre le bouddhisme. Pour ce qui est de Li Bi, son engagement dans le taoïsme a été effacé au profit des responsabilités de l'homme d'État ; les historiographes confucéens des Song ne voulaient vraisemblablement

⁷ *Jiu Tangshu*, j. 24.926.

⁸ À commencer par l'instauration des sacrifices pour honorer les authentiques sur les monts sacrés comme le lui avait demandé Sima Chengzhen. *Supra*, chap. 1, III. Sur Xuanzong et le taoïsme, lire les travaux déjà cités de BENN et de XIONG.

⁹ Voir l'introduction, n. 12. Les trois autres empereurs sont Zhenzong 真宗 (r. 998-1022) et Huizong 徽宗 (r. 1101-1126) des Song, puis Taizu 太祖 (r. 1368-1398), le fondateur des Ming (1368-1644).

¹⁰ « Origine Mystérieuse » (Xuanyuan 玄元) est l'abréviation du titre honorifique « Empereur Suprême Origine Mystérieuse » (Taishang Xuanyuan huangdi 太上玄元皇帝) qui fut décerné à Laozi en 666 par l'empereur Gaozong, puis confirmé en 705. *Jiu Tangshu*, j. 5.90, 7.136.

¹¹ *Xin Tangshu*, j. 48.1253.

¹² Voir l'introduction, n. 15.

¹³ Wu Yun l'écrivit lui-même dans un poème traduit *supra*, chap. 3, I.3.

pas d'un grand homme qui aspirait à l'immortalité en même temps qu'il occupait les plus hautes fonctions administratives. Quant à Gu Kuang, les lettrés de cette même époque lui refusèrent la paternité de l'*Épithaphe pour une grue* en ne l'acceptant pas comme l'un des calligraphes les plus éminents de l'empire ; ils ne pouvaient se résoudre à reconnaître comme l'un des leurs un taoïste sans vergogne ni retenue qui se moquait des courtisans et dédaignait le fonctionariat.

Qu'en est-il à présent de leurs particularités respectives ? Wu Yun n'a exercé aucune responsabilité administrative, ni même religieuse ; Li Bi a occupé, lui, le poste de Premier ministre ; Gu Kuang a terminé sa carrière de fonctionnaire comme préposé préfectoral aux affaires financières dans l'actuelle Jiangxi, une charge modeste de huitième degré, deuxième classe. Or c'est précisément à cette époque qu'il s'engagea dans le Shangqing. À ces profils sociaux différents, un religieux sans charge, un administrateur de haut rang et un fonctionnaire provincial, correspondaient pourtant des engagements spirituels très proches. Mais il est encore d'autres spécificités, non plus, cette fois, de ce que ces personnages furent, mais des approches méthodologiques qu'ils permettent. Wu Yun nous renseigne sur les exercices spirituels à proprement parler à partir de son œuvre ; Li Bi nous donne la possibilité d'approfondir la question du lien entre le Shangqing et la politique, mais à partir de sa seule biographie car ses textes ont quasiment tous disparu. Enfin, Gu Kuang nous incite à poser la question de l'accès aux enseignements de la Pureté supérieure sous les Tang et ce, à partir de son parcours personnel et de ses textes restants. Il se situe, sur ce dernier plan, à mi-chemin entre Wu Yun et Li Bi.

Au fil de ces chapitres, deux nouvelles interrogations se sont fait jour : qu'en était-il du culte d'État de la Dame Wei sous les Tang, d'une part, et comment se vivait la Pureté supérieure au féminin, d'autre part ? Pour tenter de les résoudre, nous avons proposé une quatrième étude de cas fondée sur la figure de la Dame Wei, à la fois le culte d'État qui lui était rendu à travers l'empire durant les VII^e et VIII^e siècles et le modèle qu'elle représentait pour les femmes taoïstes de l'époque. Ce cheminement nous a ainsi permis de questionner la place du genre dans la pratique religieuse. À la démonstration de Stephen R. Bokenkamp selon laquelle les officiantes taoïstes pouvaient évoluer librement parmi les hommes au sein des institutions jusqu'au cœur même de la capitale¹⁴, nous ajoutons la similitude des modes opératoires dans les exercices spirituels entre prêtres et prêtresses.

La tradition Shangqing fonde son anthropologie et son projet sotériologique sur la bureaucratie *in corpore*, presque chaque point du corps étant « habité et vivifié par un dieu¹⁵ », ainsi que sur la dimension du paysage intérieur depuis *Le Livre de la cour Jaune*. Aussi articulons-nous en retour cette synthèse des quatre études de cas en plaçant le Shangqing du VIII^e siècle dans les principaux paysages extérieurs : social, politique, littéraire et spirituel.

¹⁴ BOKENKAMP Stephen R., « Sisters of the Blood: The Lives behind the Xie Ziran Biography », *Daoism: Religion, History and Society*, 2016, 8, p. 7-33.

¹⁵ ROBINET, *Méditation taoïste*, p. 155.

I. Le Shangqing dans le paysage social

Nous ne reprenons pas ici la généalogie de la tradition de la Pureté supérieure. Simplement peut-on rappeler que ses révélations n'apparurent pas *ex nihilo* au IV^e siècle de notre ère. L'émergence de ce mouvement s'inscrivait dans un contexte historique décodé par des historiens comme Tang Changju ou Michel Strickmann. Cet arrière-plan était notamment caractérisé par des tensions sociales et une instabilité politique. La chute de Luoyang en 311 attisa ces dissensions en confrontant les anciennes familles du sud aux immigrants réfugiés du nord. Sur le plan religieux, ces interactions étaient traversées par des tendances opposées : un messianisme vivace, d'une part, et une influence croissante de l'église du Maître céleste comme religion institutionnalisée, d'autre part. Celle-ci dominait au nord, tandis que les contrées plus méridionales perpétuaient des traditions locales, faites d'ésotérismes et de spéculations cosmologiques. Or les bénéficiaires directs des révélations du Shangqing étaient issus de familles établies depuis longtemps dans le Jiangnan. Ces dernières avaient intégré les pratiques spirituelles régionales avant de se convertir à la voie du Maître céleste au lendemain de l'afflux de réfugiés. Puis, dans la seconde moitié du IV^e siècle, ces mêmes familles tentèrent une synthèse entre les traditions indigènes du sud et le taoïsme importé pour s'affranchir de leur tutelle religieuse.

Pareil contexte offrait un terreau fertile pour une spiritualité naissante. Aussi le Shangqing se constitua-t-il à l'époque en puisant l'essentiel de son inspiration dans ce que Strickmann et Robinet ont appelé « la tradition occulte du sud », bien plus que dans la voie du Maître céleste ; la vocation de cette dernière se distinguait tant par son organisation institutionnelle que par sa dimension judiciaire et son idéal sotériologique. Le Shangqing fondit, dans une cohérence nouvelle et globale, l'héritage de pratiques plus anciennes selon une hiérarchie propre. Au sommet de celle-ci figuraient l'alchimie et les pratiques visionnaires qui consistaient essentiellement en des méditations sur les astres et en l'absorption des nourritures de lumière. C'est de la conjugaison de ces différentes méthodes, caractérisées par une forte intériorisation, que procédait l'astro-alchimie qui vise à la sublimation intégrale de l'être. Grâce à cette ascèse et à la capacité d'initier la divine interaction, l'adepte pouvait alors accéder à un niveau de réalisation plus élevé que jamais auparavant : le ciel de la Pureté supérieure où s'ébattent les authentiques.

En un peu moins d'un siècle, le mouvement Shangqing devint une école spirituelle reconnue. Cette histoire est relatée par Tao Hongjing, lui-même dans ses *Déclarations des authentiques*, achevées en 499. Les révélations circulèrent sur trois générations, avant d'être colligées et glosées par Tao lui-même : du jeune visionnaire Yang Xi au petit fils de Xu Mi, Huangmin, et les quelques familles également dépositaires des Écritures. Dès les premières diffusions, des apocryphes se mêlèrent aux transcriptions originales avec pour singularité de ne pas altérer la cohérence de l'ensemble. Tao Hongjing édita le corpus Shangqing en essayant de ne garder que les manuscrits authentiques. Il n'y parvint pas totalement. Par la suite, de nombreuses forgeries viendront enrichir le Canon jusqu'aux Tang sans enfreindre, là

non plus, la cohérence doctrinale. De la Pureté supérieure, l'ontologie, l'anthropologie, la sotériologie et la *praxis* demeuraient fidèles à l'inspiration originelle. Une évolution perceptible concernait cependant une influence bouddhique progressive à partir de la fin des Six Dynasties.

Au milieu du V^e siècle était ainsi constituée l'école taoïste de la Pureté supérieure fondée, comme il se doit, sur un corpus et une communauté. Si l'on en croit Tao Hongjing, le Canon Shangqing comportait plus d'une dizaine de sources scripturaires et de biographies, ainsi que quarante rouleaux d'instructions orales. Dans le second tome de sa *Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* consacré à l'étude des textes, Isabelle Robinet recense une cinquantaine de titres, Écritures, instructions orales et biographies confondues. Pour ce qui est des hommes, la tradition de la Pureté supérieure rassemblait sur le Maoshan une communauté somme toute modeste, quelques dizaines de disciples réunis autour de Tao Hongjing, écrit Li Bo dans *La Lignée des authentiques*¹⁶. À partir de là, deux visions s'opposent parmi les historiens du taoïsme. L'une considère que l'école du Shangqing se serait développée de manière indépendante, jusqu'à atteindre son apogée au VIII^e siècle, et se serait organisée autour d'un patriarcat influent, dont *La Lignée des authentiques* atteste le lignage. L'autre voit dans cette filiation une lignée fameuse, mais en aucun cas le lignage d'une tradition restée indépendante jusqu'aux Tang. Comme expliqué précédemment, nous nous rangeons à cette seconde hypothèse.

Selon celle-ci, la tradition de la Pureté supérieure fut probablement intégrée, dès le VI^e siècle, dans l'organisation dominante de l'église du Maître céleste. Elle y formait alors une nouvelle progression hiérarchique dans l'économie sacerdotale, en adéquation avec la hiérarchisation des Trois Grottes constitutives du Canon. Voilà qui explique les deux acceptions du terme *zhengyi* en vigueur sous les Tang, telles que nous les avons définies : l'une renvoyant strictement au rang de dignitaire Zhengyi au début du cheminement religieux, avec l'accès aux textes correspondants ; l'autre désignant plus largement la voie taoïste dans sa globalité pourvu qu'elle fût orthodoxe. C'est la raison pour laquelle des lettrés taoïstes ayant reçu l'initiation Shangqing dirent de maîtres dépositaires des enseignements ultimes de la Pureté supérieure qu'ils se transmettaient « la méthode de l'Un orthodoxe ». Ainsi en va-t-il, par exemple, de Shao Jixuan et de Quan Deyu au sujet de Pan Shizheng et de Sima Chengzhen.

La Pureté supérieure n'existait donc déjà plus sous les Tang comme une secte indépendante et ses ordinations correspondaient aux grades les plus élevés du sacerdoce taoïste, autrement dit, l'église du Maître céleste. C'est la raison pour laquelle une inscription épigraphique mentionne la présence de plusieurs milliers d'initiés au Shangqing à l'heure du décès de Li Hanguang¹⁷ contre quelques dizaines du temps de Tao Hongjing. Nous avons

¹⁶ *Zhenxi*, 10b.

¹⁷ *Maoshan Xuanjing xiansheng Guangling Li jun beiming*, éd. *Maoshan zhi*, j. 23.6b. Pour rappel, Li Bai dit également de Hu Ziyang qu'il comptait plus de trois mille disciples. *Supra*, p. 80.

également vu, entre autres conséquences, qu'il n'existait plus à cette époque, en ce qui concerne la transmission des enseignements du Shangqing, d'institutions particulières ou de lieux spécifiques comme l'était le Maoshan au V^e siècle. L'initiation pouvait être dispensée dans tout centre conventuel de l'empire à la seule condition, cependant, d'être dirigée par un maître qualifié en possession des Écritures requises. Peu importait, en effet, le temple qui abritait le rituel de l'ordination car seule comptait l'habilitation du maître officiant. Celui-ci devait être impérativement dignitaire des Trois Grottes ou de la Grande Grotte. Pour autant, la tradition Shangqing recouvrait encore, pour les lettrés taoïstes de cette époque, une réalité authentique, à la fois sur les plans politique, littéraire et spirituel.

II. Le Shangqing dans le paysage politique et religieux

La Lignée des authentiques révèle que les souverains Tang honorèrent à maintes reprises quatre lettrés influents qui étaient aussi des maîtres emblématiques de la tradition Shangqing : Wang Yuanzhi, Pan Shizheng, Sima Chengzhen et Li Hanguang. Une question se pose alors : s'agit-il d'un hasard ou l'appartenance à cette tradition s'avérait-elle significative ? En reprenant la biographie de ces personnages, on constate d'abord qu'ils étaient déjà tous dépositaires des enseignements Shangqing bien avant de recevoir les premières faveurs impériales. Wang avait en effet été initié vers 547, plus d'un demi-siècle avant que fût fondée la dynastie. Pan avait, lui, reçu l'initiation sur le Maoshan avant de partir sur le Songshan où Gaozu le visita par la suite. Sima Chengzhen obtint les enseignements des Trois Grottes auprès de Pan Shizheng sur le Songshan à partir de l'an 668, puis se retira sur les monts Tiantai avant d'être sollicité par la maison impériale vingt ans plus tard. Enfin, Li Hanguang reçut de Sima Chengzhen en 729 la « grande méthode » de la Pureté supérieure ; il sera convoqué par le souverain douze années après.

Wang Yuanzhi transmet, de plus, l'enseignement des Trois Grottes à Li Shimin (Taizong), de même que Sima Chengzhen et Li Hanguang initièrent Xuanzong aux arcanes de la Pureté supérieure. Pan Shizheng fut le précepteur de l'empereur Gaozong. Ce dernier l'honora également en célébrant l'idéal de l'authenticité. Ce fut par la musique, en laissant au maître le soin d'intituler les mélodies du palais consacrés aux immortels, mais aussi par l'architecture en faisant notamment ériger la porte de la Quête de l'authenticité. Cette dernière initiative ressemble, pour le moins, à un hommage à la Pureté supérieure. On peut aussi évoquer la construction en 662 du temple taoïste nommé palais de la Pureté supérieure (Shangqing gong 上清宮)¹⁸. D'autres décisions impériales vont en ce sens. Lorsque Wang Yuanzhi demanda à retourner sur le Maoshan en 620, Gaozu ordonna la fondation de la préfecture [du mont] des Mao (Maozhou 茅州) à partir des deux villages, Yanling 延陵 et Jurong, où Tao Hongjing

¹⁸ Lire sur ce temple ZHAO Rong 趙榮, « Luoyang Shangqing gong kaolüe » 洛陽上清宮考略 (Étude sur le palais de la Pureté supérieure à Luoyang), *Zhongguo daojiao* 中國道教, 2001, 1, p. 44-50.

dit avoir récupéré les Écritures¹⁹. Voilà qui honorait Wang et qui offrait une reconnaissance souveraine à la communauté Shangqing de la montagne. Xuanzong, à son tour, exauça la requête de Sima Chengzhen qui demanda à ce qu'un culte d'État fût voué aux divinités Shangqing des montagnes. Il ordonna également, par décret, que Li Hanguang résidât dans l'ancienne demeure de Yang Xi et de la famille Xu, au temple de la Solarité pourpre sur le Maoshan, et que fussent interdites la pêche et la chasse sur les flancs de la montagne²⁰.

Ces quelques exemples de faveurs accordées sous les Tang à la tradition Shangqing et à ses figures éminentes ne concernent que les maîtres loués dans *La Lignée des authentiques* de Li Bo, mais on peut élargir la réflexion au-delà de ce seul texte. Nous avons vu, par exemple, que les princesses Yuzhen et Jinxian reçurent l'initiation Shangqing en 712, et que le dignitaire officiant n'était autre que le fameux Shao Chongxuan, maître des Trois Grottes, mais aussi ministre, duc fondateur de la préfecture de Henei, grand pilier de l'État et abbé du prestigieux temple de la Grande Pureté. Il y a aussi les différents éléments que nous avons relevés au sujet du rituel d'État du jet des dragons. Selon les propres mots de Xuanzong, rapportés sur une stèle datée de l'an 738, celui-ci s'accomplit conformément aux textes de la Pureté supérieure.

En outre, les différents prêtres que nous avons identifiés, en charge de ces cérémonies, par exemple Zhou Xuandu et Ma Yuanzhen, étaient tous détenteurs des registres de la Pureté supérieure. Idem avec les abbés des grands temples que nous avons pu identifier. Il y eut également à la fin du VII^e siècle le maître des Trois Grottes, et supérieur du temple Hongdao, Hou Jingzhong qui sollicita sur le Hengshan, et sur demande impériale, les armées divines afin de réprimer la rébellion Khitan. Plus généralement, le recensement des matériaux épigraphiques relatifs aux rituels d'État consacrés aux cultes des montagnes révèle la présence systématique de dignitaires Shangqing, maîtres du rituel des Trois Grottes ou abbés de temples prestigieux, qui l'étaient vraisemblablement aussi. On peut ainsi avancer l'hypothèse selon laquelle les prêtres du taoïsme officiel, chargés des rituels pour l'État et en charge des grands temples, étaient nécessairement de rang Shangqing.

Mais ce n'est pas tout. L'étude de cas consacrée à Li Bi apporte, elle aussi, des éléments supplémentaires. En 763, Li reçut notamment de l'empereur Daizong le titre de « Maître du pic du Centre » (*Zhongyue xiansheng*), les insignes d'or et la pourpre. Il se vit également décerner les tablettes de jade pour l'audience au Ciel, preuve qu'il était un taoïste de cour. D'une part, nous savons qu'à l'époque, l'association d'un maître taoïste reconnu (*xiansheng*) à l'un des cinq monts sacrés ne résultait pas de considérations géographiques, mais dépendait de l'année de naissance et, plus précisément, de la branche terrestre selon le cycle sexagésimal. Or cela s'est confirmé avec Li Bi. D'autre part, nous avons identifié, grâce aux sources épigraphiques et littéraires, cinq Maîtres du pic du Centre ayant vécu sous les Tang, et tous

¹⁹ *Jiu Tangshu*, j. 40, p. 1584 ; *Xin Tangshu*, j. 41, p. 1057. Ladite préfecture sera dissoute trois ans plus tard.

²⁰ Tous ces éléments sont détaillés *supra*, chap. 1, III.

étaient dépositaires des registres de la Pureté supérieure. C'est un premier point suffisamment intéressant pour émettre l'hypothèse selon laquelle il existait d'autres titres ou appellations, en plus de ceux liés aux Trois Grottes du Canon, qui désignaient des taoïstes de haut rang dans la hiérarchie sacerdotale, des taoïstes qui étaient *de facto* des maîtres Shangqing. Allons plus loin.

Pour rappel, selon les travaux de Wang Yongping, repris notamment par Lin Xilang²¹, les titres de reconnaissance spirituelle décernés par la maison impériale étaient plus significatifs que ceux que les taoïstes s'attribuaient eux-mêmes, car ils étaient plus rares et représentatifs d'un prestige effectif dans la sphère politico-religieuse. Quant à la remarquable distinction de la pourpre, son attribution officielle, hautement symbolique, répondait à un usage strictement défini et correspondait au rang de haut fonctionnaire de troisième degré, première classe. Pareille distinction associée à l'attribution d'un titre de reconnaissance spirituelle, en l'occurrence le Maître du pic du Centre, constituait ainsi une marque de prestige dans le monde religieux tout comme elle consacrait une place politique éminente dans la société civile. Toujours selon Wang Yongping, fort peu nombreux étaient les impétrants qui bénéficiaient simultanément des deux distinctions, et tous occupaient un rang élevé dans la hiérarchie religieuse. C'était là pour l'empereur un moyen de contrôler le clergé.

À la lumière de tout ce qui a été démontré précédemment, si les rares récipiendaires de la pourpre et d'un titre de reconnaissance spirituel occupaient le sommet de la hiérarchie dans l'organisation religieuse, alors ils devaient être dépositaires des registres Shangqing. C'est ce que confirme le *Fengdao kejie* qui fournit une description précise du code vestimentaire des dignitaires taoïstes, selon leur rang hiérarchique, dans le contexte rituel. La toge pourpre indique précisément la qualité de « Maître de la grotte qui pénètre l'authenticité » (*dongzhen fashi*) et celle de « Maître de la grande grotte » (*dadong fashi*)²².

Plusieurs sources datant des dynasties Song et Yuan affirment que Li Bi fut le premier dignitaire de la Voie à recevoir la pourpre. Mais Du Guangting d'expliquer que cet usage fut en fait inauguré en 620 par Wang Yuanzhi à qui Gaozu fit remettre « l'habit de soie pourpre pour ses prédictions quant à son avènement au trône » et que depuis lors, « les hommes aux habits de plumes reçoivent la pourpre²³ ». Outre Wang, nous avons recensé et identifié six taoïstes qui reçurent la pourpre avant Li Bi, dont son propre maître et Li Hanguang en 746, puis trois autres au cours des VIII^e et IX^e siècles, soit un total de neuf religieux. Sans doute quelques autres nous auront-ils échappé et cette courte liste ne saurait tendre à l'exhaustivité. Toutefois, nous savons également que chacun de ces dignitaires de la Voie présentait la particularité d'être maître Shangqing, ce qui n'est guère étonnant eu égard à leur positionnement hiérarchique.

²¹ Resp. WANG, « Tangdai daoshi huozeng suzhi, fengjue ji ziyi, shihao kao », p. 71-74 ; LIN, *Tangdai daojiao*, p. 103.

²² *Dongxuan lingbao sandong fengdao kejie yingshi*, j. 5.5a-b.

²³ *Lidai chongdao ji*, 5a-b.

La maison impériale Tang, qui offrait un contexte politique globalement propice au taoïsme, semblait donc accorder davantage encore ses faveurs à la tradition de la Pureté supérieure et à ses figures parmi les plus emblématiques. Ou plus exactement, elle mit en place un système hiérarchique dans lequel les rangs les plus élevés revenaient, à l'instar des registres dans la progression spirituelle, aux dignitaires Shangqing. Nous avons vu, dans la partie consacrée à la généalogie de la Pureté supérieure, que ce courant avait perdu son indépendance en étant intégré dans l'organisation religieuse de l'église du Maître céleste et que, par conséquent, tout maître Shangqing restait avant tout un prêtre Zhengyi. L'analyse biographique des quelques grandes figures du taoïsme des Tang croisées dans notre travail, à commencer par Wang Yuanzhi, ainsi que des différents titres, rangs et appellations officielles, religieuses et civiles, des hauts dignitaires de la Voie révèle le lien étroit entre la religion taoïste et la politique au sommet de l'État à cette époque.

D'un côté, la communauté des maîtres les plus renommés du Shangqing semblait constituer, au sein de l'église du Maître céleste, un réseau influent. De l'autre, ils offraient au pouvoir en place un canal efficient pour contrôler le clergé taoïste par le haut. Cela signifie-t-il que la seule réalité religieuse du taoïsme sous les Tang était le Zhengyi avec sa liturgie, sa morale, ses pratiques et que la raison d'être de la pureté supérieure ne se limitait plus désormais qu'à ce jeu d'influences politico-religieuses ? Nos études de cas montrent qu'il n'en était rien et que la vocation spirituelle du Shangqing à ses débuts demeurait encore bel et bien au cœur de la religiosité lettrée du VIII^e siècle.

III. Le Shangqing dans le paysage littéraire et spirituel

Dans l'histoire du taoïsme, la tradition de la Pureté supérieure se distingue en premier lieu par son apport littéraire. Celui-ci est d'un genre nouveau, bien que reprenant les thèmes métaphoriques de la littérature classique, le *Zhuangzi* ou la poésie de Chu par exemple, et d'une qualité stylistique inégalée jusqu'alors. En outre, ce corpus original revêt trois singularités essentielles. La première consiste à dépasser les évocations divines pour inaugurer de longues descriptions propices à la vision. Ce sont autant les portraits détaillés des divinités et de leurs atours que les récits précis des randonnées cosmiques des authentiques. Chaque élément du tableau n'a plus pour seule fonction de dépeindre l'empyrée, ou un quelconque idéal social, politique ou sotériologique, mais il devient avant tout un rouage du processus spirituel mis en oeuvre.

Les symboles visualisés constituent, à proprement parler, des supports méditatifs qui servent le travail de raffinement par le *yang* grâce à la médiation de l'image intérieure. Il s'agit d'inviter puis de garder en vision, dans le monde imaginal tel que nous l'avons défini, les dieux et les motifs de la sublimation. Or les textes Shangqing forment précisément les supports des méditations visionnaires qui agissent directement sur la corporéité. Ici apparaît donc clairement le lien entre littérature et spiritualité pour ce qui concerne la Pureté supérieure. À cela s'ajoute le fait que tous les témoignages dont nous disposons aujourd'hui

sur cette tradition, outre ce qui reste de son Canon, ont été composés par des lettrés et des littérateurs investis dans le taoïsme. Chez les maîtres Shangqing, le lien entre le goût des lettres et la quête de l'authenticité semble indissoluble.

La deuxième singularité des textes de la Pureté supérieure réside dans l'expression d'une intériorisation forte des pratiques, en particulier par le développement des exercices visionnaires. Ces derniers concernent notamment, *via* les randonnées célestes, l'agencement d'un monde imaginal répondant à une géographie sacrée, la méditation sur les astres, l'absorption des effluves cosmiques et plus généralement l'usage des cinq sens dans les perceptions visionnaires, la méditation sur les divinités *in caelo* et *in corpore*, ainsi qu'une alchimie progressivement intériorisée elle aussi. Ce sont bien les textes Shangqing qui forment la colonne vertébrale de la *praxis*, la transmission orale venant y ajouter les chairs.

Mais d'une manière générale, ces différentes techniques préexistaient à l'empire, d'où la troisième singularité. La tradition de la Pureté supérieure, par l'établissement de son Canon, et donc de sa méthodologie, les a inscrites dans une cohérence doctrinale nouvelle, selon une hiérarchisation propre correspondant à une sotériologie plus aboutie. Au sommet de cette hiérarchie des méthodes figurent l'astro-alchimie et la divine interaction fondée sur la purification du cœur. C'est ce que mettent en évidence les Écritures Shangqing, mais aussi les biographies de saints et *Les Déclarations des authentiques* de Tao Hongjing qui dévoilent les coulisses des révélations. Or nous avons vu que tout cela a perduré au moins jusqu'à l'apogée des Tang.

Cette perpétuation sur quatre siècles de la doctrine, de son idéal du salut et de ses pratiques, a été rendue possible, malgré l'intégration du courant Shangqing dans l'organisation religieuse de l'église du Maître céleste, par la transmission spirituelle et le développement littéraire. La première s'incarne dans la circulation des textes au fil des ordinations et l'instruction orale qui l'accompagne et le second, dans le rapprochement de différents genres poétiques avec les enseignements de la Pureté supérieure. Si le style littéraire du Shangqing s'inspira de l'héritage des textes classiques déjà évoqués, il influença à son tour la littérature poétique de la Chine médiévale, en particulier les deux grandes variations de la poésie sidérale que sont les « randonnées chez les immortels » (*youxian shi*) et les « marches dans le Vide » (*buxi ci*). Le rapprochement de ces différents genres littéraires, amorcé sous les Six Dynasties, connaîtra son point culminant sous les Tang et les idiomes de la Pureté supérieure deviendront les nouveaux éléments caractéristiques de cette littérature.

Pour tenter de cerner la place effective de la tradition Shangqing dans les religiosités lettrées du VIII^e siècle, l'étude des œuvres de Wu Yun et de Gu Kuang se révèle pertinente à plusieurs titres. D'abord, Wu Yun est, à notre connaissance, le seul auteur dont il reste à la fois la poésie sidérale et les traités (*lun* 論). La mise en perspective de ces différents écrits et la nature didactique des seconds fournissent les clefs d'un deuxième niveau de lecture de cette poésie sidérale, à savoir que les textes constituent les supports applicatifs des méditations visionnaires. Paul W. Kroll avance l'hypothèse selon laquelle la poésie taoïste de

l'époque médiévale revêt deux caractéristiques et sert deux vocations. D'une part, celle-ci se révèle personnelle, et non dévotionnelle, tout en restant déterminée par la réalité spirituelle qui la sous-tend. D'autre part, elle se situe au carrefour de deux fonctions simultanées : la mémoire et l'invention, autrement dit, le passé et le futur, avec pour mission de s'arracher au présent qui se dissipe à mesure qu'on l'énonce. Il ajoute que, d'un point de vue rhétorique, ces poèmes ne mettent pas tant l'emphase sur le premier temps que sur le second²⁴. Et pourtant, le présent est sans doute le temps le plus important de cette poésie. La prééminence est donnée au moment même de la pratique, une pratique alors active et efficiente. Il ne s'agit donc pas de seulement célébrer un idéal utopique, ou celui d'une eutopie²⁵, au sens propre. La poésie sidérale du Shangqing, celle que nous étudions, se vit au présent quand elle est méditation.

À ce stade de notre travail, la question était de savoir si la vocation spirituelle de cette littérature était propre à Wu Yun ou si elle se retrouvait chez d'autres auteurs Tang, autrement dit, s'il s'agissait d'une pratique instituée. L'étude des poèmes de Gu Kuang confirme la seconde hypothèse. De plus, le recoupement des deux œuvres et du corpus de la Pureté supérieure montre que ces exercices spirituels relevaient bel et bien de cette dernière tradition. En sens inverse, l'analyse des textes de Wu Yun ont fourni tous les matériaux et les outils nécessaires pour décoder les écrits de Gu Kuang. Enfin, l'étude biographique du second, couplée à la lecture de ses poèmes, révèle que les Écritures Shangqing ne circulaient pas à la légère et qu'elles n'étaient accessibles qu'à ceux qui avaient reçu l'initiation aux enseignements des Trois Grottes. Ainsi la présence des idiomes du Shangqing dans la poésie sidérale ne relevait-elle pas d'un simple jeu littéraire, bien qu'on ne puisse totalement exclure qu'elle le fût parfois. Elle témoignait au contraire d'une initiation accomplie, ainsi que d'une pratique vivante, propre à ce courant spirituel. En voici un bref résumé.

De Wu Yun, nous disposons aujourd'hui d'une poésie sidérale riche et complète : vingt-quatre poèmes constitutifs de ses *Randonnées chez les immortels* et une dizaine d'autres composant sa *Marche dans le Vide*. S'ajoute enfin une composition en prose rythmée au titre de circonstance : *L'Ascension vers l'authenticité*. On positionne en regard éclairant deux de ses trois essais, *De la possibilité d'étudier la divine immortalité* et *De la possibilité d'affermir le corps et l'Esprit*, ainsi que le manuel offert à l'empereur Xuanzong en l'an 754, *Le Filet du Mystère*. En ce qui concerne Gu Kuang, quatre textes, dont trois poésies, tous écrits après qu'il se fut installé sur le Maoshan, sont venus servir notre propos. Ce sont une stèle dans laquelle il évoque son rapport au Shangqing, un poème composé après la disparition de son fils, engagé dans la spiritualité taoïste lui aussi, une *Marche dans le Vide* et une ballade sidérale au titre également évocateur : *En audience à la Pureté supérieure*. Tels sont les matériaux à partir desquels nous avons jeté des passerelles, ou plutôt dépoussiéré des ponts déjà existants, ramenant au patrimoine spirituel de la tradition Shangqing.

²⁴ KROLL Paul W., « Daoist Verse and the Quest of the Divine », p. 953-985.

²⁵ Voir la généalogie de la poésie sidérale, *supra* chap. 2.

Les premiers rapprochements, parce que les plus évidents, s'incarnent dans la présence abondante des idiomes de la Pureté supérieure, à commencer par son panthéon et les innombrables lieux de son empyrée où règnent les divinités et où s'ébattent les authentiques. Wu Yun visite, entre autres, les complexes palatiaux des paradis du Sud et la Dame Shangyuan au sommet des Kunlun, tandis que Gu Kuang évoque les monts Fangzhu, domaine du Garçonnet vert, ou bien encore le Hengshan, pic de Wei Huacun. Les exemples ne manquent pas. Le panthéon Shangqing sous les Tang, dont ces deux auteurs nous ouvrent les portes, présente deux modalités de la bureaucratie divine : l'une est céleste et l'autre corporelle. Outre les déités déjà évoquées tout au long de ce travail, la première est clairement illustrée par les textes de Wu Yun décrivant le Souverain du Vide et sa mise en scène avec le Roi céleste du Commencement Originel. La bureaucratie *in corpore* est évoquée à son tour régulièrement. On rencontre, au fil des textes, les divinités corporelles placées sous la conduite de l'Empereur Un. Ce sont, par exemple, celles liées aux champs de cinabre ou chargées des registres de vie, celles qui sont à visualiser au sein des cavités du corps, *etc.*

La bureaucratie divine, fût-elle corporelle ou céleste, revêt une importance toute particulière car elle est au fondement de « la voie de l'Esprit », (*shendao*) c'est-à-dire le censorat divin qui sonde et juge la valeur de l'adepte. Ce dernier doit en effet convaincre la bureaucratie divine de sa pureté et de sa sincérité pour réussir à l'émouvoir et à susciter d'elle une réponse. C'est alors que s'établit la « divine interaction ». Et Tao Hongjing de résumer ainsi l'aboutissement du processus dans le *Zhengao* : « [Les adeptes accomplis] confient leur nature intime et leur vie aux authentiques éminents, ils remettent leur corps et leur souffle à la direction des divins²⁶. » Mais la vertu de sincérité dont il faut témoigner ne procède pas seulement de l'introspection morale. Wu Yun écrit en effet qu'on ne peut émouvoir les authentiques qu'à force de « concentrer son cœur, sans jamais faillir, au-delà des trois puretés ». Autrement dit, se repentir ne saurait suffire, la confession des fautes passe par la puissance de l'exercice visionnaire jusqu'à la sensation physique. Ainsi par exemple la sueur doit-elle accompagner dans la vision le renouvellement de soi.

L'engagement dans la « voie de l'Esprit » qui mène à la divine interaction se situe au-delà de la propédeutique des techniques dites « passives » et entre dans le champ des pratiques « proactives ». Les unes permettent de préserver l'Esprit dans le corps et les autres de dissoudre leur dualité. Wu Yun écrit dans sa *Retraite en montagne* : « Si entrer dans le monde est exempt de calcul, en sortir nécessite une tactique véritable²⁷. » (雖區中之末計, 實世表之長策.) Cette tactique de l'ascension vers l'authenticité se fonde elle-même sur la voie de l'Esprit, puis l'œuvre de sublimation à travers les méditations visionnaires. Cette dernière s'articule autour de deux axes principaux. Il y a, d'une part, l'agencement d'un monde imaginal, à partir d'une géographie sacrée et rigoureusement codifiée ; l'adepte le parcourt d'un bout à l'autre

²⁶ *Supra*, p. 169.

²⁷ *Yanqi fu*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 1.1b.

jusque dans ses confins, selon un itinéraire établi. Ce voyage parmi les astres devient, d'autre part, l'occasion d'un travail de purification de l'être tout entier d'après trois modalités essentielles : l'absorption des effluves cosmiques par les cinq sens ; le raffinage de la substance *via* l'auto-embrassement et les nourritures de lumière ; la culture de l'imputrescibilité par la vision des minéraux précieux.

Ce travail de purification se traduit sur le plan littéraire par la construction d'une véritable « esthétique de l'incandescence », expression que nous empruntons à Patricia Cox Miller dans le contexte chrétien. Les textes ainsi composés deviennent alors les outils visionnaires pour réaliser les différentes mises en œuvre du raffinage par le *yang* que sont, entre autres, la sublimation par le feu ou l'identification aux astres radieux et aux jades imputrescibles. L'une des principales vertus de ce travail concerne la préservation des âmes *hun* et le raffinage des âmes *po*, conformément aux prescriptions que l'on trouve dans les textes du Canon Shangqing originel. L'un d'entre eux dit par exemple : « Les authentiques dégagent un halo de lumière ; ils raffinent les âmes *po* et thésaurisent les âmes *hun* ; ils resplendent à l'intérieur et rayonnent à l'extérieur²⁸. »

Voilà pour l'essentiel, même si l'on pourrait ajouter à cela d'autres éléments qui nous ramènent à la Pureté supérieure comme les choix terminologiques au fil des descriptions poétiques ou encore l'usage de certains talismans : la *Clochette de feu et d'or liquide* ou *L'Ensemble talismanique des sept origines tombantes de la Pureté supérieure*, par exemple²⁹. Il est cependant un dernier point qui mérite de clore cette synthèse en écho à son ouverture. Nous avons évoqué précédemment l'influence progressive du bouddhisme sur les enseignements Shangqing à partir de la fin des Six Dynasties et du début des Tang. Ce fut également un contexte de vives disputations et controverses entre les trois doctrines et en particulier les deux clergés, bouddhiste et taoïste. Les premiers reprochaient notamment aux seconds l'aspiration à une immortalité physique et, par conséquent, leurs égarements parmi les phénomènes du sensible. Or la littérature de l'époque nous montre que les théorisations de Wu Yun figurent parmi les réponses les plus abouties à ces attaques. Elles amendent l'idéal de la réalisation spirituelle en transcendant l'individualité, tant critiquable pour les bouddhistes. Si la vocation de « l'homme divin » (*shenren*) paraît constituer la vocation ultime qui permet la fusion avec l'absolu, c'est bien « l'homme authentique » (*zhenren*) qui est célébré, car c'est à lui qu'il appartient d'accomplir la divine immortalité. Celle-ci parachève alors la quête de l'authenticité comme une continuation, après quatre siècles, de l'héritage spirituel de la Pureté supérieure.

²⁸ *Supra*, p. 184.

²⁹ Resp. *supra*, p. 195 et 201.

Coda :
le retrait du monde

L'érémisme en Chine s'articule de manière chronologique autour de trois étapes majeures : les Royaumes combattants, la dynastie Han et les Six Dynasties. Disons, pour résumer, que la première correspond à la systématisation naissante du phénomène, la deuxième, à sa reconnaissance historiographique et la troisième, à l'essor de ses variations¹. Les historiens admettent généralement que le fait érémitique est définitivement constitué en Chine à partir du IV^e siècle de notre ère selon les deux critères principaux : la motivation du retrait, qu'elle soit politique ou spirituelle, et sa reconnaissance historiographique et littéraire. Or, les œuvres de Wu Yun apporteront un éclairage nouveau nous permettant notamment de comprendre sa propre démarche, mais aussi celle de Li Bi. Quant à Gu Kuang, son éloignement sur le Maoshan répondait plus simplement aux prescriptions de la Pureté supérieure dont nous tâcherons de cerner les implications effectives.

I. Réflexions générales

Dans son livre, *The Call of the Desert*, Peter F. Anson, familier de l'anachorétisme chrétien, affirme le caractère universel à travers les âges et les religions de ce qu'il nomme « la quête de solitude ». Il souligne également la différence fondamentale entre les deux dynamiques, « négative » ou « positive », qui conditionnent la démarche de l'ermite². Pour les uns, le retrait constitue un refuge contre la violence des hommes et la brutalité du monde. Dans ce cas, il est parfois contraint par les événements, à l'instar de celui des chrétiens fuyant les injonctions culturelles de Trajan Dèce (r. 249-251). Pour les autres, « les amants de l'*hesychia*³ », le retrait du monde ou en soi est un chemin vers la réalisation intérieure, une voie vers Dieu. La quête

¹ Alan J. Berkowitz considère, lui, que la période précédant les Han ne permet qu'une « préhistoire » de l'érémisme essentiellement en raison de la paucité des éléments historiques et du caractère archétypique des figures décrites, ce que réfute Béatrice L'Haridon. BERKOWITZ, *Patterns of Disengagement*, p. 8-9 ; L'HARIDON Béatrice, « L'Ermite politique entre clair et obscur : le renoncement au pouvoir dans les textes historiques des deux dynasties Han », *Études chinoises*, 2010, p. 75.

² ANSON Peter F., *The Call of the Desert*, Londres, S.P.C.K, 1964, resp. p. 1, xvii.

³ Souvent l'anachorèse et l'*hesychia* se confondent car la solitude permet le silence. Mais à proprement parler, la seconde désigne un état intérieur, la quiétude, plutôt qu'une modalité extérieure. Sur les différents emplois du terme, lire ADNÈS Pierre « Hésychasme », in VILLER Marcel S.-J. et al. (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1969, t.7, col. 381-399.

de solitude, dans son élan positif, traverse les civilisations avec de nombreux traits communs, dont celui de l'ascétisme. Mais la tradition chinoise de l'érémisme présente des traits tout à fait singuliers au regard de cette définition, à commencer par une différence fondamentale dans le champ de l'ascèse précisément. Selon Wolfgang Bauer, à l'exception du bouddhisme, la quête de solitude privilégiée en effet en Chine la longévité du corps plutôt que sa soumission⁴.

L'être pensant théorisa très tôt la nécessité du collectif avant d'envisager positivement l'idée de solitude⁵. Aristote (384-322 av. J.-C.), puis Cicéron (106-43 av. J.-C.) figurent parmi les détracteurs les plus fameux de la condition solitaire. Le philosophe grec affirme la sociabilité naturelle de l'homme et la supériorité de l'État⁶, l'orateur romain, le besoin d'entraide et le devoir de vivre pour sa patrie⁷. Le retrait du monde, entendons là une solitude féconde, ouvrait cependant pour d'autres le chemin d'une vie meilleure ou d'une spiritualité plus authentique. À la manière de Friedrich Nietzsche et d'Hannah Arendt, nous distinguons la solitude, féconde en cela qu'elle permet d'accéder à soi-même, du sentiment d'abandon ou d'isolement⁸.

L'exercice du retrait, hors de la cité ou en soi-même, présente de nombreuses modalités répandues à travers le monde et pour la plupart très anciennes. Les principales formes sont de trois ordres : l'érémisme qui éloigne de la communauté des hommes ; la réclusion qui sépare du monde par l'enfermement ; le voyage en quête d'un ailleurs, pèlerinage ou vagabondage. À ces différences de nature s'ajoutent des variations de degré : la solitude absolue, ou *monosis* (μόνωσις) ; la forme intégrative ou conventuelle sous la forme du cénobitisme ; et entre les deux, les différents degrés de l'idiorrythmie⁹, c'est-à-dire le phénomène semi-érémite. Les hésychastes organisés en petites communautés sur le mont Athos en sont une parfaite illustration : isolés tout en étant reliés au sein d'une structure, ils se rencontrent parfois ou régulièrement.

⁴ BAUER Wolfgang, « The Hermit's Temptation: Aspects of Eremitism in China and the West in the Third and Early Fourth Century A.D. », in ACADEMIA SINICA (dir.), *Guoji hanxue huiyi lunwen ji* (Actes du colloque international d'études chinoises [à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de la fondation de la République de Chine]), Taïpei, Academia Sinica, 1981, 9, p. 97-98, 110.

⁵ Sur l'histoire générale de la solitude, lire MINOIS Georges *Histoire de la solitude et des solitaires*, Paris, Fayard, 2013.

⁶ Aristote, *Les Politiques*, éd. PELLEGRIN Pierre (dir.), *Aristote. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014, I, 2, [1253a], p. 2325.

⁷ Cicéron, *Les Devoirs*, éd., TESTARD Maurice, *Les Devoirs*, Paris, Les Belles Lettres, 1965-1970, II, 11 ; *Des Vrais biens et des vrais maux*, éd. MARTHA Jules, *Le Bien et le Mal. De Finibus*, III, Paris, Les Belles Lettres, 1997, II, 14.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit de l'allemand, in BIANQUIS Geneviève, *Friedrich Nietzsche. Œuvres*, Paris, Flammarion, 2003, III, « Le Retour au pays », p. 482 ; ARENDT Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, 1951, rééd. San Diego *et al.*, A Harvest Book, 1979, p. 474-477.

⁹ L'orthographe avec deux « r », ici reprise, est plus proche du grec. Elle est donnée par Roland Barthes dans son séminaire au Collège de France en 1977. Lui-même dit avoir emprunté ce terme à Jacques Lacarrière dans *L'Été grec* (p. 42). BARTHES Roland, *Comment vivre ensemble, cours au Collège de France, 1976-1977*, en CD, Paris, Seuil Multimedia, 2002, 1^{ère} séance, à partir de la 54^e minute.

Dans l'Antiquité grecque, la solitude était l'apanage des figures homériques dont elle façonnait à la fois la grandeur et le malheur. Mais entre les murs de la cité, la solitude demeurait plutôt de bas aloi, voire punitive parfois. Seules quelques figures d'exception voyaient dans l'autarcie le moyen de la quiétude¹⁰. D'une manière générale, la philosophie s'exerçait par le dialogue au sein d'une communauté de vie comme l'Académie ou le Lycée. Le citoyen devait vivre parmi les siens et participer à l'unité organique de la cité. La question de la solitude se posa également dans l'Antiquité chinoise, non sans embarrasser les lettrés investis dans la destinée des principautés. Les légistes, par exemple, se défiaient de l'individualisme en raison de sa capacité subversive. Confucius, de son côté, se prit à douter : « On ne peut tout de même pas vivre avec les bêtes sauvages et les oiseaux ! Qui donc fréquenter sinon les hommes ? Si la Voie régnait dans le monde, je ne m'appliquerais pas à le changer¹¹. » (鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也.) La question du lien intime de l'individu avec la société s'est ainsi posée de la plaine d'Attique au pays de Lu.

Comment résoudre la contradiction entre la relation solidaire qui unit nécessairement les hommes et le besoin d'une indépendance intérieure ? Deux réponses opposées se sont fait jour. Pour Épicure (ca. 342-270 av. J.-C.) et les philosophes du Jardin, un cercle d'amis à l'écart du monde tempétueux (*Suave, mari magno*¹²...) constituait le cadre idéal pour la transformation de chacun. Les philosophes du Portique, tiraillés, quant à eux, entre la préoccupation citoyenne et la guérison de l'âme, prônaient un retrait intérieur, compatible avec les affaires publiques, dont la forme sublime était « l'immersion dans la totalité du monde¹³ » (*toti se inserens mundo*). Ces deux options sont également apparues en Chine dès l'Antiquité. Certains y firent le choix du retrait existentiel, gage d'une vie tranquille loin des bouillonnements de la ville, tandis que d'autres s'appliquèrent coûte que coûte à leur charge administrative, ne trouvant la paix qu'au plus profond d'eux-mêmes. Un poète du IV^e siècle de notre ère, Wang Kangju 王康琚, qualifiera le retrait extérieur de « petit retrait » (*xiaoyin* 小隱) et le retrait intérieur de « grand retrait¹⁴ » (*dayin* 大隱). Ces définitions valent encore en Chine aujourd'hui. Bai Juyi composa un poème resté fameux, intitulé *Du retrait moyen* (*Zhongyin* 中隱), dans lequel il prolongea la réflexion en proposant une troisième voie. En voici les trois premiers distiques :

¹⁰ Ce furent par exemple Démocrite d'Abdère (ca. 460-370 av. J.-C.), Diogène de Sinope (ca. 412-323 av. J.-C.) ou encore Pyrrhon d'Élis (ca. 360-270 av. J.-C.). Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, éd. GOULET-CAZÉ Marie-Odile (dir.), Paris, La Librairie générale Française, coll. La Pochotèque, 1999, resp. IX, 34-49 ; VI, 20-81 ; IX, 61-108 ; IX, 61 et 63.

¹¹ *Lunyu zhubshu*, j. 18.3, p. 2529b.

¹² Lucrèce, *De la nature*, II, 1.

¹³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, éd. PRÉCHAC François & NOBLOT Henri, *Sénèque. Les Lettres à Lucilius*, Paris, Les Belles Lettres, 2012-2019, LXVI, 6.

¹⁴ *Fan zhaoyin shi* 反招隱詩 (Poème sur le rappel de l'ermite), éd. *Wenxuan*, j. 22, p. 1030.

Le grand retrait est à la cour ou dans les villes,
Le petit retrait, dans les campagnes.
Les campagnes sont trop désolées,
La cour et les villes, trop animées.
Rien ne vaut le retrait moyen
Du fonctionnaire détaché.

大隱住朝市, 小隱入丘樊.
丘樊太冷落, 朝市太囂喧.
不如作中隱, 隱在留司官¹⁵.

Ces deux formes existentielles du retrait, l'une extérieure et l'autre intérieure, s'ajoutèrent en fait à une autre dimension, plus fondamentale encore, celle du retrait politique. Ce dernier constituait un acte de dissidence fort à l'égard du pouvoir en place et de la conduite du royaume. Les réponses proposées dans l'Antiquité gréco-latine ou chinoise sont autant de jalons. Mais il existe des gammes intermédiaires. Sénèque (ca. 4-65) fut, parmi les philosophes de l'Antiquité, de ceux qui réfléchirent le plus à la question de l'engagement et du retrait au regard d'une vie bonne. Il concilia notamment les positions épicurienne et stoïcienne, considérant que la solitude, pourvu qu'elle fût studieuse et temporaire, pouvait aider à la vie heureuse et donc servir la communauté¹⁶. Il préconise notamment d'alterner ces deux choses que sont la solitude et le monde : « La solitude nous fera désirer les hommes, et le monde nous-mêmes ; l'une sera le remède de l'autre¹⁷. » L'étude de l'érémisme dans la Chine classique montre que cette position mesurée était la plus courante. Malgré ce qu'ils écrivaient, les lettrés retirés adoptaient le plus souvent un semi-érémisme au pied des montagnes ou des collines plutôt qu'à leurs sommets, généralement pas trop loin d'un village alentour. Une forme d'idiorrythmie en somme. Wu Yun, Li Bi et Gu Kuang en sont eux-mêmes de bons exemples.

En Chine, le retrait du monde ne caractérise pas exclusivement le monachisme ou un ordre religieux en particulier, qu'il soit bouddhiste ou taoïste. D'innombrables lettrés fonctionnaires l'ont en effet pratiqué à des fins diverses, politiques ou individuelles. Nous choisissons naturellement de mettre l'accent sur le taoïsme à la lumière de notre sujet. Pendant que les Pères du désert cultivaient l'*apatheia* dans les territoires inhospitaliers de la Thébàide, les ermites chinois goûtaient, quant à eux, et goûtent encore pour certains, la quiétude (*jing* 靜) au cœur des montagnes et des forêts. Cet idéal partagé du retrait cache cependant une différence fondamentale liée à l'environnement et à la place du corps. Pour les

¹⁵ *Zhongyin* 中隱 (Du retrait moyen), éd. *Quan Tangshi*, j. 445.1115a. Sur Bai Juyi, lire WALEY Arthur, *The Life and Times of Po-Chü-i*, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1949, rééd. Londres & New York, Routledge, 2005.

¹⁶ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, VIII, 1.

¹⁷ Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, XVII, 3. Cette élégante traduction est empruntée à Élias Régnauld in NISARD M. Désiré (dir.), *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, Paris, Firmin Didot Frères, 1869, p. 327.

anachorètes chrétiens, la rudesse du désert doit éprouver la force de l'Amour mystique, en plus de permettre la mort au monde de la chair pour le salut de l'âme. Les formes extrêmes sont celles des reclus en cellule ou à la belle étoile (*subdivales*), ou encore celles des dendrites et des stylites, ces mystiques stationnaires qui préférèrent la verticalité à l'éloignement horizontal¹⁸. Pour les ermites taoïstes, le cadre naturel inspire davantage une « physique de la contemplation¹⁹ » à laquelle participe pleinement le corps. L'adepte reproduit en lui-même une harmonie analogue à celle de son environnement. Le corps devient une montagne où les souffles circulent sans entraves.

Il n'existe pas dans le taoïsme de dualité fondamentale entre le sensible et l'intelligible. Toutefois, cette unité foncière n'exclut pas un usage du monde pétri de dualités et de catégories fonctionnelles qui se retrouvent logiquement dans la langue. L'exemple le plus évident est la dialectique du *you* 有 (« il y a ») et du *wu* 無 (« il n'y a pas »). Cet usage du monde et de ses phénomènes pourrait s'apparenter *mutatis mutandis* au concept de « dualisme faible » développé par Edward Slingerland, dans son *Mind and Body in Early China*, contre ce qu'il qualifie de « holisme fort » dans la vision de la Chine entretenue par les orientalistes depuis le XVII^e siècle²⁰. Simplement, dans le cadre qui est ici le nôtre, l'adepte aspire à s'affranchir de ces dualités pour remonter vers l'unité première de l'être, à rebours du procès cosmologique. Plutôt que de penser une dualité ontologique, la compréhension des phénomènes du vivant s'inscrit dans une origine commune, propice à des variations de matérialité. C'est là une position conforme à la description que fournit ce passage extrait du chapitre inaugural du *Laozi*, dont Slingerland étrangement ne dit mot :

Ce qui n'a pas de nom est le commencement du ciel et de la terre ; ce qui porte nom est la mère des dix mille êtres. Constamment sans désir, on en contemple les merveilles ; constamment avec désir, on en observe les abords. Ces deux états partagent une même origine (litt. : « ils sortent pareillement ») mais portent des noms différents. Cette origine commune est le Mystère. Mystère encore plus mystérieux, telle est la porte des merveilles.

無名天地之始；有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。

¹⁸ Le plus célèbre d'entre eux est Siméon l'Ancien (ca. 392-459). Sa vie nous est contée dans Théodoret De Cyr, « Saint Siméon stylite », traduit du latin, in D'ANDILLY Arnauld, *Les Vies des Saints Pères des déserts, et de quelques Saintes, écrites par des Pères de l'Église, et autres Anciens Auteurs, Ecclesiastiques*, Bruxelles, Eugène Henry Fricx, 1694, p. 487-495.

¹⁹ La physique de la contemplation, telle qu'elle fut décrite par Robert Lenoble, s'oppose à la « physique d'utilisation ». Elle désigne un mode de présence au monde que Pierre Hadot qualifiera, lui, d'« attitude orphique », une perception de la nature pour la comprendre et non la dominer. LENOBLE Robert, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, coll. L'Évolution de l'humanité, 1969 (posth.), p. 121 ; HADOT Pierre, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004, p. 105-112, 163 sq.

²⁰ SLINGERLAND Edward, *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*, New York, Oxford University Press, 2019.

De ce point de vue, la corporéité ne saurait donc constituer une entrave à la libération. Le corps demeure au contraire dans son intégrité une condition nécessaire du salut. Il suffit de lire les traités de Wu Yun pour s'en convaincre. On comprend alors que la réclusion en cellule, pratiquée régulièrement dans la tradition chrétienne, fut peu courante dans le contexte chinois, à tout le moins dans sa version la plus rigoriste²¹. Voilà qui demeure aujourd'hui. Si ce positionnement concerne tout particulièrement le taoïsme, et même si Wu Yun reprocha aux robes sombres d'« abhorrer leur substance présentement perçue²² » (厭見有之質), précisons que le bouddhisme rejette majoritairement la mortification et les pratiques ascétiques extrêmes²³.

L'existence en Chine d'une *vita contemplativa*, renforcée depuis l'arrivée du bouddhisme et de son monachisme, présentait un caractère tout-à-fait original, celui du retrait séculier, voire profane, motivé par le souci moral et l'ordre sous le ciel. La littérature classique de l'époque pré-impériale, à l'exception du *Livre des odes*, révèle une prédominance de la philosophie politique. L'implication personnelle au service de l'État, la *vita activa*, était le seul moyen pour les membres de la classe dirigeante de réaliser leurs ambitions sociales. De fait, cette primauté de la vie politique dans la Chine antique donna de l'importance et un poids symbolique considérable au rejet de la vie publique, du fonctionariat en particulier, dès lors que ce refus s'appuyait sur une forme de défiance politique ou morale, une dissidence affirmée. Elle le revêtit finalement d'une valeur quasi-institutionnelle²⁴.

De plus, l'étude des sources historiographiques, littéraires et religieuses montre que la conception chinoise de l'érémisme évolua notablement avec des motivations diverses : quête d'un refuge, entrée en dissidence, exigences morales ou spirituelles. Elle se complexifia progressivement et gagna en prestige jusqu'à être exploitée par les souverains et les ermites

²¹ Vincent Goossaert a consacré un article éclairant à la pratique du *huandu* 環堵, l'espace clos de méditation. Et si l'on en trouve des variations plus austères, comme le décrit l'article, le *huandu* constitue généralement un lieu de retrait où l'adepte se cache au monde pour se consacrer à sa pratique, mais où l'on peut toutefois le visiter. L'espace de méditation peut désigner, comme dans le *Zhengao*, la chambre de quiétude (*jingshi* 靜室) proprement dite, à condition que celle-ci soit située parmi les montagnes et les lacs, dans un endroit inhabité. En cas contraire, le *huandu* comprend un espace libre planté de quelques arbres autour de la cabane et c'est alors le mur d'enceinte qui cache le taoïste. GOOSSAERT Vincent, « Entre quatre murs : Un ermite taoïste du XIIe siècle et la question de la modernité », *T'oung Pao*, 1999, 85, 4/5, p. 391-418 ; *Zhengao*, j. 18.4b-5a.

²² *Shenxian kexue lun*, éd. Zongxuan xiansheng wenji, 2.11b.

²³ Pour une description de l'ascèse bouddhique (*dhūta* en sanscrit ; *toutuo* 頭陀), lire DANTINNE Jean, *Les qualités de l'ascète (Dhutaguna). Étude sémantique et doctrinale*, Bruxelles, Thanh-Long, 1991 ; FREIBERGER Oliver, « Early Buddhism, Ascetism, and the Politics of the Middle Way », in FREIBERGER Oliver (dir.), *Ascetism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 235-258.

²⁴ HOLZMAN Donald, « Le désengagement hors du politique : quelques notes sur l'évolution de la conception de la "retraite" dans la Chine ancienne et médiévale », *Extrême-Orient, Extrême-Occident (Du lettré à l'intellectuel, la relation au politique)*, 1984, 4, p. 43-44.

eux-mêmes²⁵. Tandis que certains se retiraient pour véritablement se cacher au monde, d'autres quittaient les affaires dans l'espoir d'apparaître plus vertueux et capables alors d'occuper un poste prestigieux. Comment ne pas penser à Lu Cangyong 盧藏用 (656-713), surnommé par ses contemporains « l'ermite derrière le carrosse » (*suijia yinshi* 隨駕隱士). Tandis qu'un jour, il vantait à Sima Chengzhen les merveilles des monts Zhongnan, ce dernier lui répondit calmement : « Je vois surtout là un plus court chemin vers l'obtention d'un poste. » (以僕視之, 仕宦之捷徑耳!) Cangyong, percé à jour, fut alors pris de honte²⁶. Enfin, la nature et l'importance du retrait dans les textes, absolu ou circonstanciel, posent également le problème de la distinction entre l'ermite historique, qui tend naturellement à échapper aux annales, et l'ermite littéraire, fréquemment célébré ou moqué à travers les écrits²⁷.

II. Le retrait dans la Chine classique

Aborder l'érémitisme en Chine à la lumière des textes anciens pose d'emblée une question terminologique. On trouve parmi les principaux termes « l'homme caché » (*yinzhe* 隱者), « l'homme échappé et libre » (*yiren* 逸人), « le sage [retiré] » (*gaoshi* 高士), « le lettré resté en son logis » (*chushi* 處士) et leurs dérivés²⁸. On peut également lire des expressions plus imagées comme « le sage des falaises et des grottes²⁹ » (*yanxue zhi shi* 巖穴之士) ou « le sage des montagnes et des forêts³⁰ » (*shanlin zhi shi* 山林之士). Par souci de clarté, nous contournerons la difficulté et utiliserons comme termes génériques ceux d'« ermite », de « sage caché » ou de « sage retiré ». Plus précisément, nous appellerons « anachorète » le mystique parti cultiver la Voie. Enfin, concernant les lettrés-fonctionnaires qui s'inscrivent

²⁵ LI Chi, « The Changing Concept of The Recluse in Chinese Literature », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1962-1963, 24, p. 234-247.

²⁶ *Jiu Tangshu*, j. 94, p. 3004 ; *Xin Tangshu*, j. 123, p. 4375.

²⁷ L'HARIDON, « L'Ermite politique entre clair et obscur », p. 69-97.

²⁸ En plus des écrits de Wu Yun, voir *Lunyu zhushu*, j. 18.4, p. 2529c ; *Hou Hanshu*, j. 64, p. 2121 ; *Gaoshi zhuan*, éd. *Congshu jicheng chubian*, 3396 ; *Xunzi jijie* 荀子集解 (Édition commentée des Écrits de maître Xun), attribué à Xunzi 荀子 (ca. 310-235), commentaire de Wang Xianqian 王先謙 (1842-1918), éd. *Zhuji jicheng*, vol. 2, j. 3, p. 63. Sur la question terminologique, voir en part. JIANG Xingyu 蔣星煜, *Zhongguo yinshi yu Zhongguo wenhua* 中國隱士與中國文化 (Les Ermites en Chine et la Culture chinoise), Shanghai, Zhonghua shuju, 2009, p. 12-15, 92-105 ; L'HARIDON, « L'Ermite politique entre clair et obscur », p. 72-73 ; VERVOORN, *Men of the Cliffs and Caves*, p. 5-10 ; HU Yipeng 胡翼鵬, *Zhongguo yinshi : shenfen jiangou yu shehui yingxiang* 中國隱士—身分建構與社會影響 (Les Ermites en Chine : construction d'un statut et influence sociale), Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2011, p. 25-35.

²⁹ *Hanfeizi jijie* 韓非子集解 (Édition commentée des Écrits de maître Hanfei), de Hanfeizi 韓非子 (ca. 280-233), commenté par Wang Xianshen 王先慎 (1859-1922), éd. *Zhuji jicheng*, vol. 5, j. 11 (32), p. 210 ; *Shiji*, j. 61, p. 2127.

³⁰ *Zhuangzi jishi*, chap. 13, p. 205 ; *Hanshu*, j. 72, p. 3097.

dans une démarche politique de retrait parfois ambiguë, nous parlerons plus volontiers de « lettré retiré » ou d'« ermite politique ».

Selon Aat Vervoorn, un élément décisif dans la définition de l'érémisme est celui de la motivation : mener une vie indigente à l'écart du monde ne suffit pas ; encore faut-il le faire pour des raisons morales, politiques, philosophiques ou religieuses³¹. Précisons également que l'ermite ne s'isole pas nécessairement dans une solitude absolue, il peut se retirer avec femme et enfants ou même entretenir le commerce avec les hommes³². De plus, à l'instar du *Gaoshi zhuan* 高士傳 (Les Biographies de sages retirés) de Huangfu Mi 皇甫謐 (215-282) ou du *Lienü zhuan* 列女傳 (Les Biographies de femmes exemplaires) attribué à Liu Xiang 劉向 (79-8), *Les Chants sur les sages retirés* de Wu Yun montrent que les épouses des ermites ont parfois joué un rôle capital pour préserver la quiétude de leur conjoint loin des embarras du monde³³. Tout cela montre combien la réalité du retrait est multiple et dépasse la simple réclusion individuelle.

Les historiens de l'érémisme chinois ont quasiment tous établi une ou plusieurs classifications des ermites, de même qu'ils ont identifié des époques charnières dans l'évolution du phénomène. Aat Vervoorn décrit, par exemple, l'« ermite retiré opportunément » qui se met provisoirement en dissidence avec le contexte sociopolitique, l'« ermite inconditionnel », définitivement retiré pour des raisons généralement philosophiques ou religieuses. Il propose également une catégorie intermédiaire : le « conseiller ermite » qui refuse de prendre part directement aux affaires de l'État, mais qui accepte néanmoins de guider le souverain³⁴. Alan J. Berkowitz pose, lui, en paradigme le « héros moral », inspiré par les idéaux confucéens, qui se cache quand les temps se troublent, sort de l'ombre pour porter assistance et se révèle intraitable sur les valeurs morales. Il dépeint ensuite le « modèle de conduite sublime » qu'il associe au Surhomme dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, puis l'« homme parfait », autrement dit, le saint tel qu'il apparaît dans le *Zhuangzi*.

Cette classification s'inscrit dans une autre description, plus générale et tripartite, composée des modèles « archétypique », « légendaire » et « historique³⁵ » de l'ermite. Enfin, Berkowitz distingue le « retrait substantiel » du « retrait nominal » ; l'un incarne à ses yeux un mode de vie authentiquement vécu, tandis que l'autre lui semble idéalisé ou opportun³⁶. C'est

³¹ VERVOORN, *Men of the Cliffs and Caves*, p. 4, 11-12. Ici ne seront donc pas abordées les attitudes de retrait imposées par le deuil, l'exil ou la rancœur. Le premier cas est évoqué dans BAUER, « The Hermit's Temptation », p. 102-104 ; les autres apparaissent par exemple dans *Les Élégies de Chu*.

³² *Gaoshi yong*, 14, 18, 19, 20, 38 et 45.

³³ Resp. *Gaoshi zhuan* ; *Lienü zhuan*, éd. *Siku quanshu*, 448 ; *Gaoshi yong*, 16, 17, 22.

³⁴ VERVOORN, *Men of the Cliffs and Caves*, p. 95-116.

³⁵ BERKOWITZ, *Patterns of Disengagement*, p. 20-63, 231-24.

³⁶ Leurs travaux sont à ce jour les plus complets sur le sujet, aussi est-il intéressant de découvrir ce qui les oppose à travers les comptes rendus croisés de leurs écrits : BERKOWITZ Alan J., « Reclusion and “the Chinese

là un point de divergence entre les deux historiens. Vervoorn considère que cette distinction ne tient pas compte de la réalité puisqu'elle écarte, par exemple, « l'ermite retiré opportunément ». Les bases conceptuelles étant à présent posées, tâchons d'esquisser une brève généalogie du fait érémitique dans la Chine ancienne et médiévale pour tenter de comprendre ce que représentait le retrait pour les lettrés taoïstes du VIII^e siècle.

II.1. De l'individualisme au retrait circonstanciel

La notion du retrait apparaît déjà dans les premiers textes de la littérature classique sous les Zhou de l'Est (770-256 av. J.-C.). C'est le cas, par exemple, du poème cinquante-six du *Livre des odes* (*Shijing* 詩經) auquel Fang Xuanling 房玄齡 (578-648) fait référence dans le chapitre de *L'Histoire des Jin* consacré aux ermites³⁷. Aat Vervoorn met en garde, d'une manière générale, contre ce qu'il appelle la « distorsion anachronique » qui consiste à s'appuyer sur l'exégèse postérieure du *Livre des odes* pour y déceler des allusions à l'érémisme. Il voit davantage dans ces poèmes des exhortations à la prudence contre les dangers et les dilemmes de la fonction, préfigurant ainsi Zhuangzi. Il dénonce également l'oubli du caractère héréditaire de la fonction à cette époque. Mais si sa théorie se révèle pertinente au regard des odes qu'il évoque³⁸, il ne parle cependant pas du poème cinquante-six qui décrit un « grand homme » (*shuoren* 碩人) vivant heureux à l'écart de la société :

Joyeux près d'un ruisseau encaissé,
Le grand homme est libre.
Il dort, veille, parle seul
Et jure de ne jamais l'oublier.
Joyeux au détour d'un coteau,
Le grand homme est tranquille.
Il dort, veille, chante seul
Et jure de ne jamais s'éloigner.
Joyeux sur la montagne,
Le grand homme est clairvoyant.
Il dort, veille, reste seul
Et jure de n'en jamais parler.

Eremitic Tradition". Men of the Cliffs and Caves: The Development of the Chinese Eremitic Tradition to the End of the Han Dynasty by Aat Vervoorn », compte rendu d'ouvrage, *Journal of the American Oriental Society*, 1993, 113, 4, p. 575-584 ; VERVOORN Aat, « Patterns of Disengagement: The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China by Alan J. Berkowitz », compte rendu d'ouvrage, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 2002, 62, 1, p. 247-256. Parmi les ouvrages chinois sur le sujet, plus généraux, lire HU, *Zhongguo yinshi* ; JIANG, *Zhongguo yinshi* ; ZHANG Dongcai 張冬菜, *Yinshi* 隱士 (Les Ermites), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2009, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2009.

³⁷ *Jinsbu*, 94.2425.

³⁸ VERVOORN, *Men of the Cliffs and Caves*, p. 24-28.

考槃在澗, 碩人之寬.
獨寐寤言, 永矢弗諼.
考槃在阿, 碩人之適.
獨寐寤歌, 永矢弗過.
考槃在陸, 碩人之軸.
獨寐寤宿, 永矢弗告³⁹.

Le Canon des documents évoque, quant à lui, deux modalités du retrait : la dissidence et le refuge. Le texte met en scène un dialogue entre le Prince Wei 微子 (XI^e s. av. J.-C.) et son grand précepteur peu avant la chute de la dynastie Shang 商 (XVII^e-XI^e s. av. J.-C.)⁴⁰. Ces quelques exemples révèlent un début de théorisation des modalités du retrait sous les Royaumes combattants. On peut d'ores et déjà définir les deux bornes opposées de la réflexion sur le phénomène érémitique entre lesquelles se déclinèrent toutes ses variations.

Il y a d'abord les farouches opposants au retrait du monde, à tout le moins dans ses implications politiques. Les deux figures les plus représentatives de l'époque pré-impériale sont Mozi 墨子 (V-VI^e s. av. J.-C.) et Hanfeizi 韓非子 (d. 233 av. J.-C.). Le premier ne théorise pas sa divergence sur la question, ni même ne l'expose directement. Mais là où d'autres, Confucius notamment, confient le « sens du juste » au jugement individuel selon une situation donnée, Mozi lui donne une légitimité à la seule condition qu'il s'accorde à la hiérarchie supérieure. Autrement dit, le sujet doit une fidélité et un dévouement absolus à son monarque ; il ne lui appartient pas de décider s'il doit ou non quitter la charge qui lui a été confiée. Le Ciel seul peut statuer sur la légitimité morale de son fils, le souverain, et rendre une justice rétributive⁴¹. De ce point de vue, la position confucéenne, qui permet d'apprécier la vertu d'un gouvernement pour choisir l'engagement ou le retrait, constitue *de facto* une potentialité subversive et donc dangereuse⁴².

Grande figure du légisme, Hanfeizi⁴³ se montre, quant à lui, plus explicite à l'égard des ermites. Il ne nie cependant pas que ceux-ci puissent être invités à participer au

³⁹ *Maoshi zhengyi*, j. 3.2.10-11, p. 321c-322a.

⁴⁰ Resp. *Shangshu zhengyi*, j. 10.11, p. 177c et j. 10.12, p. 178a.

⁴¹ CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, 1997, Paris, Éditions du Seuil, p. 97-99. Sur Mozi plus généralement, lire p. 86-101.

⁴² Par ex. *Mozi jiangou* 墨子閒詁 (Édition commentée des Écrits de maître Mo), attribué à Mo Di 墨翟 (ca. 479-ca. 372), commenté par Sun Yirang 孫詒讓 (1848-1908), éd. *Zhuji jicheng*, vol. 4, j. 7.26, p. 119-120 et j. 9.39, p. 188-189. Voir également VERVOORN, *Men of the Cliffs and Caves*, p. 54-55.

⁴³ Sur Hanfeizi et son œuvre, lire LEVI Jean, *Han-Fei-tse ou le Tao du Prince*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points Sagesses, 1999.

gouvernement pourvu que leurs compétences soient avérées⁴⁴, mais il condamne sévèrement quiconque leur voue une admiration inconsidérée ou les sollicite exagérément. Ainsi écrit-il :

À se montrer révérencieux envers les sages des falaises et des grottes, puis à les recevoir au palais, on dissuade les soldats de combattre dans l'armée ; à honorer des lettrés que l'on reçoit à la cour, on décourage les paysans de cultiver les champs. De même que l'armée s'affaiblit si les soldats répugnent à combattre, de même le pays s'appauvrit quand les paysans rechignent à la tâche. Jamais un État militairement faible et économiquement pauvre n'a pu survivre.

夫好顯巖穴之士而朝之，則戰士怠於行陣；上尊學者，下士居朝，則農夫惰於田。戰士怠於行陣者則兵弱也，農夫惰於田者則國貧也。兵弱於敵，國貧於內，而不亡者，未之有也⁴⁵.

Cette défiance à l'encontre des ermites s'origine également dans le phénomène des « conseillers lettrés » (*shi* 士), de leur indépendance et de leur influence grandissante. Certains d'entre eux devinrent les conseillers indispensables des monarques soucieux de consolider leur règne et leur renommée⁴⁶. Ces intellectuels passaient librement les frontières pour aller conseiller tel roi bienveillant ou s'opposer à tel autre. Les *shi* les plus habiles jouissaient d'une véritable gloire et sitôt qu'ils s'engageaient au service d'un État ou s'en retiraient, la réputation de ce dernier était faite. Leur influence était capable d'infléchir le souverain lui-même. Autant dire qu'ils représentaient une menace pour le pouvoir central, d'où la désapprobation à leur endroit des théoriciens légistes comme Shang Yang 商鞅 (d. 338), Hanfeizi et Li Si 李斯 (d. 208 av. J.-C.)⁴⁷.

Et puis il y a les fervents partisans du retrait, à commencer par les philosophes de l'individualisme⁴⁸. Le plus emblématique, mais dont on ne sait pas grand-chose est un certain

⁴⁴ *Hanfeizi jijie* 韓非子集解 (Édition commentée des Écrits de maître Hanfei), de Hanfeizi 韓非子 (ca. 280-233), commenté par Wang Xianshen 王先慎 (1859-1922), éd. *Zhuizi jicheng*, vol. 5, j. 17 (44), p. 310.

⁴⁵ *Hanfeizi jijie*, j. 11 (32), p. 210. Voir aussi j. 19 (49), p. 346-347.

⁴⁶ Lü Buwei 呂不韋 (d. 235 av. J.-C.) est un bon exemple. Ministre de Qin, il voulut accroître le prestige de la royauté et renforcer sa position au sein de la cour. Il convoqua pour cela de nombreux *shi* dont il chante les mérites dans le *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋 (Printemps et Automne du sieur Lü), édité par Lü Buwei 呂不韋 (d. 235 av. J.-C.), éd. *Zhuizi jicheng*, vol. 6, j. 12, p. 116.

⁴⁷ Sur les *shi* à cette époque, voir PINES Yuri, « L'idéologie de Qin : créer l'empire », in THOTE Alain & VON FALKENHAUSEN Lothar (dir.), *Les Soldats de l'éternité. L'armée de Xian*, Paris, Pinacothèque de Paris, 2008, catalogue de l'exposition organisée du 15 avril au 14 septembre 2008, p. 171-181 ; *Envisioning Eternal empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2009, p. 115-184.

⁴⁸ Sur la notion d'individualisme dans la Chine classique, lire MUNRO Donald (dir.), *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor, University of Michigan, 1985.

Yang Zhu 楊朱, ou Yangzi 楊子, qui vécut au IV^e siècle avant notre ère⁴⁹. Il est dit de lui dans le *Huainanzi* qu'il « institua l'art de garder intacte sa nature intime, de préserver son authenticité et de ne point laisser les choses embarrasser son corps⁵⁰ » (全性、保真, 不以物累形, 楊子之所立也.). Le texte poursuit en disant que c'était là ce que Mengzi rejetait. Ce dernier précisa dans ses écrits son opinion quant à la doctrine de Yang Zhu : « Yangzi choisit le “chacun pour soi” ; même pour sauver le monde, il n'eût pas arraché un seul poil de son corps⁵¹. » (楊子取「為我」, 拔一毛而利天下不為也.)

Les moralistes confucéens et moïstes pouvaient donc voir dans la doctrine de Yang Zhu une véritable provocation. Celle-ci intéresse directement notre propos car Yang Zhu fut assurément l'un des premiers à avoir théorisé la préservation de la « nature intime » (*xing* 性) de l'être. Or, cette notion revêtra une importance majeure dans les exercices spirituels et la littérature taoïstes⁵². Wu Yun lui consacre, par exemple, deux chapitres dans son *Filet du Mystère*⁵³. De plus, si l'on en croit le passage du *Huainanzi* précédemment traduit, Yang Zhu partageait avec Zhuangzi la volonté d'échapper à « l'embarras des choses⁵⁴ » (*wulei* 物累). La citation tardive du *Huainanzi* pour l'un et les occurrences de l'expression dans les seuls chapitres apocryphes pour l'autre ne nous permettent pas de dire auquel des deux revient la paternité de la métaphore. Celle-ci n'a cessé, néanmoins, d'influencer les anachorètes chinois au fil des siècles, bouddhistes ou taoïstes. La préservation de la nature intime et le détachement des choses sont deux fondements de l'érémitisme contemplatif. En cela, Yang Zhu prôna bien avant d'autres le précepte taoïste visant à nourrir le principe vital.

Mais ses enseignements seront bientôt éclipsés par ceux de Zhuangzi. Pour autant, si les deux penseurs semblent présenter bien des similitudes, le second introduira une nuance de taille. La réflexion sur le retrait telle qu'elle se dévoile dans le *Zhuangzi* peut être résumée en trois principes fondamentaux, le troisième étant précisément ce qui le sépare de Yang Zhu. Le premier de ces principes consiste à agir conformément à sa nature et selon ses propres capacités. C'est pourquoi l'ermite Xu You 許由 ne pouvait remplacer Yao 堯 (r. XXIII^e s. av. J.-C.) sur le trône bien que ce dernier le lui proposât⁵⁵.

⁴⁹ Sur ce personnage, lire GRAHAM Angus C., « The Right to Selfishness: Yangism, Later Mohism and Chuang Tzu », in MUNRO (dir.), *Individualism and Holism*, p. 73-84. Voir aussi CHANG Aloysius, « A Comparative Study of Yang Chu and the Chapter on Yang Chu », *Chinese Culture*, 1971-1972, 12, 4, p. 49-60 ; 13, 1, p. 44-84.

⁵⁰ *Huainan honglie jijie*, j. 13, p. 436.

⁵¹ *Mengzi zhuishu*, j. 13-2.2, p. 2768c.

⁵² ROBINET Isabelle, « La Notion de *hsing* dans le taoïsme et son rapport avec celle du confucianisme ».

⁵³ *Xuangang lun*, chap. 5, 27.

⁵⁴ Par ex. *Zhuangzi jishi*, chap. 13, p. 207 ; chap. 15, p. 239 ; chap. 20, p. 293.

⁵⁵ *Zhuangzi jishi*, *passim* dont chap. 1, p. 12-13 et chap. 6, p. 126-128. Nous ne nous limiterons pas ici aux seuls chapitres dits « intérieurs », les sept premiers que lui reconnaissent les historiens, pour deux raisons : d'une part, l'ouvrage tout entier ne présente pas de contradictions quant à la réflexion sur l'engagement et le retrait ; d'autre part, si l'édition dont nous disposons aujourd'hui fut établie au III^e siècle de notre ère, les chapitres apocryphes

Le deuxième principe concerne la dangerosité de l'engagement politique et se révèle notamment dans le chapitre deux. Jean Lévi écrit à ce sujet : « Zhuangzi se défie du pouvoir et nous incite à le fuir comme la peste. L'une des raisons de cette méfiance tient à la prudence ; l'homme sage selon Zhuangzi, qui a retenu la leçon de Laozi, se doit d'attacher plus d'importance à son propre corps qu'à l'empire⁵⁶. » Bi Gan 比干 et Guan Longfeng 關龍逢 (XII^e s. av. J.-C.) payèrent de leur vie leur engagement vertueux au service de l'État. Tous deux étaient des sujets vertueux du dernier souverain des Shang qui furent exécutés sur son ordre pour l'avoir critiqué lui et les puissants au nom des valeurs morales⁵⁷. Confucius, « à briller comme s'il portait le soleil et la lune » (昭昭乎若揭日月而行), s'exposa également au danger, tel l'arbre au tronc droit que l'on abat ou le puits à l'eau douce que l'on tarit en premier⁵⁸. C'est pourquoi Zizhou Zhifu 子州支父 préféra prendre soin de sa santé plutôt que d'accepter le trône que lui offrirent successivement Yao et Shun (r. 2255-2206 av. J.-C.). Il prétexta une mélancolie profonde qui l'empêchait d'administrer l'empire⁵⁹. Le *Zhuangzi* nous rappelle inlassablement que l'homme accompli préserve sa liberté en épousant le cours naturel des choses. Il échappe ainsi aux périls du monde courus par les lettrés et fonctionnaires zélés, eux qui ne savent dissiper leur ombre sous le couvert d'un arbre⁶⁰.

Le troisième principe est, quant à lui, « l'immersion sur terre⁶¹ » (*luchen* 陸沈). Le terme apparaît dans le *Zhuangzi* pour décrire un sage caché à la campagne, vivant *incognito* parmi les petites gens. Il est de ceux qui, évitant la gloire et l'opprobre, échappent à la malemort⁶². Ailleurs dans le texte, il est dit du saint qu'il niche comme la caille, picore tel un moineau et ne fait point parler de lui, à l'image de l'oiseau qui passe dans le ciel sans laisser de traces⁶³.

existaient probablement déjà en grande partie au début des Han. Autant dire que l'ensemble inspira d'un même souffle les anachorètes chinois au fil de l'histoire. Wu Yun en est lui-même un bon exemple car nous avons identifié dans ses écrits plus d'une quarantaine d'allusions au retrait selon les différents chapitres du *Zhuangzi*. Sur cette difficile question de la composition du texte, lire GRAHAM, Angus C., « How Much of “Chuang-tzu” Did Chuang-tzu Write ? », *Journal of the American Academy of Religion*, 1980, 43, 7, p. 459-501, rééd. in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapour, National University of Singapore, Institute of East Asian Philosophies, 1986, p. 293-321 ; LIU, Xiaogan, *Classifying the Zhuangzi Chapters*, Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1994.

⁵⁶ La référence au *Laozi* concerne notamment le chap. 13. LEVI Jean, « Zhuangzi et l'enfer du politique », *Études chinoises*, 2010, 29, p. 49.

⁵⁷ Resp. *Shiji*, j. 4, p. 121 ; *Zhuangzi jishi*, chap. 4, p. 64 ; chap. 10, p. 156.

⁵⁸ *Zhuangzi jishi*, chap. 20, p. 297-299.

⁵⁹ *Zhuangzi jishi*, chap. 28, p. 414-415.

⁶⁰ *Zhuangzi jishi*, chap. 31, p. 446.

⁶¹ *Zhuangzi jishi*, chap. 25, p. 386.

⁶² *Zhuangzi jishi*, chap. 3, p. 54-55.

⁶³ *Zhuangzi jishi*, chap. 12, p. 188.

Pour reprendre une allégorie du *Laozi*, il « tamise sa lumière⁶⁴ » (和其光), se fond dans la multitude et plus jamais ne s'en distingue.

Que devient alors le retrait du monde ? Dès le début du chapitre quinze, l'auteur se montre critique envers ceux qui fuient la compagnie des hommes, notamment les « ermites des forêts et des vallées » (*shangu zhi shi* 山谷之士) qui blâment leurs contemporains et préfèrent se dessécher sur les cimes ou dans le creux des ravins. Il s'attaque également aux « ermites des fleuves et des mers » (*jianghai zhi shi* 江海之士) qui ne font que pêcher et s'abandonner à l'oisiveté, ou encore aux anachorètes qui se consacrent aux pratiques de longévité, suspendus aux arbres tels des ours et s'étirant comme des échassiers⁶⁵. Le *Zhuangzi* redéfinit donc l'érémisme. L'homme accompli n'a nul besoin de vivre loin de la cité ; il se retire en lui-même tandis qu'il demeure parmi les hommes et s'adonne au « jeûne du cœur⁶⁶ » (*xinzhai* 心齋).

Zhuangzi se place donc du côté de Yangzi, mais avec en plus la culture du retrait intérieur, propre à l'immersion sur terre et dans le monde. On pourrait y voir une variation chinoise du *toti se inserens mundo* de Sénèque. Mais ne nous y trompons pas car cet idéal partagé d'une indépendance intérieure et sereine, face aux tourbillons du monde, ne doit cependant pas nous faire oublier la différence notable entre les enseignements de Zhuangzi et la tradition stoïcienne : pour la seconde, l'engagement citoyen au service de la *polis* caractérise la nature humaine.

Pour en revenir aux bornes opposées de la réflexion sur l'érémisme, Mengzi les résume à sa façon en les condamnant toutes deux :

Les enseignements de Yang Zhu et de Mo Di (Mozi) envahissent le monde ; chacun sous le ciel se réclamait de l'un ou de l'autre. L'individualisme du premier conduit à la négation du souverain, l'amour universel du second à celle du père. Sans père ni souverain, nous sommes pareils à des bêtes sauvages.

楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也⁶⁷。

Grâce à un positionnement plus abouti que celui de Yangzi, Zhuangzi a profondément nourri la réflexion érémitique. Mais c'est à partir des enseignements de Confucius que s'élabore une véritable démarche philosophique du retrait. En effet, outre l'intérêt du maître pour les ermites, *Les Entretiens* révèlent surtout une première théorisation de la capacité

⁶⁴ L'expression figure dans le *Laozi*, 4 et 56.

⁶⁵ *Zhuangzi jishi*, chap. 15, p. 237.

⁶⁶ *Zhuangzi jishi*, chap. 4, p. 67-68. Sur le jeûne du cœur, voir SCHIPPER, *Le Corps taoïste*, p. 251-265.

⁶⁷ *Mengzi zhushu*, j. 6.2.3, p. 2714c.

politique du retrait⁶⁸. Il y a d'abord l'évocation de plusieurs types d'ermites comme autant de réponses différentes à la question du pouvoir. Certains gardent leur volonté intacte et refusent l'infamie. Ce sont, par exemple, Boyi 伯夷 et Shuqi 叔齊⁶⁹ qui persistent, pour des raisons morales, dans le retrait dissident jusqu'à mourir de faim sur la montagne.

D'autres transigent et supportent la honte dans le souci de servir l'intérêt commun. Tel fut le cas de Zhan Qin 展禽, *alias* Liuxia Hui 柳下惠, « le Bienveillant sous le saule », d'après le nom posthume qui lui fut donné par son épouse à la fin de son éloge funèbre. Celui-ci avait été ministre du pays de Lu au VIII^e s. av. J.-C. Sa veuve dit de lui qu'il « supporta l'humiliation pour sauver le peuple⁷⁰ » (蒙恥救民). Confucius, lui-même, vit en Zhan Qin un sage malgré son accommodation à servir un gouvernement corrompu⁷¹. Il dit aussi de lui et de ceux qui lui ressemblent : « Leurs propos respectent l'ordre social et leurs actions sont réfléchies, voilà tout⁷². » (言中倫, 行中慮, 其斯而已矣.)

La typologie des ermites qui transparait dans *Les Entretiens* ne s'arrête pas là. Certains sages cachés apparaissent comme des modèles théoriques ayant tourné définitivement le dos aux affaires du monde, n'hésitant pas à ébranler les certitudes de Confucius et de ses disciples⁷³. D'autres « vivent cachés et parlent librement ; ils cultivent leur propre pureté et savent se retirer de manière opportune ». (隱居放言 ; 身中清, 廢中權) Confucius dit lui-même « ne pas être fait de ce bois, n'incluant ni n'excluant *a priori* et radicalement ce qui est possible ou impossible, [l'engagement ou le retrait] » (我則異於是, 無可無不可). Il célèbre surtout ceux qui, à l'image de son ami Qu Boyu 蘧伯玉, « offrent leurs talents au service de

⁶⁸ À ce sujet, voir également FUJI Masaharu 富士正晴, *Chōgoku noinja : Ransei to chishikijin 中国の隠者—乱世と知識人* (Les Ermites de Chine : les temps troublés et les intellectuels), Tokyo, Iwanami shoten, 1973, p. 1-49.

⁶⁹ Boyi et Shuqi sont deux frères qui vécurent sous les Shang. Voulant se céder l'un l'autre le fief dont ils avaient hérité, ils l'abandonnèrent d'un commun accord pour vivre ensemble. Leurs qualités morales s'illustrèrent encore par la suite lors de la chute de la dynastie. Malgré les torts infligés par le dernier tyran, les deux frères désapprouvèrent Wu qui s'en allait guerroyer alors que son père, feu le roi Wen 文王 (r. XI^e s. av. J.-C.), n'était pas encore enterré. Même « après que le roi Wu 武王 (r. 1027-1025 av. J.-C.) eut mis un terme au chaos des Shang, alors que tous sous le ciel respectaient la nouvelle maison royale des Zhou, Boyi et Shuqi toujours en avaient honte. Ils trouvèrent juste de ne point manger ses céréales et se retirèrent sur le mont Shouyang 首陽山 (dans le Shanxi) où ils se nourrissaient des osmondes qu'ils cueillaient » (武王已平殷亂, 天下宗周, 而伯夷叔齊恥之, 義不食周粟, 隱於首陽山, 采薇而食之.). Ils « moururent de faim sur la montagne. » (餓死於首陽山). L'exemplarité, quelque peu rigide, de ces deux personnages ne fit pas toujours l'unanimité. Sima Qian et Huangfu Mi (*cf.* ci-après), par exemple, furent réservés à ce sujet. *Shiji*, j. 61, p. 2121-2129. Lire à leur sujet VERVOORN Aat, « Boyi and Shuqi: Worthy Men of Old ? », *Papers in Far Eastern History*, 1983, 28, p. 1-22.

⁷⁰ *Hanshu*, j. 56, p. 2524 (n. 4) ; *Lienü zhuan*, j. 2, p. 10b-11b.

⁷¹ *Lunyu zhushu*, j. 15.4, p. 2517c, j. 18.4-5, p. 2529c-2530a.

⁷² *Lunyu zhushu*, j. 18.2-5, p. 2529a-2530a.

⁷³ À l'image de Changju 長沮 et de Jieni 桀溺, deux frères contemporains de Confucius. Ceux-ci conseillèrent aux disciples du maître de l'abandonner, lui qui louvoie parmi les hommes, pour lui préférer un sage retiré du monde. *Lunyu zhushu*, j. 18.3, p. 2529b. L'anecdote sera reprise par Huangfu Mi dans son *Gaoshi zhuan*, j. 1, p. 33.

l'État lorsque règne la Voie et les replient au plus profond de leur cœur dans le cas contraire » (邦有道, 則仕 ; 邦無道, 則可卷而懷之). C'est l'image de la poule faisane qui sait quand se poser et quand s'envoler⁷⁴. Un retrait circonstanciel fondé sur une intelligence de situation.

Dans le contexte confucéen, la tension dialectique entre l'engagement et le retrait s'articule autour de la moralité du gouvernement et des individus. Outre la réflexion sur la valeur éthique du souverain déjà existante à son époque, Confucius impose l'idéal d'une quête individuelle de la perfection morale pour quiconque aspire à servir l'État⁷⁵. Autrement dit, la seule garantie de l'ordre social dans le royaume réside dans l'heureuse rencontre entre un bon gouvernement et des fonctionnaires vertueux. C'est le sens de ce dialogue :

Zigong interroge le maître :

— Si vous disposiez là d'un jade précieux, le garderiez-vous caché dans un écrin ou chercheriez-vous à le vendre ?

Et le maître de répondre :

— Sans hésitation, je chercherais à le vendre ! Mais j'attends celui qui saurait apprécier sa valeur.

子貢曰：「有美玉於斯，韞匱而藏諸？求善賈而沽諸？」

子曰：「沽之哉！沽之哉！我待賈者也⁷⁶。」

Attendre celui qui saurait apprécier la valeur du jade vient en écho à un passage du *Livre des mutations*, fondateur de la réflexion sur l'engagement et le retrait, telle que l'idéalise Confucius. Nous l'avons déjà lu sous le pinceau de Ban Gu : « La voie de l'honnête homme consiste à tantôt apparaître, tantôt se cacher, tantôt se taire, tantôt parler⁷⁷. » (君子之道, 或出或處, 或默或語.) Aucune ambiguïté ici. L'idéal est le retrait circonstanciel qui procède bel et bien d'une intelligence situationnelle. Pourtant, sous les Six Dynasties, cette même phrase sous-tendra un positionnement radicalement inverse

II.2. La reconnaissance historiographique du retrait

Le phénomène érémitique est attesté dès les Royaumes combattants. Il prend à témoin la littérature classique et construit principalement sa théorisation à partir des enseignements de Confucius et de Zhuangzi. La reconnaissance historique à travers les annales constitue l'étape suivante. Elle naît grâce au *Shiji* dans lequel Sima Qian insère la biographie de Boyi, puis s'affirme avec le *Hanshu* 漢書 (L'Histoire des Han), achevé sous la direction de Ban Gu 班

⁷⁴ Resp. *Lunyu zhusbu*, j. 18.5, p. 2530a ; j. 15.2, p. 2517a ; j. 10.9, p. 2496b.

⁷⁵ VERVOORN, *Men of the Cliffs and Caves*, p. 28-29.

⁷⁶ *Lunyu zhusbu*, j. 9.4, p. 2490c.

⁷⁷ *Zhouyi zhengyi*, j. 7.13, p. 79c.

固 (32-92). On y trouve un chapitre consacré aux ermites, le soixante-douzième, accompagné d'une introduction et d'une conclusion, mais qui ne porte pas encore de titre. C'est à partir du *Hou Hanshu* 後漢書 (L'Histoire des Han postérieurs), édité par Fan Ye 范曄 (398-445) que les « biographies d'ermites » (*yimin liezhuan* 逸民列傳) seront ainsi nommées.

S'il faut attendre Ban Gu, puis Fan Ye pour que fût consacré aux ermites un domaine historiographique proprement dit, Sima Qian joua cependant un rôle fondamental en assignant lui-même à l'historien la tâche de « retenir ces êtres fuyants⁷⁸ ». Relatant la vie de Boyi, il joint aux éléments biographiques sa propre réflexion, posant ainsi de manière presque épistémologique la question de l'érémitisme dans les annales⁷⁹. L'élément le plus marquant de son commentaire est le pouvoir dont il investit l'historien et le lettré : ceux-ci se révèlent indispensables pour que survive le sage retiré :

Boyi et Shuqi eurent beau être des sages, il fallut Confucius pour asseoir leur renom. Certes, Yan Yuan (le disciple préféré de Confucius) se consacrait à l'étude avec diligence, mais il nous serait inconnu sans le maître. Il y a tant d'ermites sur les falaises ou dans les grottes et de sages retirés au gré des circonstances qui restent dans l'anonymat, quelle tristesse ! Parmi les petites gens, il en est qui cultivent la vertu pour construire leur renommée. Comment passeraient-ils à la postérité sans le recours à d'éminents lettrés⁸⁰ ?

伯夷、叔齊雖賢，得夫子而名益彰。顏淵雖篤學，附驥尾而行益顯。巖穴之士，趣舍有時若此，類名堙滅而不稱，悲夫！閭巷之人，欲砥行立名者，非附青雲之士，惡能施于後世哉？

Ailleurs, Sima Qian affiche sa divergence d'avec Confucius au sujet de Boyi et de Shuqi. Le saint lettré dit d'eux qu'ils « ne gardaient pas dans leur cœur d'anciennes inimitiés et rarement éprouvaient du ressentiment » (伯夷、叔齊 不念舊惡，怨是用希.), ce que l'historiographe conteste⁸¹. De même, Sima dénonce l'hypocrisie qui accompagne parfois les ermites ; certains, selon lui, se retireraient plutôt pour cultiver la gloire et la richesse⁸². Ce sont bien là quelques réserves à l'endroit des lettrés retirés. En fait, Sima Qian semble avoir déploré l'érémitisme politique et l'incapacité des ermites à influencer sur la société par eux-mêmes, mais il se montra soucieux de leur offrir une historicité reconnue.

Ban Gu se révèle, lui, moins hésitant et instaure même, sans l'énoncer directement, une classification hiérarchique des ermites avec à sa tête les lettrés retirés. Dans son introduction au chapitre soixante-douze de *L'Histoire des Han*, il coiffe les biographies d'ermites d'une longue introduction dans laquelle il évoque Boyi, Shuqi et quelques autres dont les Quatre

⁷⁸ Selon l'heureuse expression dans L'HARIDON, « L'Ermitte politique entre clair et obscur », p. 78-79.

⁷⁹ *Shiji*, j. 61, p. 2121-2129.

⁸⁰ *Shiji*, j. 61, p. 2127.

⁸¹ *Shiji*, j. 61, p. 2122-2123.

⁸² *Shiji*, j. 129, p. 3271.

Vénérables aux cheveux blancs ou encore Zheng Pu 鄭樸 (1^{er} s. av. J.-C.)⁸³. Ces personnages ont pour point commun d'avoir toujours décliné le fonctionnariat. Ban Gu conclut à leur sujet : « Leur influente renommée suffit à endiguer les convoitises et à réveiller les [consciences] profanes⁸⁴. » (其風聲足以激貪厲俗) Si l'historiographe les tient en estime, il ne leur accorde pourtant pas une biographie à part entière et leur préfère des lettrés qui ont tous pratiqué avec succès l'engagement et le retrait, conformément aux enseignements de Confucius⁸⁵. Ban Gu déplore cependant leur rareté. Il écrit en fin de chapitre :

Il est écrit dans *Le Livre des mutations* : « La voie de l'honnête homme consiste à tantôt apparaître, tantôt se cacher, tantôt se taire, tantôt parler. » Ces attitudes sont autant de modalités pour qui accomplit la Voie, « à l'image des plantes et des arbres qu'il convient de traiter selon l'espèce⁸⁶ ». C'est pourquoi on dit du sage des montagnes et des forêts qu'il part et ne sait plus revenir, du lettré de cour qu'il entre, mais ne sait plus sortir. Aucun de ces deux n'est parfait. Parmi les hauts fonctionnaires et les célèbres ministres depuis les Printemps et Automnes jusqu'à la dynastie Han, nombreux sont ceux qui ont raté leur époque, obnubilés par la gloire et les émoluments. Ainsi les lettrés vertueux leur sont-ils préférables, même si la plupart ne savent que s'ordonner eux-mêmes et échouent à ordonner les autres.

易稱：「君子之道，或出或處，或默或語。」言其各得道之一節，譬諸草木，區以別矣！故曰山林之士往而不能反，朝廷之士入而不能出，二者各有所短。春秋列國卿大夫至漢興將相名臣，懷祿耽寵以失其世者多矣！是故清節之士於是為貴。然大率多能自治而不能治人⁸⁷.

Aborder la question du retrait sous les Han, et de la reconnaissance historiographique du phénomène, conduit inévitablement à évoquer deux phénomènes caractéristiques de l'époque. Le premier concerne l'« érémitisme exemplaire⁸⁸ » qui fut la conséquence du système de détection et de recommandation des talents. Pour le dire simplement, le retrait était savamment pratiqué, parfois feint, par des lettrés soucieux de cultiver leur notoriété en vue d'obtenir un poste. Les critères d'exigence répondant aux valeurs confucéennes, les

⁸³ Sur les Quatre Vénérables aux cheveux blancs, voir *supra*, p. 261, n. 136. Zheng Pu était, quant à lui, un anachorète originaire de Gukou 谷口 dans l'actuelle province du Shaanxi. Il « pratiquait la Voie dans la quiétude et le silence ». Sous le règne de l'empereur Cheng (r. 32-7), Zheng fut invité à prendre une charge officielle, mais il la déclina, préférant travailler la terre et cultiver sa personne. *Hanshu*, j. 72, p. 3056-3059 ; *Gaoshi zhuan*, j. 2, p. 81-82.

⁸⁴ *Hanshu*, j. 72, p. 3058.

⁸⁵ Ce sont pour les principaux Wang Ji 王吉 (1^{er} s. av. J.-C.), Gong Yu 貢禹 (d. 44 av. J.-C.), Gong Sheng 龔勝 (d. 9), Gong She 龔舍 (d. ca. 6) et Bao Xuan 鮑宣 (d. 9). *Hanshu*, j. 72.

⁸⁶ Allusion aux *Entretiens*. *Lanyu zhushu*, j. 19.3, p. 2532b.

⁸⁷ *Hanshu*, j. 72, p. 3097.

⁸⁸ Selon l'expression utilisée dans VERVOORN, *Men of the Cliffs and Caves*, p. 116-125, où ce phénomène est décrit en détail.

candidats gagnaient à afficher une droiture morale. Le retrait devint pour eux un expédient. Le second phénomène est l'« érémitisme de cour » (*chaoyin* 朝隱), dont la systématisation fut inaugurée par Dongfang Shuo, entré au service de l'empereur Wu⁸⁹. Il s'agissait de vivre le retrait au cœur même du palais, au plus près du pouvoir. Le *Shiji* rapporte l'anecdote suivante. Un jour, tandis qu'il était allongé ivre sur le sol, il chanta : « S'immerger parmi le peuple et quitter le monde par la porte aux chevaux de bronze doré⁹⁰, car on peut, au sein des palais, échapper au monde et préserver son intégrité. Pourquoi nécessairement s'enfoncer dans les forêts et vivre dans une cahute ? » (陸沈於俗, 避世金馬門, 宮殿中可以避世全身. 何必深山之中, 蒿廬之下 ?)

II.3. Du retrait circonstanciel au retrait existentiel

Après les fondements de sa systématisation théorique sous les Royaumes combattants, l'érémitisme lettré fut reconnu dans la Chine des Han. Les historiographes définirent sa typologie et l'érigèrent en modèle. Jusqu'alors, la prééminence était accordée au retrait politique. Malgré sa célébration, celui-ci ne demeurait pourtant qu'un pis-aller : le lettré retiré cultivait sa notoriété et attendait son heure, de même que l'anachorète se cachait au monde pour se consacrer à l'ascèse. Rarement le retrait était reconnu comme une finalité *per se*, il trouvait sa justification au regard d'un contexte.

Or, le troisième siècle de notre ère constitue un tournant majeur dans l'évolution du phénomène. Donald Holzman le décrit ainsi : « La décadence des Han, l'effritement du pouvoir central à la faveur des *latifundia*, l'évolution du confucianisme qui, en incorporant des idées taoïstes, donne de plus en plus d'importance à l'homme privé, font que, pour la première fois sans doute en Chine, des hommes se détournent de l'État et de la politique pour examiner leur âme : de l'« objectivité » antique nous voyons les Chinois commencer à s'intéresser à la « subjectivité », à l'homme intérieur⁹¹. » Cette analyse psychologisante vaut par le fait qu'elle concerne essentiellement la classe des lettrés, théoriquement plus soucieux de la destinée commune de l'empire et dont nous avons les témoignages par la littérature.

Pour autant, nous avons vu que la période des Six Dynasties était notamment marquée par la conciliation du thème de l'immortalité avec la célébration du retrait dans la poésie

⁸⁹ Sur Dongfang Shuo, voir *Hanshu*, j. 65, p. 2841-2876, traduit dans WATSON Burton, *Courtier and Commoner in Ancient China: Selections from the History of the Former Han by Pan Ku*, New York, Columbia University Press, 1974, p. 79-105 ; *Shiji*, j. 126, p. 3205-3208 ; KALTENMARK, *Le Lie-sien tchouan*, p. 137-138. Wu Yun lui consacre le *Gaoshi yong*, 36. Vervoorn traite de « érémitisme de cour » dans le quatrième chapitre de son ouvrage. Enfin, le terme apparaît dans le *Fayan* 法言 (Maîtres Mots), de Yang Xiong 揚雄 (53 av. J.-C.-18 apr. J.-C.), éd. *Zhuji jicheng*, vol. 7, j. 11, p. 36.

⁹⁰ La « porte aux chevaux de bronze doré » (*jinma men* 金馬門) était ainsi nommée car elle était flanquée de part et d'autre de deux chevaux en bronze doré et désignait l'entrée du bâtiment administratif où les fonctionnaires nouvellement reçus attendaient leur affectation. *Shiji*, j. 126, p. 3205.

⁹¹ HOLZMAN, « Le désengagement hors du politique », p. 47.

sidérale. Pour rappel, Ma Fulan y voit l'un des trois signes d'une aspiration grandissante à la solitude. Le deuxième est le réalisme et l'accessibilité des environnements décrits dans cette poésie : ceux-ci ne sont plus des paradis inaccessibles, ils deviennent réels et identifiables ; l'être divin évolue ainsi dans les bois et les montagnes. Le troisième signe, enfin, est l'association récurrente des figures de l'immortel et de l'ermite⁹².

Ce n'est donc pas un hasard si à cette époque, pas moins d'une trentaine de recueils biographiques, consacrés à des sages retirés, voient le jour⁹³, dont le fameux *Gaoshi zhuan* de Huangfu Mi⁹⁴. Ce dernier est une figure majeure de l'érémisme dans la Chine médiévale. Il consacre exclusivement son texte aux ermites convaincus, à la différence d'autres comme Ji Kang, par exemple⁹⁵. Désintéressés et dénués de sentiments politiques, ceux-ci incarnent, à ses yeux, les plus hautes valeurs morales. C'est la raison pour laquelle Huangfu Mi refuse explicitement d'intégrer à son recueil biographique ceux qui se sont retirés par dissidence et qui ont préféré se laisser mourir comme Boyi et Shuqi.

Mais la véritable innovation de Huangfu Mi en matière d'érémisme apparaît dans son traité *Shiquan lun* 釋勸論 (Du rejet de l'exhortation)⁹⁶. À ceux qui l'exhortent à servir l'État, il donne, au travers de ce texte dialogique, une justification « quasi-métaphysique⁹⁷ » du retrait : les ermites d'un côté sont aussi nécessaires à l'équilibre sous le ciel que les fonctionnaires de l'autre. Tous participent, comme l'obscurité et la lumière, à la respiration du monde. Huangfu Mi confère à l'érémisme une nouvelle dimension. Il n'est plus seulement un moyen, mais devient également une finalité. L'homme inapte à l'engagement politique peut servir la société autrement, il est le garde-fou nécessaire contre la décadence morale.

Quelques décennies plus tard, une autre figure incontournable de cette époque partagera dans ses écrits un sentiment proche qu'il associera à la dimension contemplative et spirituelle du retrait. Il s'agit de Ge Hong. Ce dernier aurait rédigé un *Yinyi zhuan* 隱逸傳 (Recueil biographique consacré aux ermites), aujourd'hui disparu⁹⁸. Outre son *Shenxian zhuan* 神仙傳 (Les Biographies de divins immortels)⁹⁹, son œuvre maîtresse demeure le *Baopuzi*. Il y décrit notamment comment les pratiques physiologiques et alchimiques doivent s'accorder avec la

⁹² *Supra*, chap. 2, I.3.

⁹³ BERKOWITZ, *Patterns of Disengagement*, p. 149-226.

⁹⁴ Sur Huangfu Mi, voir *Jinshu*, j. 51, p. 1409-1419 ; DECLERCQ Dominik, *Writing against the State: Political Rhetorics in Third and Fourth Century China*, Leyde, Brill, 1998, p. 159-205.

⁹⁵ *Shenxian gaoshi zhuanzan* 聖賢高士傳贊 (Biographies des saints, des sages et des grands hommes), de Ji Kang, éd. *Ji Kang ji jiaozhu* 嵇康集校注 (Édition commentée du Recueil des œuvres de Ji Kang), commenté par Dai Mingyang 戴明揚, Beijing, Renmin wuxue chubanshe, 1962, en annexe.

⁹⁶ *Shiquan lun*, éd. *Jinshu*, j. 51, p. 1414. Le texte est intégralement traduit en anglais dans DECLERCQ, *Writing against the State*, p. 191-203.

⁹⁷ Selon l'expression dans HOLZMAN, « Le désengagement hors du politique », p. 48.

⁹⁸ *Baopuzi waipian jiaojian*, j. 50, p. 698.

⁹⁹ Le *Shenxian zhuan*, traduite et étudié dans CAMPANY, *To Live as Long as Heaven and Earth*.

vertu cosmique en vue d'obtenir l'immortalité physique. Les deux premiers chapitres externes, tous deux écrits sous forme dialogique, traitent précisément de l'érémisme¹⁰⁰. Le premier s'inscrit dans la tradition littéraire de « l'appel à l'ermite » (*zhaoyin* 招隱). Ce genre, le plus souvent poétique, apparaît sous les Han, puis se développe considérablement à partir du IV^e siècle¹⁰¹.

Ge Hong y met en scène un sage ayant « tourné le dos au faste de la cour pour goûter la tranquillité d'une cahute » (背朝華於朱門, 保恬寂乎蓬戶). Celui-ci reçoit la visite d'un notable décidé à le convaincre de s'engager au service de l'État. L'ermite refuse, décrivant, non sans rappeler Zhuangzi, la quiétude et la liberté que lui procure sa condition ; il échappe aux dangers du politique et se repose dans l'infini, à la différence de ceux qui « marchent sur la fine glace en attendant l'été » (蹈薄冰以待夏日). Le visiteur lui rappelle alors les principes du retrait opportun tels qu'ils sont décrits dans *Le Livre des mutations* : aux circonstances le sage doit s'adapter. Voici le temps d'un bon gouvernement, pourquoi donc ne pas sortir de la retraite ? Et le maître de répondre :

Si j'erre en des lieux reculés et cache mes empreintes dans les marais, c'est parce que je n'ai pas de talent pour la chose politique, ni la capacité de gouverner les hommes. Ceux qui le peuvent, eux, sont nombreux comme les nuages ou les écailles d'un poisson ; la cour est pleine d'officiers civils ou militaires et les affaires sont déjà bien gérées. Je ne souhaite donc pas imposer ma lumière de luciole entre le soleil et la lune, choquer mon écuelle et ma jarre pour accompagner une cloche majestueuse ; je ne veux pas offrir la fraîcheur d'un petit éventail lors d'une saison de glace épaisse, ni paraître chercher quelque chauffe en pleine canicule. Immanquablement, je me révélerais inutile et m'exposerais aux sarcasmes. Si je lis les Classiques et écris à mon tour, je pourrai parachever mon authenticité et ma renommée, apporter ainsi ma contribution. Mais si je suis forcé à quelque chose dont je ne suis pas capable, je cours à l'échec et serai alors aussi pitoyable que le jeune renard [voulant traverser la rivière¹⁰²]. Ainsi m'en tiens-je à mes points forts pour corriger mes faiblesses. Bien que je n'aie pas assez de mérite pour être nommé à la cour, ni de force pour livrer bataille, je puis instruire les plus jeunes, contribuer à étendre la Voie et à cultiver le juste, autant de chemins différents pour un même résultat, [celui de servir la société]. Je ne suis pas un mauvais sujet, seulement une piètre personne qui ne peut faire bien qu'une seule chose. Comment rivaliserais-je avec Xu You ? Un saint gouvernement le comprend et le permet.

¹⁰⁰ *Baopuzi wuipian jiaojian*, j. 1, p. 1-63 et j. 2, p. 64-110.

¹⁰¹ Lire notamment BERKOWITZ Alan J., « Courting Disengagement: "Beckoning The Recluse"»: Poems Of The Western Jin », in KNECHTGES David and KROLL Paul (dir.), *Studies in Early Medieval Chinese Literature And Cultural History*, Washington, Tang Studies Society, 2003, p. 81-115.

¹⁰² Celui-ci, manquant d'expérience, mouille sa queue et ne peut plus, dès lors, traverser le cours d'eau à la nage. *Zhouyi zhengyi*, j. 6.17, p. 73a.

僕所以逍遙於丘園，斂跡乎草澤者，誠以才非政事，器乏治民。而多士雲起，髦彥鱗萃，文武盈朝，庶事既康，故不欲復舉熠耀以廁日月之間，拊甌瓛於洪鍾之側，貢輕扇於堅冰之節，銜裘鑪乎隆暑之月。必見捐於無用，速非時之巨嗤。若擁經著述，可以全真成名，有補末化。若強所不堪，則將顛沛惟咎，同悔小狐。故居其所長，以全其所短耳。雖無立朝之勳，即戎之勞。然切磋後生，弘道養正，殊塗一致，非損介之民也。劣者全其一介，何及於許由，聖世恕而容之¹⁰³。

Il ne s'agit donc plus de s'engager dans la société ou de s'en retirer au seul moment opportun, mais plutôt de faire l'un ou l'autre en demeurant avant tout fidèle à soi-même. Autrement dit, aux variations du retrait opportun s'impose l'accord de l'individu avec sa propre nature dont il prend pleinement conscience. Chacun, du haut fonctionnaire au sage retiré, sert la société à sa façon et selon ses capacités. Dans le chapitre suivant, Ge Hong cite le *Huainanzi* à ce sujet : « Pourquoi faire se percher les poissons dans un arbre et plonger les oiseaux dans un abysse¹⁰⁴ ? » (亦何必棲魚而沈鳥哉 ?) Il poursuit : « Les saints de jadis autorisaient le retrait. Apparaître ou se cacher, à chacun de suivre ce qui lui convient¹⁰⁵. » (嘉遁高蹈，先聖所許：或出或處，各從攸好。)

Voilà donc ce que nous nommons « retrait existentiel ». Pour le définir davantage, il consiste en un choix de présence au monde, en l'occurrence l'éloignement. Celui-ci est mû par les fondements d'une philosophie existentielle, telle que la définit Benjamin Fondane : « l'acte même par lequel l'existant pose sa propre existence, l'acte même du vivant, cherchant en lui et hors de lui, avec ou contre les évidences, les possibilités mêmes du vivre¹⁰⁶. » Le retrait existentiel vise ainsi à concilier la nature intime de l'être avec la raison du monde. Toute philosophie existentielle s'appuie ainsi sur un même trépied : une physique pour comprendre le monde et la part de soi-même, une éthique pour décider alors de son propre positionnement dans le monde, et enfin une ascèse pour tenir ce positionnement.

Huangfu Mi et Ge Hong proposent, en fait, une autre interprétation de la fameuse phrase du *Livre des mutations* déjà citée (« la voie de l'honnête homme consiste à tantôt apparaître, tantôt se cacher [或出或處], tantôt se taire, tantôt parler »). La syntaxe permet, de par l'ambivalence du pronom *huo* 或, cette autre traduction : « La voie de l'homme de bien consiste pour les uns à apparaître, pour les autres à se cacher, pour les uns à se taire, pour les autres à parler. » En somme, cette double lecture de la phrase du *Livre des mutations* résume, à elle seule, les deux grands courants idéologiques de l'érémitisme dans la Chine classique. Plus loin, comme pour mieux l'illustrer, Ge Hong pose explicitement, et à plusieurs reprises, la

¹⁰³ *Baopuzi waipian jiaojian*, j. 1, p. 59.

¹⁰⁴ Le sens de cette phrase constitue le commentaire du *Huainanzi* au début du *Laozi*, 3 : « Ne promeus pas les sages. » (不尚/上賢。) *Baopuzi waipian jiaojian*, j. 2, p. 86 ; *Huainan honglie jijie*, j. 11, p. 351.

¹⁰⁵ *Baopuzi waipian jiaojian*, j. 2, p. 86.

¹⁰⁶ FONDANE Benjamin, *La Conscience malheureuse*, Paris, Denoël et Steele, 1936, p. x.

question de l'utilité des ermites. Dans le passage ci-dessous, il en démontre même la nécessité, rejoignant ainsi Huangfu Mi :

Le fonctionnaire demandant à l'ermite :

— Les hommes retirés du monde, dénués d'ambition, se plaisent dans les montagnes et les marais. Libres et sans contraintes, ils se révèlent inutiles pour leur contemporains et considèrent que les émoluments sont ce qu'il y a de moins intéressant sous le ciel. Comment est-ce possible ?

— Ce n'est pas à la licorne de garder la maison, ni au phénix d'annoncer l'aube. On n'attèle pas à la charrue un cheval divin, pas plus que l'on prépose aux cuisines le lecteur des oraisons funèbres¹⁰⁷. Le soleil illumine le monde entier et le nourrit de son souffle harmonieux, le feu éclaire la nuit noire et permet de forger les outils. Nul sous le ciel ne peut rester sans le soleil, de même qu'il ne peut se passer de feu. Pourtant, ils sont de taille bien différente. Par-delà les fleuves et les mers, l'univers entier est régi par le *yin* et le *yang* : l'un descend et engendre les cent rivières, l'autre s'élève et forme les nuages et la pluie. Enfin, pour la consommation en eau de la journée, rien ne vaut un puits profond, mais pour arroser les champs et les jardins, un système d'irrigation est préférable. À vouloir les comparer, les uns sont-ils vraiment plus grands que les autres ?

仕人曰：「潛退之士，得意山澤，不荷世貴，蕩然縱肆，不為時用，嗅祿利誠為天下無益之物，何如？」

逸民答曰：「夫麟不吠守，鳳不司晨，騰黃不引犁，尸祝不治庖也。且夫揚大明乎無外，宣嫗煦之和風[氣]者，日也。耀華燈於闇夜，冶金石以致用者，火也。天下不可以經時無日，不可以一旦無火，然其大小，不可同也。江海之外，彌綸二儀，升為雲雨，降成百川。而朝夕之用，不及累仞之井。灌田溉園，未若溝渠之沃。校其巨細，孰為曠哉¹⁰⁸？」

Les ermites, pourvu qu'ils soient sincères dans leur démarche, s'avèrent donc aussi légitimes que les fonctionnaires. Après Huangfu Mi et Ge Hong, la théorisation du phénomène érémitique semble aboutie et nuancée. Il n'y aura plus de redéfinition majeure sous les Six Dynasties, tout au plus quelques précisions et variations à partir des modèles déjà établis. Fan Ye, par exemple, distingue dans le *Hou Hanshu* ceux qui se font ermites parce qu'ils traversent un âge sombre et ceux qui se retirent du fait de leur nature propre. Pour ces derniers, il énumère six raisons au retrait : la simple volonté de vivre hors du monde, la réalisation spirituelle, le besoin de cultiver la quiétude, la nécessité d'échapper au danger,

¹⁰⁷ En référence au *Zhuangzi jishi*, j. 1, p. 13. Sur les trois animaux mythiques, voir les notes dans le *Baopuzi waipian jiaojian*, j. 2, p. 91.

¹⁰⁸ *Baopuzi waipian jiaojian*, j. 2, p. 90. Voir également j. 2, p. 100-101.

l'obtention d'une plus grande force de caractère face au vulgaire, le renforcement de la pureté devant les choses blâmables¹⁰⁹.

Quelques décennies plus tard, dans son introduction au chapitre biographique sur les ermites dans le *Songsbu* 宋書 (L'Histoire des Song), le poète et historiographe Shen Yue propose une distinction entre l'homme simplement retiré et le sage. Le premier ne fait que se cacher physiquement aux autres hommes, tandis que le second, dans une démarche plus profonde, dissimule la voie qu'il a faite sienne et dépasse la simple condamnation du monde¹¹⁰.

À la même époque, l'ermite lettré Ruan Xiaoxu 阮孝緒 (479-536) articule son *Gaoyin zhuàn* 高隱傳 (Les Biographies de grands ermites) autour d'une classification tripartite : il y a d'abord ceux qui se sont distingués avec éminence du vulgaire, puis qui se sont retirés et dont le nom reste inconnu, ceux dont la dignité est demeurée entière mais dont le nom peut être consigné et ceux, enfin, qui ont posé leur cœur hors des terres de poussières¹¹¹.

Voilà une jolie conclusion sur les jeux d'ombre et de lumière accordés à la marche du monde comme à la nature de chacun. Au fil des siècles, les ermites, ou semi-ermites, gagnèrent une place légitime dans l'éthique politique et philosophique de la Chine. Dès les Six Dynasties, bon nombre d'entre eux dispensaient un enseignement privé « sur les collines¹¹² », parallèlement à l'instruction officielle. C'était là un phénomène intimement lié à l'essor des communautés bouddhiques dont la culture s'associait tout naturellement à l'érudition classique.

Au IV^e siècle de notre ère, la théorisation du phénomène érémitique en Chine semble ainsi aboutie. C'est du moins ce que considèrent la majorité des historiens du retrait, à commencer par Berkowitz et Vervoorn. Au VIII^e siècle, pourtant, la philosophie de l'érémitisme va s'enrichir d'un nouveau souffle dont les descriptions les plus précises nous sont données par Wu Yun lui-même. C'est une cohérence nouvelle qui se dessine à travers son œuvre, tant par l'usage de la métaphore que celui de l'argument. Le fait que nul autre texte, parmi ceux qui nous sont connus, ne l'évoque avant lui, ni même à son époque, laisse penser qu'il en fut l'un des principaux théoriciens. Peut-être est-ce aussi l'une des raisons

¹⁰⁹ *Hou Hanshu*, j. 53 et 83. Voir aussi BERKOWITZ, *Patterns of Disengagement*, p. 161-170. L'auteur propose un aperçu du traitement de l'érémitisme à travers les sources historiographiques des V-VII^e siècles en p. 186-203.

¹¹⁰ *Songsbu*, j. 93, p. 2275-2276. Voir aussi BERKOWITZ, *Patterns of Disengagement*, p. 171-184 ; MATHER Richard B. « Shen Yuëh's Poems of Reclusion: From Total Withdrawal To Living In The Suburbs », *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 1983, 5, 1, 2, p. 53-66.

¹¹¹ *Liangshu*, j. 51, p. 741 ; *Nanshi*, j. 76, p. 1893-1896. Plus largement, sur Ruan Xiaoxu et le retrait, lire BERKOWITZ Alan J., « Hidden Spoor: Ruan Xiaoxu and His Treatise on Reclusion », *Journal of the American Oriental Society*, 1991, 111,4, p. 704-711.

¹¹² Lire LAVOIX Valérie, « À l'école des collines : l'enseignement des lettrés reclus sous les dynasties du Sud », in Ch. NGUYEN TRI & C. DESPEUX (dir.), *Éducation et instruction en Chine : III. Aux marges de l'orthodoxie*, Paris & Louvain, Éditions Peeters, 2004, p. 43-65.

pour lesquelles Xuanzong demanda à ce que ses écrits fussent intégrés dans la bibliothèque impériale.

De même, les développements de Wu Yun nous fournissent la clef pour comprendre la démarche, d'apparence singulière, de Li Bi en matière d'engagement et de retrait. Quelles sont donc les modalités du retrait qui caractérisent le mieux nos études de cas ? C'est la question à laquelle nous allons maintenant tenter de répondre. Nous tâcherons ensuite de voir comment celles-ci se conjuguerent avec les formes d'éloignement du monde préconisées par le Shangqing.

III. Wu Yun, Li Bi et Gu Kuang, leurs usages du retrait

Les sujets de nos études de cas ont tous acquis une riche expérience du retrait, un semi-érémisme le plus souvent. Le parcours de Li Bi, le marquis de Ye qui fut à la fois ermite et Premier ministre, est sans aucun doute le moins bien compris si l'on se réfère aux hypothèses contradictoires émises à son sujet par les historiens des Song jusqu'à aujourd'hui. Dans tous les cas, sa pratique du retrait a été associée à son goût affiché pour l'immortalité. À Du Fu et Liang Su, ses contemporains qui voyaient en lui l'accomplissement de l'anachorète taoïste et de l'homme d'État, Qisong répondit que Li Bi n'était qu'un faux ermite et un vrai courtisan. La majorité des historiens chinois du XX^e siècle abonderont en son sens et considéreront que Li Bi ne fit qu'user d'un subterfuge, l'anachorétisme taoïste feint, pour échapper à la jalousie parfois funeste des hauts fonctionnaires tandis qu'il partageait l'intimité des souverains. Ayant déjà retracé le détail de sa biographie, nous ne nous y attarderons pas ici. Il va simplement s'agir de comprendre la cohérence de ses choix et Wu Yun va nous y aider.

Reprenons d'abord deux des rares écrits de Li Bi à nous être parvenus, d'abord la poésie qu'il composa à l'âge de seize ans :

Le ciel qui me couvre et la terre qui me porte,
Avaient-ils une raison de me donner vie ?
Si non, je n'ai qu'à jeûner et m'envoler au firmament ;
Si oui, en bel équipage je voyagerai vers la capitale.
Comment d'une charge médiocre ne pas se retirer
Et toujours en vain faire belle figure de dignitaire ?
Ah ! Être noble dignitaire,
Voilà le beau dessein des générations.
Mieux vaut inciter le souverain à de grandes choses,
Puis, cela accompli, canoter au loin sur les Cinq Lacs.

天覆吾地載吾，天地生吾有意無。
不然絕粒昇天衢，不然鳴珂遊帝都。
焉能不貴復不去，空作昂藏一丈夫。
一丈夫兮一丈夫，千生氣志是良圖。

請君看取百年事,業就扁舟泛五湖¹¹³.

À le lire, Li Bi avait le destin des plus grands hommes d'État, les seuls à pouvoir influencer sur la conduite du souverain, et donc la destinée collective. Ceux-là peuvent se retirer une fois l'œuvre accomplie. Quant aux autres, les simples dignitaires, ils ne font que se complaire dans la vanité car ils ne peuvent influencer la marche du monde. Ce poème donne une clef de lecture pour comprendre cet autre propos, énoncé des années plus tard :

Chacun peut évoquer la destinée céleste à l'exception des souverains et des ministres, car ce sont eux précisément qui façonnent la destinée. Si eux parlaient de destinée, alors les rites et la musique, mais aussi les sanctions et les décrets, ne seraient d'aucune utilité.

天命,他人皆可以言之,惟君相不可言;蓋君相所以造命也.若言命,則禮樂刑政皆無所用矣¹¹⁴.

Ce passage a vraisemblablement été mal compris par les historiens chinois contemporains qui voient ici Li Bi douter de la destinée céleste et donc, d'après eux, de l'immortalité¹¹⁵. Il semble plutôt que cette destinée céleste soit la destinée collective auquel peuvent se remettre les gens du peuple parce qu'ils la subissent et n'ont aucune emprise sur elle, tandis que les souverains et les ministres portent la lourde responsabilité de la conduire et ne peuvent s'y soustraire.

Une confirmation de cette hypothèse nous apparaît dans les écrits de Wu Yun, dont son *Filet du Mystère* qu'il offrit à Xuanzong en 754. Probablement Li Bi eut-il l'occasion de le lire, au moins à la bibliothèque impériale ou à l'académie. Et si ce texte ne modifia pas radicalement sa présence au monde, car celle-ci était déjà construite, il reflète pour nous les idées qui circulaient à l'époque et dont Li Bi s'inspira peut-être. D'un mot, Wu Yun concevait, sans le formuler explicitement, deux types de destinée, l'une collective et l'autre individuelle. Voici ce qu'il écrit dans le chapitre huit de son traité :

1. La Voie et la Vertu sont les ancêtres du ciel et de la terre, le ciel et la terre, les parents des dix mille êtres. Les empereurs et les rois, eux, sont les maîtres des trois puissances¹¹⁶. Tous ne font qu'un. Pourtant, une différence existe entre la décadence d'aujourd'hui et la pureté de jadis, entre l'ordre sous Yao et le chaos sous Jie¹¹⁷. Quelle est-elle ? La Voie et la

¹¹³ *Quan Tangshi*, j. 109, p. 262a. Pour rappel, la région des Cinq Lacs, située dans le Jiangsu, évoque souvent dans la littérature classique le retrait du monde.

¹¹⁴ *Zizhi tongjian*, j. 233, p. 7512.

¹¹⁵ *Supra*, chap. 4, I.2.

¹¹⁶ Les « trois puissances » (*sancai* 三才) sont le ciel, la terre et l'homme. *Zhouyi zhengyi*, j. 9.3, p. 94a ; CHENG Anne, « De la place de l'homme dans l'univers : la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'Antiquité chinoise », *Extrême-Orient, Extrême Occident*, 1983, 3, p. 11-22.

¹¹⁷ Les souverains Yao 堯 et Jie 桀 sont les archétypes du souverain vertueux pour le premier et du tyran sanguinaire pour le second. L'un et l'autre auraient régné au XXIII^e et XVIII^e siècle avant notre ère.

Vertu ne prospèrent, ni ne déclinent, tandis que le genre humain, lui, connaît l'adversité et la concorde¹¹⁸. Si le présent ne change pas du passé, la nature et les passions, elles, évoluent. Ainsi, quand le sort s'oriente vers la concorde, l'essence véritable du *yang* suprême s'abaisse et devient souveraine. Les sages et les bienfaiteurs sont ses auxiliaires, les scélérats et les dépravés se terrent. Si l'époque s'engage dans l'adversité, l'essence pure du *yin* suprême s'élève et devient maîtresse. Les scélérats et les dépravés sont ses assistants, les sages et les bienfaiteurs se cachent. Ce sont la voie du ciel et de la terre, les lois du *yin* et du *yang* qui distinguent l'ordre du chaos. La pureté du passé et la décadence du présent sont pareilles à l'ignorance de l'enfant et à l'intelligence de l'adulte. L'enfance qui n'a pas encore ri¹¹⁹ est semblable à la pureté immaculée que chérissait la haute Antiquité.

2. Puis, progressivement apparaît l'œuvre de son discernement. Il s'apparente alors à ce que la moyenne Antiquité exaltait : l'humanité et la justice. Devenu un jeune élève, il est comparable à ce que la basse Antiquité vénérât : le rite et l'intelligence. Adulte concupiscent, il incarne ce que la déliquescence dynastique a de plus fort : la frivolité et l'artifice. Ainsi, le principe des changements et la conformité aux mœurs d'une époque sont ce qui distingue la pureté de la décadence. Tâchons d'en comprendre la cause. L'enfant, s'adonnant à l'étude, ébranle sa nature intime. L'homme, s'accordant à son époque, disperse sa simplicité naturelle¹²⁰. Cependant, un père ne peut ne pas éduquer son fils, de même qu'un souverain ne peut ne pas gouverner ses sujets. L'éducation du fils réside dans les justes principes, le gouvernement des sujets, dans la Voie et la Vertu. Si les justes principes se perdent, alors le maître et l'ami ne peuvent plus enseigner ; si la Voie et la Vertu disparaissent, alors le rite et la musique ne peuvent plus rien régler. Même si l'on applique les mises à morts et les châtiments, si l'on accroît l'utilisation du fouet et des verges, ministres félons et malandrins resteront difficiles à maîtriser.

1. 道德者, 天地之祖 ; 天地者, 萬物之父 ; 帝王者, 三才之主. 然則道德、天地、帝王一也. 而有今古澆淳之異, 堯桀治亂之殊者, 何也 ? 夫道德無興衰, 人倫有否泰. 古今無變易, 性情有推移. 故運將泰也, 則至陽真精降而為主, 賢良輔而姦邪伏矣 ; 時將否也, 則太陰純精升而為君, 姦邪弼而賢良隱矣. 天地之道, 陰陽之數, 故有治亂之殊也. 所以古淳而今澆者, 亦猶人幼愚而長慧也. 嬰兒未孩, 則上古之含純粹也.

2. 漸有所辯, 則中古之尚仁義也. 成童可學, 則下古之崇禮智也 ; 壯齒多欲, 則季世之競浮偽也. 變化之理, 時俗之宜, 故有澆淳之異也. 覈其所以, 源其所由. 子以習學而性移, 人以隨時而朴散. 雖然, 父不可不教於子, 君不可不治於人. 教子在乎義方, 治人在乎道德. 義方失則師友不可訓, 道德喪則禮樂不可理. 雖加以刑罰, 益以鞭楚, 難制於姦臣賊子矣. 是以示童蒙以無誑, 則保於忠信 ; 化時俗以純素, 則安於天和. 故非執道德以撫人者, 未聞其至理者也.

¹¹⁸ L'« adversité » (*fou* 否) et la « concorde » (*tai* 泰) correspondent respectivement aux douzième et onzième hexagrammes du *Livre des mutations*. *Zhouyi zhengyi*, j. 2.12, p. 28b et j. 2.14, p. 29a.

¹¹⁹ *Laozi*, 20.

¹²⁰ *Laozi* 28 ; *Zhuangzi jishi*, chap. 20, p. 297.

Puis, à travers ses *Langu shi* 覽古詩 (Poèmes sur l'observation du passé)¹²¹, Wu Yun réaffirme l'œuvre dévastatrice des souverains successifs et de leur élan civilisateur. À cela s'ajoute la vaine ambition des hommes de laisser une trace de leur passage. Or, selon l'auteur, « le Ciel qui surveille ne châtie pas à l'excès » (天鑿諒難誣), de même que « l'Esprit qui régule ne peut être trompé » (神理不可謬). Autrement dit, la Voie répond toujours avec justesse aux agissements des souverains. C'est pourquoi l'ascension et la chute sont « voulues par le Ciel » (弛張固天意), la prospérité et le déclin, « mus par la Voie » (興亡道之運). C'est là la destinée collective, une rétribution divine à l'aune de la gouvernance des hommes.

Cependant, si cette position et celle décrite plus haute dans le traité peuvent rappeler le *Taiping jing*, notamment au sujet de la division tripartite de l'Antiquité et d'une rétribution¹²² collective sur plusieurs générations, Wu Yun se refuse en revanche à tout déterminisme individuel tant que celui-ci n'est pas d'ordre ontologique¹²³. Il cite dans un autre de ses traités un ouvrage aujourd'hui perdu, le *Guijia jing* 龜甲經 (Le Livre de la carapace de tortue) : « Ma destinée m'appartient et ne dépend pas du Ciel¹²⁴. » (我命在我, 不在天.) L'observation de

¹²¹ Les *Poèmes sur l'observation du passé* sont un genre littéraire, hérité des Six Dynasties (220-589), qui illustre bien le propos de Hans H. Frankel sur « le sens de l'Histoire » des lettrés chinois qui faisaient du passé un outil de débat et d'éclairage du présent. FRANKEL Hans H., « The Contemplation of the Past in T'ang Poetry », in WRIGHT & TWICHELL (dir.), *Perspectives on the T'ang*, New Haven & London, Yale University Press, 1973, p. 345 et 363. Le *Langu shi* figure en *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 3.1a-4b.

¹²² À aucun moment, Wu Yun ne cite la notion de « rétribution » (*chengfu* 承負), individuelle ou collective, qui conditionne la destinée à différents niveaux et sur plusieurs générations telle qu'elle est décrite dans le *Taiping jing*. Notons que la réflexion autour de l'idée de rétribution existait déjà en Chine avant l'arrivée du bouddhisme. HENDRISCKE, « The Concept of Inherited Evil in the *Taiping jing* », *East Asian History*, 1991, 2, p. 1-30, et *The Scripture on Great Peace*, p. 150-152 (n. 10) ; LO Yuet-Keung, « Destiny and Retribution in Early Medieval China », in CHAN Alan K. L. & LO Yuet-Keung (dir.), *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, Albany, State University of New York Press, 2010, p. 322-323. On pourra également consulter le sixième numéro de *Daoism: Religion, History and Society*, publié en 2014, sous la supervision de Vincent Goossaert, et consacré à la modification de la destinée dans le taoïsme.

¹²³ Dans le *Filet du Mystère*, Wu Yun établit une classification des êtres humains en trois catégories : « l'homme sage et clairvoyant » (*ruizhe* 睿哲), doué à sa naissance du prodige *yang* ; « l'homme bête et cruel » (*wanxiong* 頑兇), pourvu du *yin* démoniaque, et enfin « l'homme médian » (*zhongren* 中人), doué à égalité des deux souffles. Autant dire que le second, à la différence des deux autres, n'a aucune chance d'agir sur sa destinée. Wu Yun poursuit un peu plus loin : « Quiconque est doué d'un souffle médiocre ne pourra élargir le champ de ses aspirations. De fait, il se noiera dans les tâches triviales et oubliera de regarder au loin. Troublé par le renom et embrumé par le désir, il finira attaché et soumis dans les filets du monde. » (所稟之氣非高, 即所希之志難廣. 故溺於近務, 忘乎遠見. 為聲名所汨, 嗜慾所昏. 終繫伏於世網). Resp. *Xuangang lun*, chap. 4 et chap. 32. Notons enfin qu'à propos de l'homme médian, Wu Yun reprend la thèse de Wang Chong 王充 (27-ca. 100) sur l'éducation, lui-même inspiré par les propos de Confucius. *Lunheng jiaoshi* 論衡校釋 (Édition annotée de La Balance des discours), de Wang Chong 王充 (27-ca.100), annoté par Huang Hui 黃暉 et Liu Pansui 劉盼遂, Beijing, Zhonghua shuju, 1990, j. 3, p. 137 ; *Lunyu zhushu*, j. 17.1, p. 2524b.

¹²⁴ *Xingshen kegu lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.20a-26b, 4a ; *Baopuzi neipian jiaoshi*, j. 16, p. 287. La citation et la mention de sa source (*Guijia jing* 龜甲經), aujourd'hui perdue, apparaissent dans le *Baopuzi*.

l'histoire et la pratique éclairée du « non-agir » (*wuwei* 無為), celle qui associe l'aperception avec l'observation¹²⁵, sont en réalité, pour lui, les seuls gages de réussite face à une destinée du monde que l'individu ne peut changer s'il ne dirige pas l'État.

Certes, Wu Yun loue les mérites de ceux qui firent le sacrifice ultime avec une conscience aigüe des conséquences de leurs actes, à l'image de Yangjiao Ai et Zuo Botao¹²⁶, de même qu'il blâme ceux qui, au contraire, s'attirèrent la malemort sans même le voir, comme Wen Zhong 文種 (v^e s. av. J.-C.) ou Zhang Hua 張華 (232-300)¹²⁷, mais il pose surtout en modèle les sages capables de mener leur destinée propre sans heurter celle du monde. Ceux-là savent « ne pas attacher leurs empreintes au pair ou à l'impair¹²⁸ » (跡無繫於奇偶). Autrement dit, ils se gardent de tout positionnement radical et irréversible à l'endroit du monde ; ils « préservent leur droiture tout en sachant quand avancer et reculer, quand conserver et perdre¹²⁹ » (知進退存亡而不失其正者). Ainsi, par exemple, après avoir servi le pouvoir au moment opportun, Fan Li 范蠡 (v^e s. av. J.-C.) partit sur un frêle esquif, de même que Jiang Xu 蔣詡 (I^{er} s. apr. J.-C.) regagna les forêts de sa contrée natale¹³⁰. Et l'auteur de conclure :

¹²⁵ Dans le chapitre 15 du *Xuangang lun*, Wu Yun écrit en effet : « Même si l'homme ultime prise le non-agir, il ne peut se passer de l'observation. Seul un non-agir avisé peut véritablement être appelé "non-agir" » (至人雖貴乎無為,而不可不察也.察而無為者,真可謂「無為」也.).

¹²⁶ Pour rappel : Yangjiao Ai et Zuo Botuo vécurent au VI^e siècle avant notre ère. Selon *L'Histoire des Han postérieurs*, les deux amis cheminaient ensemble vers la capitale du Chu pour y devenir fonctionnaires quand une violente tempête de neige les arrêta soudainement. À court de nourriture et de vêtements chauds, Zuo Botuo décida de sauver son compagnon en sacrifiant sa propre vie. Après lui avoir tout laissé, il se retira dans les bois puis se laissa mourir dans le creux d'un arbre. Yangjiao Ai, qui était apprécié du souverain, put alors offrir à son sauveur de dignes funérailles. Ce dernier lui apparut ensuite en rêve pour le remercier, mais aussi pour l'informer des souffrances qu'il endurait de par la proximité de sa tombe avec celle d'un général de Jing avec qui il était en lutte. Zuo annonça également la date de l'ultime combat dans le monde invisible. Le jour venu, Yangjiao se rendit au devant du tombeau, escorté par ses soldats à cheval, se suicida et s'y fit enterrer avec trois statues en bois pour aller combattre aux côtés de son ami défunt. *Supra*, chap. 3, III.1.

¹²⁷ *Langu shi*, 2a et 3b. Wen Zhong et Fan Li (évoqué ci-après) apportèrent tous deux une contribution déterminante dans la reconquête du pouvoir par le prince Goujian 句踐 (r. 496-465) de Yue. Leur œuvre accomplie, Fan Li se retira et invita Wen Zhong à l'imiter, considérant la proximité dudit souverain dangereuse en temps de paix. Wen Zhong ne suivra pas son conseil et souffrira plus tard de calomnies. Il se verra alors offrir une épée par son prince et contraint au suicide. Sur ces deux personnages. Zhang Hua était, lui, un lettré renommé, poète et haut fonctionnaire à la cour. Après avoir été duc de Zhuangwu (壯武公) et ministre des travaux publics, il fut exécuté pour s'être opposé à un coup d'État visant à asseoir Sima Lun 司馬倫 (d. 301) sur le trône. Il est notamment l'auteur du *Bowu zhi* 博物志 (La Monographie sur les vastes choses), traduite dans GREATREX Roger, *The Bowu zhi: An Annotated Translation*, Stockholm, Föreningen för Orientaliska Studier, 1987. Sa biographie figure dans *Jinshu*, j. 36, p. 1068-1079. Sur les deux premiers personnages, voir *Shiji*, j. 41, p. 1740-1755.

¹²⁸ *Yiren fu* 逸人賦 (Rhapsodie sur les ermites), éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 1.3a.

¹²⁹ Wu Yun fait en effet référence au *Livre des mutations*. Resp. *Langu shi*, 3b ; *Zhouyi zhenyi*, j. 1.15, p. 17c.

¹³⁰ En charge de l'inspection régionale à Chongzhou 兗州 sous le règne de l'empereur Han Pingdi 漢平帝 (r. 1-8), Jiang Xu était renommé pour sa droiture et sa tempérance. Lors de l'usurpation de Wang Mang 王莽 (45 av.

« Cela se vérifie donc encore : seul l'ermite, toujours juste, est l'égal du ciel et de la terre¹³¹. »
(方驗嘉遁客, 永貞天壤同.)

Voilà qui relève donc d'un retrait existentiel et opportun, différent du retrait circonstanciel en cela qu'il se fonde aussi sur l'acceptation de sa nature propre. En résumé, Wu Yun et Li Bi concilient les deux interprétations de la phrase du *Livre des mutations* : « La voie de l'honnête homme consiste à tantôt apparaître, tantôt se cacher, tantôt se taire, tantôt parler. » Tous deux ont appliqué leur philosophie. L'un estimait n'avoir aucune capacité légitime d'agir sur la destinée collective, tandis que l'autre en portait la délicate responsabilité qu'il se résolut à endosser. Rappelons que lui-même, dans la *Poésie libre à chanter*, précise que l'engagement ne vaut que s'il se situe au plus haut niveau de l'État, là où il est réellement possible de conduire le destin du pays. C'est également le sens des propos prêtés aux divinités qui seraient apparues à Li Bi selon sa *Biographie non-officielle* :

Le Très Haut a émis des instructions vous concernant. L'État est en danger et la cour connaît de nombreuses difficultés. Par la voie des lettres et du combat, il vous faut assister le souverain. Dès lors, vos mérites bénéficieront à tous les êtres vivants et c'est après que vous pourrez vous élever vers l'authenticité et quitter vos souliers¹³².

Alors oui, pour reprendre les propos de Li Bi après ce rapide éclairage : « Chacun peut s'en remettre à la destinée céleste (et donc collective) à l'exception des souverains et des ministres, car ce sont eux précisément qui façonnent la destinée. »

Cependant, cette description du retrait existentiel et opportun ne résume pas à elle seule les motivations érémitiques de nos trois personnages. En effet, il ne faut pas oublier la vocation spirituelle qui apporte une autre dimension à leur démarche. Li Bi se retira sur les monts Song, Hua, Zhongnan et Heng pour cultiver la voie de l'authenticité, tout comme Gu Kuang put enfin le faire sur le Maoshan durant les vingt dernières années de sa vie. Wu Yun, lui, y consacra son existence toute entière.

Nous proposons de distinguer plus spécifiquement deux modalités du retrait spirituel : le « retrait contemplatif » et le « retrait actif ». Le premier donne le contexte nécessaire aux pratiques passives, celui qui permet de préserver en soi l'Esprit, de se défaire de l'embarras des choses et de la peur de la mort, tandis que le second inclut en plus le volet des pratiques proactives. En cela, le retrait contemplatif correspond au mode de vie semi-érémitique et comprend des phases de retraites plus solitaires et austères, ce que recouvre le retrait actif. Celui-ci prépare l'adepte à des initiations plus avancées comme, par exemple, la réception du *Livre de la Grande Profondeur* dans le Shangqing.

J.-C.-23 apr. J.-C.), il prétexta des ennuis de santé pour quitter sa fonction et se retirer dans son village natal où il vécut jusqu'à sa mort. *Hanshu*, j. 72, p. 3096.

¹³¹ *Langshi*, j. 3.4a.

¹³² *Supra*, p. 262. Le texte chinois y figure.

Revenons d'un mot sur le retrait contemplatif. « Si l'entrée dans le monde est exempte de calcul, en sortir nécessite une tactique véritable¹³³. », écrit Wu Yun dans son *Yanqi fu* 巖棲賦 (La Retraite en montagne). Comprendons la réalisation spirituelle avec toutes les épreuves qui la caractérisent. Or, pour accroître les chances de réussite apparaît clairement la nécessité de se réfugier en un lieu propice à la culture de soi, loin des embarras du monde. Wu Yun nous le décrit ainsi dans *Le Filet du Mystère* :

La beauté des femmes de Yan et Zhao est une injustice pour la nature intime, les musiques lascives de Zheng et Wei sont une clameur pour l'Esprit ; les mets raffinés comme les vins délicats obscurcissent le cœur, les insignes de haut fonctionnaire nuisent à la structure corporelle. Renoncer à ces quatre choses mène à la quiétude, les rechercher conduit au tourment ; les oublier permet la longévité, s'en éprendre provoque la mort. Voilà pourquoi les taoïstes s'en abstiennent.

且燕趙艷色，性之寃也。鄭衛淫聲，神之誼也。珍饌旨酒，心之昏也。摺紳紱冕，體之煩也。此四者捨之則靜，取之則擾。忘之則壽，耽之則夭，故為道家之至忌也¹³⁴。

De même, dans son traité *De la possibilité d'étudier la divine immortalité*, Wu Yun fait du retrait contemplatif la deuxième des sept étapes sur le chemin du salut après le détachement des honneurs, la recherche de quiétude et la pratique du non-agir :

Savoir que la prospérité et la gloire sont précaires pour ne plus y songer ; comprendre que les chants lascifs et la luxure peuvent agresser la nature intime, puis s'en détourner ; se cacher non pour des menées infâmes, mais pour établir secrètement sa vertu ; réprimer la colère et réfréner les désirs¹³⁵, considérer pareillement les dénigrement et les louanges ; résider en forêt ou dans les montagnes, cultiver la pureté et l'authenticité¹³⁶. Telle est la deuxième attitude qui rapproche de la voie vers l'immortalité.

知榮華為浮寄，忽之而不顧；知聲色能伐性，捐之而不取；剪陰賊，樹陰德；懲忿窒慾，齊毀譽；處林嶺，修清真。近於仙道二也¹³⁷。

¹³³ *Supra*, chap. 7, III, p. 372.

¹³⁴ *Xuangang lun*, chap. 28. Yan et Zhao sont les noms de deux États de l'époque des Royaumes combattants réputés pour la beauté de leurs femmes. Quant aux mélodies des royaumes de Zheng et de Wei, *Le Traité sur les rites* les décrit comme une cause de désordre. Resp. le douzième des *Dix-neuf poèmes anciens* dans DIÉNY Jean-Pierre, *Les Dix-neuf poèmes anciens*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Bibliothèque chinoise, 2010, p. 13 ; *Liji zhengyi* 禮記正義 (Le sens correct du Traité sur les rites), anonyme du III^e ou II^e s. av. J.-C., commenté par Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) et Kong Yingda 孔穎達 (574-648), éd. *Shisan jing zhushu*, j. 37.5, p. 1528b.

¹³⁵ L'expression « réprimer la colère et réfréner les désirs » (*chengfen zhibyu* 懲忿窒慾) est empruntée au *Livre des mutations*. *Zhouyi zhengyi*, j. 4.20, p. 53a.

¹³⁶ Selon le *Shishuo xinyu* 世說新語 (Les Nouveaux propos mondains) de Liu Yiqing 劉義慶 (403-444) : « La myriade des choses ne peut affecter l'homme pur et authentique qui connaît peu de désirs. » (清真寡欲，萬物不能移也.). *Shishuo xinyu*, éd. *Zhuji jicheng*, vol. 8, j. 3, chap. 8, p. 110.

¹³⁷ *Shenxian kexue lun*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, 2.13a.

« Résider en forêt ou dans les montagnes, cultiver la pureté et l'authenticité », voilà qui revient comme un leitmotiv, dans les traités comme en poésie :

Cette montagne est d'une beauté sans pareille,
Ses cimes altières effleurent le ciel azuré.
À l'aube, je pose mon empreinte parmi les nues
Et le soir venu, me repose auprès des immortels.
Je m'assieds parmi les nuages flottants,
Et contemple en bas la lune sur la mer,
Le vent dans les pins offre une musique délicate,
La rosée des canneliers porte la clarté du soleil.
Sans sortir et pourtant hors du monde,
Je m'élève oubliant toute attache.
Faisant confiance aux sages du passé,
Je me perche sur les cimes et la Voie se révèle.

茲山何獨秀, 萬仞倚昊蒼.
晨躋煙霞趾, 夕憩靈仙場.
俯觀海上月, 坐弄浮雲翔.
松風振雅音, 桂露含晴光.
不出六合外, 超然萬累忘.
信彼古來士, 巖棲道彌彰¹³⁸.

L'ermite taoïste aspire à une retraite paisible au cœur des monts et des forêts plutôt qu'aux macérations du cloître¹³⁹. La nature devient alors le sanctuaire de son ascèse, un refuge empreint de sacralité¹⁴⁰. Wu Yun et ses pairs décrivent une nature inspirante, belle et paisible, mais ce ne fut pas toujours le cas dans la littérature classique. Pour preuve, le poème intitulé *Zhao yinshi* 招隱士 (L'Appel au lettré retiré), attribué à Liu An, ou encore le livre de Ge Hong qui décrivent une nature hostile et abritant des puissances surnaturelles. Dans son article consacré à la montagne dans l'art littéraire, Paul Demiéville situe le changement aux alentours du V^e siècle sous l'impulsion des peintres et des poètes paysagistes¹⁴¹.

De tout cet environnement naturel, c'est bien l'idéal de la montagne, mais en réalité souvent une grande colline, qui occupe une place prépondérante dans la tradition taoïste. Bien qu'il faille garder à l'esprit les particularités sotériologiques, notamment à l'endroit du

¹³⁸ *You Yidishan* 遊倚帝山 (Errances sur le mont Yidi), éd. *Quan Tangshi*, j. 888, p. 2160c.

¹³⁹ Nous empruntons l'expression à HUGO Victor, *Notre Dame de Paris*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, p. 323.

¹⁴⁰ SCHIPPER Kristofer, « Daoist Ecology: The Inner Transformation. A Study of the Precepts of the Early Daoist Ecclesia », in N.-J. GIRARDOT, J. MILLER, X. LIU (dir.), *Daoism and Ecology. Ways within a Cosmic Landscape*, Cambridge, Center for the Study of World Religions, Harvard University Press, 2001, p. 82.

¹⁴¹ Resp. *Zhao yinshi* ; *Baopuzi neipian jiaoshi*, 17 ; DEMIÉVILLE Paul, « La montagne dans l'art littéraire chinois », *France-Asie/Asia*, 1965, 183, p. 7-32.

corps, la montagne incarne peu ou prou dans l'anachorétisme chinois ce que le désert est à l'érémisme chrétien : un lieu privilégié pour la contemplation et le retour sur soi. Ce n'est donc pas un hasard si les différentes écoles taoïstes sont liées dans leur histoire à un ou plusieurs monts sacrés¹⁴². La montagne, plus qu'un *axis mundi*, constitue avec ses cavernes le modèle parfait d'un monde clos, d'un univers pérenne dans lequel les souffles circulent à l'infini¹⁴³. Elle est alors une source d'inspiration pour l'adepte qui recrée en lui ce même état d'une harmonie « organique¹⁴⁴ » et constante. Là s'arrête précisément l'analogie avec le désert et le récluse où le corps physique ne peut rien puiser. Le retrait spirituel n'est donc ni une fin en soi, ni une propédeutique, mais une condition favorable à la méditation et à la purification.

IV. Le retrait dans la tradition Shangqing

Le retrait occupe une place fondamentale dans la tradition de la Pureté supérieure. Sa présence est récurrente dans les textes du Canon de même qu'il est généralement le prélude aux randonnées célestes dans la poésie sidérale. Tao Hongjing, qui se retira sur le Maoshan à partir de 492, est présenté comme un anachorète dans l'historiographie et dans la littérature. Lui-même se surnomma « l'ermite de Huayang » (Huayang yinju 華陽隱居), du nom de l'ermitage qu'il avait fondé sur la montagne, tandis que ses contemporains l'appelèrent « le Premier ministre des montagnes¹⁴⁵ » (*shanzhong zhaixiang* 山中宰相). L'invitation au retrait spirituel que l'on retrouve dans les Écritures de la Pureté supérieure, voire même parfois son injonction, constitue probablement l'un des fondements du monachisme tel qu'il dominait sous les Tang. De même, la pratique du retrait spirituel sur les montagnes, le Maoshan en particulier, attirait vraisemblablement bon nombre de lettrés taoïstes qui formaient alors de petites communautés.

Pour autant, la dimension spécifique du retrait dans la tradition Shangqing n'a guère été abordée que dans l'ouvrage général de Stephen Eskildsen, *Ascetism in Early Taoist Religion*¹⁴⁶. Les quelques pages qu'il y consacre ne sont pas sans poser plusieurs questions. D'abord, Eskildsen fonde l'anachorétisme dans le phénomène global de l'ascétisme sans en dégager les particularités. Ensuite, il ne sépare pas le retrait du célibat, de même qu'il n'envisage pas d'autres modalités que celle de la retraite individuelle, voire individualiste. Enfin, l'auteur

¹⁴² HAHN Thomas, « The Standard Taoist Mountain and Related Features of Religious Geography », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 1988, 4, p. 145-156 ; « Daoist Sacred Sites », in KOHN (dir.), *Daoism Handbook*, p. 684.

¹⁴³ LAGERWEY John, *Le Continent des esprits. La Chine dans le miroir du taoïsme*, Paris, Maisonneuve & Larose, coll. Voyages Intérieurs, 1993, p. 12. Voir aussi le chap. II consacré à la montagne.

¹⁴⁴ Sur le concept de « l'harmonie organique, voir LAFARGUE Michael, *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao-te-ching*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 160-172.

¹⁴⁵ Ses biographies dans les annales sont en effet classées parmi celles des authentiques. Les surnoms figurent dans *Liangshu*, j. 54, p. 742 ; *Nanshi*, j. 76, p. 1897 et 1899.

¹⁴⁶ ESKILDSEN, *Ascetism in Early Taoist Religion*, p. 69-92.

propose du retrait une vision radicale et théorique en ne s'appuyant que sur les prescriptions du *Zhengao*. Ici par exemple, Tao Hongjing citant l'immortel Chen Anshi 陳安世 des Han :

Les démons émanant des cadavres et des âmes *po* laissés par les profanes viennent attaquer nos esprits. C'est pourquoi les dignitaires de la Voie se posent dans les montagnes et les forêts pour y cacher leur personne. Si tous veulent s'éloigner des clameurs et des souillures de ce monde, se couper définitivement des activités humaines, c'est parce qu'ils craignent que les cents convoitises du monde extérieur agressent leur nature intime et leur lot de vie. Gardez cela secret.

彼俗尸魄形中之鬼, 來侵我神也. 所以道士棲山林而幽身者; 皆欲遠茲囂穢, 絕放人間之業, 是恐外物凡百犯其性命也. 祕之¹⁴⁷.

Pour illustrer son propos, l'historien mentionne la biographie de Deng Yu 鄧郁, rapportée dans *L'Histoire [des dynasties] du Sud*, dont on dit que « Dame Wei, la divine immortelle, se serait révélée à lui en chevauchant les nues » (神仙魏夫人忽來臨降, 乘雲而至). Deng vécut en ermite sur le Hengshan à l'époque de l'empereur Wu des Liang. Selon les annales :

Dans sa jeunesse, il refusa de prendre poste et se retira sur la cime la plus escarpée du Hengshan où il installa une petite cabane à deux espaces. Jamais il ne redescendit de la montagne. Il s'abstint de céréales (*i.e.* de toute nourriture commune) pendant plus de trente ans, ne s'abreuvait que de l'eau des ruisseaux et n'absorbait que de la poudre de mica. Jour et nuit, il récitait *Le Livre [véritable] de la Grande Profondeur*.

少而不仕, 隱居衡山極峻之嶺, 立小板屋兩間, 足不下山. 斷穀三十餘載, 唯以澗水服雲母屑, 日夜誦大洞經¹⁴⁸.

Voilà qui correspond en effet parfaitement à l'idéal qu'on se fait de l'anachorète versé dans le Shangqing. De même, assimilant l'éloignement du monde au célibat, Stephen Eskildsen appuie logiquement sa réflexion sur les nombreuses injonctions des *Déclarations des authentiques* destinées à libérer l'adepte de tout désir de chair, comme dans ce passage :

Un authentique ne connaît ni l'émotion du désir, ni l'esprit du commerce entre les deux sexes. Quiconque garde en son cœur [l'envie] du rouge et du blanc¹⁴⁹ ne bénéficiera pas de la divine interaction avec les authentiques, pas plus que les déesses et les vénérables supérieurs ne descendront à lui.

¹⁴⁷ *Zhengao*, j. 10.24b. Sur Chen Anshi, voir CAMPANY, *To Live as Long as Heaven and Earth*, p. 137-139.

¹⁴⁸ *Nanshi*, j. 76, p. 1896.

¹⁴⁹ L'union sexuelle de la femme et de l'homme. Le rouge (cinabre) désigne ici le féminin par la menstruation et le blanc, l'homme par le sperme. C'est un synonyme du jaune et du rouge.

夫真者都無情慾之感, 男女之想也. 若丹白存於胸中, 則真感不應, 靈女上尊不降矣

150.

L'historien prend ensuite comme exemples ceux qu'il qualifie lui-même de « véritablement sérieux¹⁵¹ » ; ce sont Xu Hui, Tao Hongjing et peut-être avant eux Yang Xi. Eskildsen distingue enfin deux catégories de causes motivant le retrait et le célibat dans le Shangqing : l'influence bouddhique, d'une part, et les raisons propres au dogme taoïste, d'autre part. La première, qui transparait parfois dans l'intertextualité du *Zhengao*¹⁵², voit dans le mariage et la paternité un contexte totalement incompatible avec la dissolution des désirs et des attachements. Pareille situation est aussi « redoutable que la gueule d'un tigre¹⁵³ » (有虎口之禍). Quant aux raisons proprement taoïstes, celles-ci sont d'ordre physiologique : « Copuler une fois annule la force des remèdes pris durant toute une année. Aller à la chambre à coucher sans avoir rien absorbé réduit la durée de vie de trente années¹⁵⁴. » (一交而傾一年之藥力. 若無所服而行房內, 減筭三十年.)

Voilà qui dresse un tableau théorique tout à fait convaincant. Toutefois, nos études de cas nous ont montré que la pratique échappait souvent à ce tableau. Nous avons déjà évoqué l'ambiguïté de la Pureté supérieure à l'endroit des pratiques sexuelles. Wu Yun ne les excluait pas, puisqu'il décrit leur juste usage, pourvu qu'elles fussent accompagnées d'une connaissance intime du cinabre divin, conformément aux prescriptions du Shangqing. Li Bi reçut, quant à lui, l'ordre impérial de prendre épouse alors qu'il était déjà taoïste de cour et vraisemblablement dépositaire des enseignements des Trois Grottes. Il aura même un fils. Enfin, Gu Kuang se retira sur le Maoshan en famille et y pleurera son enfant décédé après leur installation sur la montagne. Il semble donc que le célibat n'importât pas autant que le retrait spirituel sous ses deux modalités, contemplative et active. De plus, cette tendance n'était pas propre à la dynastie Tang car Michel Strickmann a démontré qu'au début du VI^e siècle, le retrait sur le Maoshan pouvait être familial et communautaire. Le cas de Zhou Ziliang 周子良 (496-516) en est une illustration manifeste. Tao Hongjing le prit comme disciple et se retira sur le mont des Mao avec lui et une partie de sa famille (tante, oncle, mère, frère cadet, cousin)¹⁵⁵.

¹⁵⁰ *Zhengao*, j. 6.14a.

¹⁵¹ ESKILDSEN, *Ascetism in Early Taoist Religion*, p. 75 : « *The truly serious among them were probably celibate.* »

¹⁵² Stephen Eskildsen évoque notamment le passage hérité du *Sishi'er zhang jing* 四十二章經 (Le Sūtra en quarante-deux articles) en p. 73-74. Sur les hypothèses de cet héritage, voir son éclairante note 16, p. 183.

¹⁵³ *Zhengao*, j. 6.8b-9a.

¹⁵⁴ *Zhengao*, j. 10.23b-24a.

¹⁵⁵ STRICKMANN Michel, « Liang Wu Ti's Suppression of Taoism », *Journal of the American Oriental Society*, 1978, 94, 4, p. 467-475. Zhou Ziliang est également connu, dans l'histoire du taoïsme, pour s'être suicidé sur recommandation d'authentiques descendants à lui pour le presser de prendre un poste dans la bureaucratie divine. Il aurait laissé de nombreux manuscrits décrivant ses visions que Tao Hongjing aurait édités et annotés dans le *Zhou shi mingtong ji*.

Les Déclarations des authentiques comprennent un exemple instructif de compromis possible avec les exigences théoriquement radicales du retrait. Il s'agit de Xu Mi qui jamais ne renonça au monde malgré les injonctions des authentiques qui considéraient « les richesses, les honneurs et la luxure comme autant de haches et de scies qui rompent et coupent les os¹⁵⁶ » (蓋富貴淫麗, 是破骨之斧鋸). Ceux-là lui dirent même : « C'est au dignitaire de la Voie Xu des montagnes que nous devons enseigner, pas au secrétaire général Xu parmi les hommes¹⁵⁷. » (我當與山中許道士, 不以與人間許長史也.). Ce faisant, ils lui imposaient la retraite comme condition *sine qua non* de son initiation. Et pourtant Xu Mi leur répondit :

En toute bonne foi, bien que je cultive intérieurement la Voie, je demeure extérieurement parmi les profanes. Je ne peux revêtir une robe de chanvre grossier et me poser dans les montagnes, me ceindre la taille d'une simple corde et rester livré à moi-même. Je ne peux pas faire autrement que suivre respectivement mes inclinations et les rituels et ainsi agencer l'intérieur et l'extérieur. Y contrevenir ne serait-ce qu'un seul jour, je ne saurais le supporter tant je redoute que cela me soit néfaste.

穆內雖修道, 外故俗徒, 未能披褐山栖, 帶索獨往; 不得不敘順情禮, 允帖內外, 一旦違之, 既恩情未忍, 亦懼傷之者至矣¹⁵⁸.

Ainsi Xu Mi convainc-t-il les authentiques qui finirent par céder : « Remplir sa charge sans s'affairer, cultiver sereinement l'authenticité et intérieurement se raffiner, ne pas laisser le désordre des choses salir son intelligence, ni la rivalité pour les honneurs envahir son cœur, voilà comment un dignitaire de la Voie [doit] occuper son poste¹⁵⁹. » (在官無事, 夷真內煉, 紛錯不穢其聰明, 爭競不交於胸心者, 此道士之在官也.)

Nous avons là un parfait contre-exemple à l'idéal théorique de l'érémisme radical et inflexible, également puisé dans le *Zhengao*. Il semble donc que le grand retrait, le retrait intérieur au cœur du monde, ne fût pas toujours incompatible avec l'idéal sotériologique du Shangqing. On peut y voir là une résonance de l'érémisme de cour précédemment décrit avec Dongfang Shuo. Bien sûr, nombreux seront au palais les taoïstes détenteurs des registres des Trois Grottes, en particulier sous les Tang. Ce sera, pour ceux que nous avons étudiés, le cas de Li Bi ou de Wu Yun, ainsi que des différents maîtres célébrés par Li Bo dans sa *Lignée des authentiques*. Mais une différence de taille demeure dans la description idéalisée de ces portraits. Au contraire de Xu Mi qui éprouvait le besoin de vivre au sein des institutions, les maîtres Tang évoqués résidèrent ponctuellement à la cour sur ordre impérial

¹⁵⁶ *Zhengao*, j. 2.9b.

¹⁵⁷ *Zhengao*, j. 2.20a.

¹⁵⁸ *Zhengao*, j. 6.15a.

¹⁵⁹ *Zhengao*, j. 6.13b.

et à contrecœur. Pour reprendre les mots de Quan Deyu, ils « se comparaient aux oiseaux et aux poissons heureux dans les marais¹⁶⁰ ».

S'intéressant à eux, il demeure opportun de distinguer en pratique les deux modalités du retrait spirituel dans sa tendance majoritaire : les phases contemplative et active, le semi-érémisme comme mode de vie dans le premier cas, et la solitude comme impératif de pratique dans le second. Cette distinction est tellement évidente dans la poésie des lettrés taoïstes qu'on ne la voit plus. Ou plus exactement, parce que les poèmes ne décrivent généralement que l'idiorythmie, on en oublie les retraites actives. Ainsi, à lire Wu Yun, voici deux textes parmi tant d'autres qui offrent une description de ses retraits contemplatifs sur le mont des Cabanes. Le premier s'intitule *Wan dao Hukou jian Lushan zuo cheng zhu guren* 晚到湖口見廬山作呈諸故人 (Composition pour mes vieux amis à la vue du mont des Cabanes lors de mon arrivée tardive à Hukou) et le second, *Ku chunlin zuo* 苦春霖作 (Mélancolie sous une pluie printanière).

L'embarcation arrive à Hukou dans la nuit¹⁶¹,
J'approche sur son flanc du Mont des Cabanes.
Il s'élève jusqu'au ciel
Et se musse dans les hauteurs.
Les miroirs rocheux dispersent la clarté de l'aurore,
Les vapeurs du brûloir¹⁶² concentrent les couleurs de l'hiver.
Tandis que nous faisons escale le temps d'un repos,
Je me remémore les ascensions passées.
Un vain renom depuis longtemps m'embarrasse
Qui me fait éviter les lieux de détente.
Mon vœu de toujours est de suivre la Voie,
Puissé-je ainsi l'obtenir enfin.
Mes vieux amis des cimes nuagères,
Je reviens goûter avec vous la quiétude.
Une oie s'envole dans la profondeur de l'azur,
Le chasseur repose sa flèche¹⁶³.

夜舟達湖口, 漸近廬山側。
高高標橫天, 隱隱何峻極。
石鏡啟晨暉, 鑪煙凝寒色。

¹⁶⁰ *Zongxuan xiansheng wenji xu*, 1b.

¹⁶¹ Hukou 湖口 se trouve à la confluence du lac Poyang 鄱陽湖 et du Long Fleuve, le Changjiang 長江, dans l'actuelle province du Jiangxi à environ quarante kilomètres à vol d'oiseau du mont des Cabanes situé sur la rive opposée.

¹⁶² Un pic du Lushan.

¹⁶³ Car il ne peut l'atteindre. L'image est empruntée à Yang Xiong 揚雄 (53 av. J.-C.-18 apr. J.-C.). L'HARIDON, *Maîtres Mots*, p. VI.13.

旅泊將休暇, 歸心已躋陟。
虛名久為累, 使我辭逸域。
良願道不違, 幽襟果茲得。
故人在雲嶠, 乃復同晏息。
鴻飛入青冥, 虞氏罷繒弋¹⁶⁴。

Le dragon *yíng*¹⁶⁵ migre vers les contrées australes,
La pluie incessante inonde les berges du Fleuve.
Je regarde en bas la terre qui disparaît,
En haut, les sommets qui se cachent.
L'aiglon réfrène les courants chauds,
La lune décroissante offre sa fraîcheur.
L'oiseau de saison interrompt son chant,
Les parfums de fleurs s'évanouissent.
L'eau ruisselle vers les fleuves et les lacs,
Les vagues grandissent au fil des jours.
Il n'y a plus de visiteur depuis longtemps,
Je suis triste, sans personne pour me réjouir.
Le vin suffit à me distraire un peu,
Je tiens ma cithare, mais pour qui jouer ?
Je joue pour la pluie qui n'en finit pas,
Une dernière note dans un long soupir.
Le soupir d'une émotion,
Que nul autre n'entendra.
J'exprime mon sentiment à qui le partage,
Les mots s'épuisent à ne pouvoir le décrire.

應龍遷南方, 靈雨備江干。
俯望失平陸, 仰瞻隱崇巒。
陰風斂暄氣, 殘月淒已寒。
時鳥戢好音, 眾芳亦微殘。
萬流注江湖, 日夜增波瀾。
數君曠不接, 悄悄無與歡。
對酒聊自娛, 援琴為誰彈。
彈為愁霖引, 曲罷仍永歎。
此歎因感物, 誰能識其端。
寫懷寄同心, 詞極意未殫¹⁶⁶。

¹⁶⁴ *Wan dao Hukou jian Lushan zuo cheng zhu guren*, éd. *Quan Tangshi*, j. 853, p. 2090b-c.

¹⁶⁵ Le dragon *yíng* (*yínglóng* 應龍) vit dans l'extrémité méridionale du monde. Il est associé aux pluies abondantes qui manifestent son énergie. *Shanhai jing jiaoyi*, chap. 14, p. 248 et chap. 17, p. 286.

Ces deux illustrations poétiques montrent que le quotidien de l'anachorète taoïste n'interdisait pas les échanges et les amitiés, bien au contraire. Le taoïste opérait ainsi à sa guise une respiration faite d'éloignements et de retours. En revanche, il était des périodes propices au retrait actif durant lesquelles l'adepte se soumettait aux rythmes naturels pour se retirer dans la solitude, et donc également dans la continence conjugale, afin de s'adonner à des pratiques nécessitant un cadre plus austère. Il importait par exemple, selon le *Zhengao*, que les adeptes ne vissent aucune personne du sexe opposé aux neuvième jour du troisième mois, deuxième jour du sixième mois, sixième jour du neuvième mois et troisième jour du douzième mois. « Durant ces jours, l'adepte entre dans la chambre de quiétude et ne peut pas voir de femmes¹⁶⁷. » (是其日當入室, 不可見女子.) En voici la principale raison :

Ce n'est pas seulement pour faire obstacle à la lubricité. Il s'agit d'apaiser la demeure de la féminité. Celle-ci se trouve dans le neuvième des douze rameaux terrestres (*shen* 申 ; celui du repli) ; la demeure de la masculinité est, quant à elle, dans le troisième rameau terrestre (*yan* 寅 ; celui de l'expansion). Ces deux rameaux se châtient l'un l'autre jusqu'à la mort. Durant ces jours, les trois cadavres de l'homme et de la femme sortent depuis les pupilles des yeux. Les cadavres de la femme appellent l'homme et réciproquement. Les dommages se multipliant font périr l'Esprit et abîment la droiture.

非但塞遏淫泆而已, 將以安女宮. 女宮在申 ; 男宮在寅. 寅申相刑, 刑殺相加. 是日男女三尸, 出于目珠瞳之中. 女尸招男 ; 男尸招女, 禍害往來, 喪神虧正¹⁶⁸.

De même, les textes de la Pureté supérieure enjoignaient à « laisser reposer l'Esprit en de vastes et profondes forêts » (神棲冥林) durant de longues périodes avant de recevoir les enseignements ultimes. Voici, à titre d'exemple, un texte qui indique la marche à suivre pour recevoir le *Dadong zhenjing* :

Constamment s'isoler dans une chambre tranquille, faire brûler de l'encens et enlever la poussière, reposer l'Esprit en de profondes forêts. Rester éloigné des hommes et dans la solitude renoncer aux affaires du monde, se défaire des embarras et accueillir l'authenticité, ouvrir son cœur et oublier les rivalités, s'accorder au naturel et pénétrer la racine. Demeurer seul dans un appartement retiré, s'abstenir de céréales et de saveurs fortes, [sentir] la fadeur s'élever aux nues, expulser les liquides et harmoniser les humeurs. Renvoyer la compagne et dans l'obscurité regarder les trois âmes *hun*. S'adonner longtemps à ces pratiques amères, ne pas manger après midi. Ce n'est qu'au terme d'une austère retraite de trois années que l'on peut recevoir et lire *Le Livre véritable de la Grande Profondeur*.

¹⁶⁶ *Ku chun lin zuo*, éd. *Zongxuan xiansheng wenji*, j. 2.35a-b.

¹⁶⁷ Le genre est ici marqué, mais la suite du texte montre que cela concerne tout autant les pratiquants des deux sexes.

¹⁶⁸ *Zhengao*, j. 10.25a-b.

常當靜隱絕室，散香拂塵，神棲冥林，避遠人間，幽寂遺事，去累納真，豁心忘爭，委順洞根，獨處幽房，絕穀去辛，淡味上霄，吐液和津，單景遣偶，冥盼三魂，長修苦行，過中不餐，苦齋三年，乃得受讀《大洞真經》焉¹⁶⁹。

Le retrait actif, dans la tradition Shangqing, était ainsi consacré à des pratiques rigoureuses destinées à recevoir ou à appliquer des enseignements plus avancés. L'extrait ci-dessus nous renseigne *a minima* sur le contenu et les modalités de ces retraites actives. Un autre ouvrage, écrit par Lu Xiujing et intitulé *Dongxuan lingbao wugan wen* 洞玄靈寶五感文 (Les Cinq sentiments [de gratitude]), nous apporte des éléments supplémentaires sur l'ascèse de l'abstinence (*zhai* 齋) dans la Pureté supérieure. Celle-ci comprend notamment le jeûne et le retrait. De tous les rituels d'abstinence décrits dans ce texte par Lu Xiujing, celui du Shangqing est le seul à vocation individuelle, les autres étant communautaires¹⁷⁰. Les prescriptions de la Pureté supérieure livrent deux méthodes¹⁷¹.

La première consiste à se trouver « solitaire et éloigné de son épouse » (絕草離偶), à « s'appliquer au non-agir dans ses actions » (無為為業), à « apaiser son estomac et prolonger naturellement le jeûne » (寂胃虛申), à calmer l'Esprit et apaiser le Souffle » (眠神靜炁), à « délaissier la forme du corps et oublier sa structure » (遺形忘體), à « ne plus rien avoir à unir à la Voie » (無與道合). Par le non-agir, on préserve en soi l'Esprit. Apaiser l'estomac signifie ne plus le nourrir et prolonger naturellement le jeûne implique de le faire sans motivation extrinsèque, ni goût de la performance. Délaissier son corps revient à s'affranchir de ses attentes et de ses besoins de possession. Ne plus rien avoir à unir avec la Voie se comprend de la façon suivante : « La structure de la Voie est Vide et absence ; notre séparation d'avec elle procède du « moi » ; quiconque parvient à oublier son « moi » accomplit l'union mystérieuse. » (道體虛無, 「我」有故隔, 今既能忘, 所以玄合.) À y regarder de plus près, tout cela correspond aux objectifs du retrait contemplatif. La deuxième méthode renvoie, en revanche, expressément à ce que nous avons qualifié de retrait actif puisqu'elle est ainsi décrite : « [La deuxième méthode] consiste à garder son ombre solitaire dans la plane immensité [de la Voie]. Tout est semblable à la méthode précédente. Il n'y a de différent que la fusion jusqu'à l'indistinction du corps et de l'Esprit, ainsi que la récitation des Écritures. » (孤影夷豁, 皆與上同, 但混合形神, 諷經有異.)

¹⁶⁹ *Dongzhen gaoshang Yudi dadong cizi yujian wulao baojing* 洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經 (Le Livre précieux des Cinq Vénérables de l'étui de jade de l'Un féminin de la Grande Profondeur du Haut empereur de Jade du corpus Dongzhen), anonyme des Tang (618-907), CT 1313, fasc. 1025, 1b-2a.

¹⁷⁰ LAGERWEY John, « Canonical Fasts According to Lu Xiujing », in REITER Florian C. (dir.), *Affiliation and Transmission in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2012, p. 41-79, en part. 41-42 ; VERELLEN Franciscus, « Lu Xiujing (406–477) on Daoist Practice: Ten Lessons in *The Way and its Virtue* », *Daoism: Religion, History and Society*, 2019, 8, p. 169-206.

¹⁷¹ *Dongxuan lingbao wutan wen*, CT 1278, fasc. 1004, 5a.

Cette brève analyse du retrait spirituel dans la tradition de la Pureté supérieure révèle au moins trois choses. D'abord, la réalité des pratiques religieuses était plus nuancées que les impératifs théoriques, d'où l'importance de distinguer les modalités contemplative et active du retrait. L'idiorrythmie et le retrait communautaire ou familial étaient majoritairement pratiqués. Ensuite, il est une conséquence logique de séparer le retrait du célibat. Le premier n'implique pas toujours le second. Enfin, le Shangqing a échappé à l'influence du monachisme bouddhique et semble s'être davantage conformé aux usages de l'héritage érémitique et semi-érémitique des lettrés. Nos différentes études de cas sous les Tang en sont d'éclairantes illustrations.

CONCLUSION

Née dans la seconde moitié du IV^e siècle, la tradition de la Pureté supérieure se constitua rapidement en école indépendante sur le Maoshan, avec sa communauté et son corpus. Puis elle intégra, aux alentours du VI^e siècle, l'église du Maître céleste en constituant un prolongement de sa hiérarchie sacerdotale. Pour autant, l'héritage spirituel et scripturaire du Shangqing continuait de nourrir une pratique religieuse vivante et répandue parmi les lettrés de la Chine médiévale. Sous les Tang, cette tradition recouvrait une réalité tangible, à la fois politique et religieuse, que nous avons tenté de redessiner tout au long de ce travail.

D'une part, la maison impériale mit en place, dans le cadre de sa politique d'institutionnalisation des religions, un système hiérarchique dans lequel les rangs les plus élevés revenaient aux dignitaires Shangqing, parallèlement aux registres propres à leur progression spirituelle. À ces grades administratifs correspondaient la reconnaissance d'une dignité religieuse conférée par le pouvoir politique. Les dépositaires des Trois Grottes étaient ainsi en charge des abbayes et des rituels d'État les plus importants. Le sommet du clergé constituait, par conséquent, un réseau influent qui permettait, en contrepartie, un meilleur contrôle étatique de l'activité religieuse.

D'autre part, l'héritage spirituel de la Pureté supérieure sous les Tang nous apparaît dans la production littéraire des lettrés taoïstes, en particulier dans la poésie sidérale. Nous avons vu que les pièces poétiques composées par les adeptes initiés du Shangqing laissaient entrevoir les principes fondamentaux de leurs exercices visionnaires. Ceux-ci ont pour prérequis la purification du cœur qui rend alors possible l'usage fécond de l'astro-alchimie et de la divine interaction. La sublimation de la corporéité se fonde sur les randonnées célestes, au sein d'une géographie sacrée, lors desquelles l'adepte se nourrit des effluves astraux et se purifie par l'embrassement. Ce sont ces méthodes intériorisées de visualisation des incandescences qui travaillent sur le corps et œuvrent à sa sublimation. Cela est rendu possible par la vertu performative de la poésie sidérale.

Outre l'apprentissage méthodologique inhérent à la thèse, celle-ci fut également l'occasion de déplacements sur le terrain pour donner, sinon un peu de chair, en tous cas une dimension plus concrète à nos études de cas. Nous avons ainsi retrouvé « la chambre de pierre » au pied des collines du Pilier céleste. Selon les matériaux biographiques, ce serait l'endroit où Wu Yun conservait ses textes et demanda à être inhumé. Cette grotte semblait avoir sombré dans l'oubli depuis plusieurs siècles, tout comme avait échappé aux historiens de la Chine contemporaine le premier ermitage de Li Bi sur le Hengshan. Nous avons réussi à localiser le lieu où celui-ci fut vraisemblablement bâti.

Mais au-delà de ces quelques découvertes, dans les textes ou sur site, ce travail ne constitue en réalité qu'un prélude à des recherches plus approfondies. Quatre prolongements, au moins, sont apparus au fil de notre étude. Il s'agirait, dans un premier temps, d'analyser dans sa globalité le processus de rapprochement, autour des exercices visionnaires, qui eut lieu sous les Six Dynasties entre la poésie sidérale et les Écritures de la Pureté supérieure. Voilà qui permettrait sans doute de mieux comprendre comment deux genres littéraires intimement liés, bien que l'un soit d'origine profane et l'autre religieuse, se sont influencés mutuellement dans leurs constructions respectives.

Un deuxième chantier consisterait à élargir la reconstitution de l'héritage Shangqing dans la littérature taoïste des Tang, comme nous avons essayé de le faire chez Wu Yun et Gu Kuang, mais chez des auteurs plus tardifs, comme Li Shangyin ou Cao Tang par exemple. Des ressemblances et des évolutions apparaîtraient probablement, préfigurant une troisième piste de recherche que nous avons déjà évoquée dans les chapitres 3 et 6 : la fusion progressive du Shangqing dans l'art du *neidan*, encore naissant au VIII^e siècle. Les modalités du schéma ternaire autour desquelles s'articulent les pratiques de sublimation, telles qu'on les a constatées chez Wu Yun et Liu Moran, semblent en effet annoncer l'alchimie des Song. Elles sont en cela une étape nouvelle dans l'histoire de la Pureté supérieure.

Enfin, le quatrième prolongement concerne les distinctions précises qu'il conviendrait d'opérer, à partir des Tang, entre l'héritage Shangqing et la tradition du Maoshan, dont continuera de se réclamer sa communauté lors des dynasties ultérieures¹. Puisque l'école de la Pureté supérieure avait perdu son existence propre et que ses exercices spirituels s'étaient fondus dans la pratique de l'alchimie intérieure, que devinrent, par exemple, les enseignements de la Dame Wei dans les révélations du XII^e siècle² ? Sans doute l'étude approfondie à cette aune du *Maoshan zhi* et des nouveaux textes révélés serait-elle un bon point de départ.

Nous voici à présent au terme de cette modeste contribution à l'histoire du Shangqing sous les Tang. Aussi préférons-nous nous effacer devant l'une des voix de son panthéon : Perle céleste (Tianji 天璣), ou Dame de l'Origine supérieure (Shangyuan furen 上元夫人), fille cadette de la Reine Mère de l'Ouest. Un poème qu'elle offrit à Yang Xi résume, à lui seul, le chemin spirituel qu'empruntèrent nos lettrés taoïstes du VIII^e siècle :

¹ STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan*, p. 41-57.

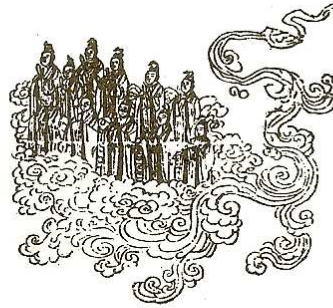
² Trois nouveaux corpus de révélations furent officiellement découverts sur le Maoshan entre 1109 et 1120. Mais ceux-ci étaient en réalité des adaptations forgées à partir des anciens textes. *Ibid.*, p. 43-45.

Faites

Que d'une vision claire et pénétrante
Je puis contempler à l'infini,
Qu'en vénérant l'authenticité mystérieuse,
Elle inonde mon corps de son essence.

Faites

Que je m'élève vers l'auguste Chariot
Et foule d'un vol les sept origines,
Que le soleil soit mon attelage dans l'espace,
Pour qu'alors je devienne l'égal du Ciel³.



空與天相傾
仰注精灌我身上
攀皇冠飛步七元駕
景乘
令我目明徹視洞鑒无窮玄真

³ *Shangqing tianguan santu jing* 上清天關三圖經 (Le Livre des trois diagrammes des passes célestes de la Pureté supérieure), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1332, fasc. 1030, 4a.

PARTIE IV

— ANNEXES —

Répertoire des œuvres restantes de Wu Yun

Cartes

Bibliographie

RÉPERTOIRE DES ŒUVRES DE WU YUN

LES TRAITÉS

Shenxian kexue lun 神仙可學論 (De la possibilité d'étudier la divine immortalité)

Zongxuan xiansheng wenji, CT 1051, fasc. 726-727, j. 2.9b-16a ; *Wenyuan yinghua*, j. 739.12b-19b ; *Yunji qiqian*, j. 93.1a-7a ; *Quan Tangwen*, j. 926, p. 4278b-4279b ; *Siku quanshu*, 1071, j. 2.10a-17a.

Xingshen kegu lun 形神可固論 (De la possibilité d'affermir le corps et l'Esprit)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 2.20a-26b ; *Quan Tangwen*, j. 926, p. 4278a, p. 4279b-4280b, p. 4281a-b ; *Siku quanshu*, 1071, j. 2.20b-27b.

Xinmu lun 心目論 (Le Cœur et les Yeux)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 2.16a-19b ; CT 1038, fasc. 704 ; *Quan Tangwen*, j. 926, p. 4280b-4281a ; *Siku quanshu*, 1071, j. 2.17a-20b.

Xuangang lun 玄綱論 (Le Filet du Mystère) et son préambule

CT, 1052, fasc. 727 ; *Quan Tangwen*, j. 926, p. 4281c-4282c (chap. 1, 8, 28, 29 et 31) ; *Siku quanshu*, 1071, *bielu* 1a-25a.

LES POÉSIES

Buxu ci 步虛詞 (La Marche dans le Vide)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 2.30b-32b ; *Tang wencui*, j. 13.5a-7a ; *Quan Tangshi*, j. 853, p. 2089c-2090a ; *Siku quanshu*, 1071, j. 2.32a-34a.

Dengzhen fu 登真賦 (L'Ascension vers l'authenticité),

Zongxuan xiansheng wenji, j. 2.5b-7a ; *Quan Tangwen*, j. 925, p. 4274c-4275a ; *Siku quanshu*, 1071, j. 2.6a-7a

Gaoshi yong 高士詠 (Les Chants sur les sages retirés)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 3.4b-15a ; *Quan Tangshi*, j. 853, p. 2090c-2092b ; *Siku quanshu*, 1071, j. 3.4b-15a.

Langu shi 覽古詩 (L'Observation du passé)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 3.1a-4b ; *Tang wencui*, j. 14.A.5b-9b ; *Tangshi jishi*, j. 23.2a-4b ; *Quan Tangshi*, j. 853, p. 2089a-c ; *Siku quanshu*, 1071, j. 3.1a-4b.

Lushan yunye quan fu 廬山雲液泉賦 (La Source aux essences de mica du mont des Cabanes)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 2.7a-8a ; *Wenyuan yinghua*, j. 36.6a-7b ; *Quan Tangwen*, j. 925, p. 4275b ; *Siku quanshu*, 1071, j. 2.7a-8b.

Si huan chun fu 思還淳賦 (Méditation sur le retour à pureté)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 2.1a-3c ; *Quan Tangwen*, j. 925, p. 4273c-4274b ; *Siku quanshu*, 1071, j. 2.1a-4a.

Xixin fu 洗心賦 (La Purification du cœur)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 2.3b-5b ; *Quan Tangwen*, j. 925, p. 4275a-b ; *Siku quanshu*, 1071, j. 2.4a-5b.

Xuanyuan fu 玄猿賦 (Les Singes noirs)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 2.8a-9b ; *Wenyuan yinghua*, j. 134.11b-13a ; *Tang wencui*, j. 7.12a-12b ; *Quan Tangwen*, j. 925, p. 4275c-4276a ; *Siku quanshu*, 1071, j. 2.8b-10a.

Yanqi fu 巖棲賦 (La Retraite en montagne)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 1.1a-2a ; *Wenyuan yinghua*, j. 98.3a-4a ; *Quan Tangwen*, j. 925, p. 4274b-c ; *Siku quanshu*, 1071, j. 1.1a-2a.

Yiren fu 逸人賦 (Les Ermites)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 1.4a-8b ; *Quan Tangwen*, j. 925, p. 4276a-4277a ; *Siku quanshu*, 1071, j. 1.4a-9a.

Youxian shi 遊仙詩 (Les Randonnées chez les immortels)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 2.26b-30b ; *Tang wencui*, j. 17.2.18a-21a ; *Quan Tangshi*, j. 853, p. 2088b-2089a ; *Siku quanshu*, 1071, j. 2.27b-32a. Le *Tang wencui* et le *Quan Tangshi* présentent les poèmes dans un ordre différent : 1, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 2, 7, 13, 14, 15, 22, 23, 24. Enfin, le *Tang wencui* ne contient que les seize premiers poèmes.

Zhu fu 竹賦 (Les Bambous)

Zongxuan xiansheng wenji, j. 1.2a-4a ; *Wenyuan yinghua*, j. 146.2a-4a ; *Quan Tangwen*, j. 925, p. 4275b-c ; *Siku quanshu*, 1071, j. 1.2b-4a.

24 Poèmes divers

Zongxuan xiansheng wenji, j. 2 ; *Quan Tangshi*, j. 853, 854, 888, 889 ; *Siku quanshu*, 1071, j. 2.

LES INSCRIPTIONS ÉPIGRAPHIQUES

Jianji xiansheng Lu jun bei 簡寂先生陸君碑 (Stèle en hommage au seigneur Lu, Maître de la Mesure et du Silence)

Quan Tangwen, j. 926.

Tianzhu guan jie 天柱觀碣 (Stèle commémorative du temple taoïste du Pilier céleste)

Dongxiao tuzhi, j. 6, p. 74-75.

CARTES



BIBLIOGRAPHIE

— Sources primaires —

- Baibu tong shuzheng* 白虎通疏證 (Les Discussions commentées [du Pavillon] du Tigre blanc), de Ban Gu 班固 (32-92), commenté par Chen Li 陳立 (1809-1869), Beijing, Zhonghua shuju, 1994.
- Baopuzi neipian jiaoshi* 抱朴子內篇校釋 (Édition annotée des chapitres internes des Écrits du Maître-qui-embrasse-la-simplicité), de Ge Hong 葛洪 (ca. 283-343), annoté par Wang Ming 王明, Beijing, Zhonghua shuju, 1996.
- Baopuzi waipian jiaojian* 抱朴子外篇校箋 (Édition annotée des chapitres externes des Écrits du Maître-qui-embrasse-la-simplicité), de Ge Hong 葛洪 (ca. 283-343), annoté par Yang Mingzhao 楊明照, Beijing, Zhonghua shuju, 1996.
- Bianwei lu* 辯偽錄 (Le Recueil sur la distinction du faux), de Xiangmai 祥邁 (XIII^e s.), T. 52, 2116.
- Bianyi shiliu ce* 便宜十六策 (Seize stratégies opportunes), attribué à Zhuge Liang 諸葛亮 (181-234), in TIAN Ren 天人 (dir.), *Zhongguo chuanshi qishu* 中國傳世奇書 (La Transmission des œuvres remarquables de Chine), Hohhot, Neimengu renmin chubanshe, 2002.
- Bieguo dongming ji* 別國洞冥記 (La Note sur la pénétration des mystères des différents royaumes), attribué à Guo Xian 郭憲 (fl. I^{er} s.), vraisemblablement anonyme du VI^e s., éd. *Han Wei congshu*, 32.
- Bowu zhi jiaozheng* 博物志校證 (Édition annotée de la Monographie sur les vastes choses), de Zhang Hua 張華 (232-300), annoté par Fan Ning 范寧 (339-401), Beijing, Zhonghua shuju, 1980.
- Cefu yuangui* 冊府元龜 (Le Recueil des précédents historiques de la bibliothèque du palais), édité par Wang Qinruo 王欽若 (962-1025) et al., Beijing, Zhonghua shuju, 1989.
- Chao Shangqing ge* 朝上清歌 (Poème chanté sur l'audience à la Pureté supérieure), de Gu Kuang, éd. *Quan Tangshi*, j. 265.
- Chengxiang Yehou Li Bi wenji xu* 丞相鄴侯李泌文集序 (Préface aux œuvres de Li Bi, Premier ministre et marquis de Ye), éd. *Wenyuan yinghua*, j. 703.
- Chuanshou sandong jingjie falu lüeshuo* 傳授三洞經戒法錄略說 (Le Précis de transmission des Écritures, des règlements, des méthodes et des registres des Trois Grottes), de Zhang Wanfu 張萬福 (fl. 710-713), CT 1241, fasc. 990.
- Chuci tongshi* 楚辭通釋 (Les Pénétrantes Explications des Élégies de Chu), attribué à Qu Yuan 屈原 (ca. 343-279), commenté par Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692), éd. *Chuanshan yishu* 船山遺書 (Le Recueil des œuvres posthumes de Chuanshan), Shanghai, Taiping yang shuju, 1933.

- Chuci zhangju* 楚辭章句 (Édition annotée des Élégies de Chu), attribué à Qu Yuan 屈原 (ca. 343-279), commenté par Wang Yi 王逸 (ca. 89-158), éd. *Siku quanshu*, 1062.
- Chuyuan xichin ji* 廚院新池記 (Les Notes sur l'étang sauvage près de la cour de la cuisine [du temple de Dongxiao]), de Li Xuanqing 李玄卿 (fl. 770), éd. *Dongxiao tuzhi*, j. 6.
- Congshu jicheng chubian* 叢書集成初編 (Somme d'ouvrages, première série), édité par Wang Yunwu 王雲五 (1888-1979), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1935-1937, rééd. 1983.
- Cunshen lianqi ming* 存神鍊氣銘 (L'Inscription sur la visualisation de l'Esprit et le raffinement du Souffle), attribué au médecin-physicien Sun Simiao 孫思邈 (ca. 581-682), CT 834, fasc. 571.
- Da Maoling dong xinju yi wangzi cong zhen* 大茅嶺東新居憶亡子從真 (Depuis ma nouvelle résidence à l'est du Pic de Mao l'aîné, je songe avec affection à mon fils engagé vers l'authenticité), de Gu Kuang, éd. *Quan Tangshi*, j. 264.
- Da Tang chuanyue qiju zhu* 大唐創業起居注 (Les Chroniques journalières de la fondation de la grande dynastie Tang), de Wen Daya 溫大雅 (d. 627), éd. *Congshu jicheng chubian*, fasc. 3828.
- Da Tang Da hongdao guan zhu gu sandong fashi Hou zun zhiwen* 大唐大弘道觀主故三洞法師侯尊誌文 (Épitaphe au vénérable Hou, le défunt maître du rituel des Trois Grottes et supérieur du Grand Temple de L'Exaltation de la Voie de l'éminente dynastie Tang), par ses disciples, éd. ZHOU Shaoliang 周紹良 & ZHAO Chao 趙超, éd. *Tangdai muzhi huibian*, p. 1207-1208 (開元 076).
- Da Tang Runzhou Renjing guan Wei fashi bei bing xu* 大唐潤州仁靜觀魏法師碑並序 (Inscription épigraphique et sa préface consacrées au maître Wei Jiang du temple de La vertu d'humanité et de la quiétude à Runzhou sous la grande dynastie Tang), de Hu Chubin 胡楚賓 (fl. 688), dans CHEN, *Daojia jinsbi lüe*, p. 64-65.
- Da Tang Songyang guan ji shengde ganying* 大唐嵩陽觀紀聖德感應頌 (Éloge des résonances de la sainte, consigné à l'abbaye de l'Adret du mont Song de la grande [dynastie] Tang), de Li Linfu 李林甫 (d. 752), éd. CHEN, *Daojia jinsbi lüe*, p. 140-142.
- Da Zhang Jie shu* 答張藉書 (Réponse à Zhang Jie), de Han Yu 韓愈 (768-824), éd. *Han Changli quanji*, j. 14.
- Dadong lianzhen baojing jiujuan jindan miaojue* 大洞練真寶經九還金丹妙訣 (Les Formules miraculeuses sur le cinabre d'or neuf fois transmuté du Livre précieux de la Grande Grotte sur le raffinement de l'authenticité), de Chen Shaowei 陳少衛 (fl. 712-741), CT 891, fasc. 586.
- Dai shi Guangyi ji xu* 戴氏廣異記序 (La Préface au Vaste Recueil d'étrangetés du sieur Dai (i.e. Dai Fu 戴孚 [ca. 738-ca. 794]), éd. *Quan Tangwen*, j. 528.
- Daiyue guan bei [ba]* 岱嶽觀碑 [八] (Stèle [8] du temple taoïste du mont Dai), anonyme des Tang (618-907), éd. CHEN, *Daojia jinsbi lüe*, p. 94.
- Daiyue guan bei [san]* 岱嶽觀碑 [三] (Stèle [3] du temple taoïste du mont Dai), anonyme des Tang (618-907), éd. CHEN, *Daojia jinsbi lüe*, p. 79.
- Daiyue guan bei* 岱嶽觀碑 (Stèle du temple taoïste du mont Dai), anonyme des Tang (618-907), éd. CHEN, *Daojia jinsbi lüe*, p. 99.

- Daode zhenjing xuande zuanshu* 道德真經玄德纂疏 (L'Anthologie exégétique sur la vertu mystérieuse du Livre véritable de la Voie et de la Vertu), édité par Qiang Siqi 強思齊 (IX^e s.), préfacé par Du Guangting 杜光庭 (850-933), CT 711, fasc. 407-413.
- Daodian lun* 道典論 (Le Traité sur les classiques du taoïsme), anonyme des Tang (618-907), CT 1130, fasc. 764.
- Daojiao lingyan ji* 道教靈驗記 (Les Notes sur l'efficiencia prodigieuse des enseignements de la Voie), de Du Guangting, CT 590, fasc. 325-326.
- Daomen jingfa xiangcheng cixu* 道門經法相承次序 (L'Ordre de transmission de l'héritage scripturaire de la Voie), de Pan Shizheng 潘師正 (585-682), CT 1128, fasc. 762.
- Daomen tongjiao biyong ji* 道門通教必用集 (L'Ensemble des manuels nécessaires à l'enseignement général du taoïsme), de Lü Taigu 呂太古 (*fl.* 1201), CT 1226, fasc. 984-985.
- Daoshu yuanshen qi* 道書援神契 (L'Essentiel pour se lier au divin par les Écritures taoïstes), anonyme de la fin du XII^e siècle, CT 1231, fasc. 988.
- Dengzhen yinjue* 登真隱訣 (Les Instructions secrètes pour l'ascension vers l'authenticité), de Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), CT 421, fasc. 193.
- Dongxuan lingbao Dingguan jing* 洞玄靈寶定觀經 (Le Livre sur la concentration et l'observation selon le Joyau magique du Canon Dongxuan), anonyme du VIII^e s., éd. *Yunji qiqian*, j. 17.
- Dongxiao shiji* 洞霄詩集 (La Collection poétique de Dongxiao), de Meng Zongbao 孟宗寶 (*fl.* 1302), éd. *Zhibuzhu zhai congshu* 知不足齋叢書 (Anthologie du cabinet de qui n'en sait pas assez), édité par Bao Tingbo 鮑廷博 (1728-1814), Taipei, Yiwen yinshuguan, 1966.
- Dongxiao tuzhi* 洞霄圖志 (La Monographie locale de Dongxiao), écrit par Deng Mu 鄧牧 (1247-1306), éd. *Zhibuzhu zhai congshu*.
- Dongxuan lingbao daoxue keyi* 洞玄靈寶道學科儀 (Les Instructions du Joyau magique du Canon Dongxuan pour l'étude de la Voie), attribué à Chisongzi 赤松子, anonyme des Tang (618-907), CT 1126, fasc. 761.
- Dongxuan lingbao qianzhen ke* 洞玄靈寶千真科 (Les Règlements du Joyau magique du Canon Dongxuan pour les mille authentiques), anonyme du VII^e siècle, CT 1410, fasc. 1052.
- Dongxuan lingbao san shi ji* 洞玄靈寶三師記 (La Note sur les trois maîtres selon le Joyau magique du Canon Dongxuan), attribué à Liu Chujing 劉處靜 (d. 873), préfacé en 920, CT 444, fasc. 198.
- Dongxuan lingbao sandong fengdao kejie yingshi* 洞玄靈寶三洞奉道科戒營始 (Les Règlements et les Préceptes du Joyau magique du Canon Dongxuan pour la pratique de la Voie selon les Trois Grottes), attribué à Jinming Qizhen 金明七真 (*fl.* 545-554), vraisemblablement compilé vers 620-630, CT 1125, fasc. 760-761.
- Dongxuan lingbao sanshi minghui xingzhuang juguan fangsuo wen* 洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文 (Les Textes sur les noms, l'apparence, les temples d'appartenance et autres lieux de résidence des trois maîtres selon le Joyau magique du Canon Dongxuan), de Zhang Wanfu 張萬福 (*fl.* 713), CT 445, fasc. 198.

- Dongxuan lingbao Yujing shan buxu jing* 洞玄靈寶玉京山步虛經 (Le Livre de la marche dans le Vide depuis la montagne de la Capitale de jade selon le Joyau magique du Canon Dongxuan), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1439, fasc. 1059.
- Dongxuan lingbao zhai shuo guang zhu jie fa deng zhu yuan yi* 洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀 (Propos sur le jeûne et la retraite et règles sur les flambeaux, les préceptes, les châtements et les vœux selon le Joyau magique du Canon Dongxuan), attribué à Lu Xiujing 陸修靜 (406-477), CT 524, fasc. 293.
- Dongzhen gaoshang yudi dadong Ciyi yujian Wulao baojing* 洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經 (Le Précieux Livre des Cinq Vénérables du sceau de jade de l'Un féminin de la Grande Caverne de l'éminent empereur de Jade du Canon Dongzhen), anonyme des Tang (618-907), CT 1313, fasc. 1025.
- Dongzhen shangqing qingyao zishu jingen zhongjing* 洞真上清青腰紫書金根眾經 (Les Livres écrits en pourpre sur la racine dorée du [Seigneur] du Qingyao de la Pureté supérieure selon le Canon Dongzhen), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1315, fasc. 1026-1027.
- Dongzhen shangqing shenzhou qizhuan qibian wutian jing* 洞真上清神州七轉七變舞天經 (Le Livre des sept récitations du divin continent et des sept transformations pour danser dans le ciel selon la Pureté supérieure du Canon Dongzhen), anonyme datant probablement du V^e s., CT 1331, fasc. 1030.
- Dongzhen shangqing taiwei dijun bu tiangang fei diji jinjian yuzi shangjing* 洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經 (Le Livre supérieur en caractères de jade sur tablettes d'or du souverain de la Grande Subtilité du Canon Dongzhen sur la marche sur le filet céleste et le vol parmi les cycles terrestres), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1316, fasc. 1027.
- Dongzhen taishang basu zhenjing fushi riyue huangua jue* 洞真太上八素真經服食日月皇華訣 (Les Formules sur les pratiques d'absorption de l'auguste efflorescence du soleil et de la lune selon Le Livre véritable des Huit Simplicités du Très Haut de la Pureté supérieure du Canon Dongzhen), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1323, fasc. 1028.
- Dongzhen taishang shenhu yimwen* 洞真太上神虎隱文 (L'Écrit caché du tigre divin selon le Très Haut du Canon Dongzhen), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1334, fasc. 1031.
- Dongzhen taishang shuo zhibui xiaomo jing* 洞真太上說智慧消魔經 (Le Livre sur la sagesse qui fait disparaître les démons selon les propos du Très Haut du Canon Dongzhen), anonyme des Tang (618-907), CT 1344, fasc. 1032.
- Dongzhen taishang Suling dongyuan Dayou miaojing* 洞真太上素靈洞元大有妙經 (Le Livre merveilleux de [la chambre de la] Spiritualité pure du Très Haut du Canon Dongzhen et [du palais de] la Grande Possession qui pénètre l'Insondable [元 pour 玄]), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1314, fasc. 1026.
- Dongzhen taishang taixiao langshu* 洞真太上太霄瑯書 (Le Livre de perles de jade de l'empyrée du Très Haut du Canon Dongzhen), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1352, fasc. 1034-1035.

- Dongzhen taishang zhidu yanguang shenyuan* [/*xuan*] *bian jing* 洞真太上紫度炎光神元[*玄*]變經 (Le Livre sur la transformation du très haut Mystère divin à la lumière flamboyante composé en pourpre du Canon Dongzhen), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1332, fasc. 1030.
- Dongzhen taiyi dijun taidan yinshu dongzhen xuanjing* 洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經 (Le Livre mystérieux de l'écrit caché du [palais du] grand cinabre du Seigneur impérial et du Grand Un du Canon Dongzhen), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1330, fasc. 1030.
- Dongzhen Xiwangmu baoshen qiju jing* 洞真西王母寶神起居經 (Le Livre du Canon Dongzhen de la Reine Mère de l'Ouest qui thésaurise l'Esprit [et régule] le comportement), anonyme des Tang (618-907), CT 1319, fasc. 1027.
- Du shi xiangzhu* 杜詩詳注 (Édition précisément annotée des poèmes de Du Fu), de 朱鶴齡 (1606-1683), Beijing, Zhonghua shuju, 1979, rééd. 1989.
- Du you* 獨遊 (Errance en solitaire) de Wang Changling 王昌齡 (698-ca. 755), éd. *Quan Tangshi*, j. 141.
- Dui jing ou yin zeng Zhang daoshi Baoyuan* 對鏡偶吟贈張道士抱元 (Soupir dans le miroir, offert au dignitaire de la Voie Zhang Baoyuan), de Bai Juyi 白居易 (772-846), éd. *Bai Juyi ji* 白居易集 (Les Œuvres de Bai Juyi), Beijing, zhonghua shuju, j. 35.
- Dunhuang daozang* 敦煌道藏 (Le Canon taoïste de Dunhuang), compilé par Li Defan 李德范, Beijing, Zhonghua quanguo tushuguan wenxian suowei fuzhi zhongxin, 1999.
- Fenghe Han Jingong huiri cheng zhu panguan* 奉和韓晉公晦日呈諸判官 (Correspondance poétique au dernier jour du mois lunaire avec Han, duc de Jin, au sujet de sa nomination au poste de magistrat adjoint), de Gu Kuang, éd. *Quan Tangshi*, j. 267.
- Fuqi jingyi lun* 服氣精義論 (Le Traité sur l'essentiel [des méthodes] d'absorption des souffles), Sima Chengzhen 司馬承禎 (647-735), éd. *Yunji qiqian*, j. 57.
- Ganzhu ji* 紺珠集 (Le Recueil de la perle rougeâtre) attribué à Zhu Shengfei 朱勝非 (1082-1144), éd. *Siku quanshu*, 872.
- Ge xianweng zhouhou beiji fang* 葛仙翁肘後備急方 (*Vade-mecum* avec prescriptions pour les urgences médicales du Vieil Immortel Ge), de Ge Hong 葛洪 (283-343), révisé par Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), puis Yang Yongdao 楊用道 (fl. 1144), CT 1306, fasc. 1013-1015.
- Gu shi wenfang xiaoshuo* 顧氏文房小說 (Les Récits du cabinet de travail du sieur Gu), de Gu Yuanqing 顧元慶 (1487-1565), Shanghai, Shanghai shangwu yinshuguan, 1925.
- Guangxu Hengshan xianzhi* 光緒衡山縣志 (Monographie sur le district de Hengshan de l'ère Guangxu [1875-1908]), de Li Weibing et Wen Yueying *et al.*, éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*.
- Guangxu Yongming xianzhi* 光緒永明縣志 (Monographie sur le district de Yongming de l'ère Guangxu [1875-1908]) édité par Wan Fayuan 萬發元 (XIX^e s.), éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*.
- Guitian fu* 歸田賦 (Le Retour aux champs), de Zhang Heng 張衡 (78-139), éd. *Wenxuan*, j. 15.
- Gujin zhu* 古今注 (Notes sur le passé et le présent), de Cui Bao 崔豹 (fl. 290-306), éd. Congshu jicheng chubian, fasc. 274.

- Guoyu* 國語 (Les Propos sur les principautés), attribué à Zuo Qiuming 左丘明 (V^e s. av. J.-C.), mais datant plus vraisemblablement du IV^e s. av. J.-C., Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1978.
- Gu shi wenfang xiaoshuo* 顧氏文房小說 (Les Récits du cabinet de travail du sieur Gu), de Gu Yuanqing 顧元慶 (1487-1565), Shanghai, Shanghai shangwu yinshuguan, 1925.
- Han Changli quanji* 韓昌黎全集 (Les Œuvres complètes de Han Yu), Shanghai, Shijie shuju, 1935.
- Han Wei congshu* 漢魏叢書 (Anthologie de la littérature Han et Wei), compilé par Cheng Rong 程榮 (XVI^e s.), Jilin, Jilin daxue chubanshe, 1992.
- Han wenxue shi gangyao* 漢文學史綱要 (Précis historique de la littérature Han), de Lu Xun 魯迅 (1881-1936), éd. *Lu Xun quanji* 魯迅全集 (Les Œuvres complètes de Lu Xun), de Lu Xun 魯迅 (1881-1936), Renmin wenxue chubanshe, Beijing, 1972, 10.
- Han Wudi neizhuan* 漢武帝內傳 (La Biographie interne de l'empereur Wu des Han), anonyme du VI^e s., CT 292, fasc. 137.
- Han Yu quanji jiaozhu* 韓愈全集校注 (Édition commentée des Œuvres complètes de Han Yu), de Han Yu 韓愈 (768-824), commenté par Qu Shouyuan 屈守元, Chang Sichun 常思春 *et al.*, Chengdu, Sichuan daxue chubanshe, 1996.
- He Ma langzhong hua he zan* 和馬郎中畫鶴贊 (En dessinant une grue avec le docteur Ma), de Lu Lun 盧綸 (739-799), éd. *Quan Tangshi*, j. 278.
- Hongzhi Hengshan xianzhi* 弘治衡山縣志 (Monographie sur le district de Hengshan de l'ère Hongzhi [1488-1505]), de Liu Xi 劉熙 (fl. 1481-1488) et He Ji 何紀 (fl. 1488) *et al.*, éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*.
- Huainan honglie jijie* 淮南鴻烈集解 (Commentaires réunis sur la grande lumière du Huainan), de Liu An 劉安 (ca. 179-122) *et al.*, édité par Liu Wendian 劉文典 (1893-1958), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Huangfu Chizheng wenji* 皇甫持正文集 (Le Recueil des œuvres de Huangfu Chizheng), de Huangfu Chizheng 皇甫持正 (ca. 765-ca. 835), éd. *Sibu congkan*, 704.
- Huangting neijing yujing zhu* 黃庭內景玉經註 (Édition commentée du Livre de jade du paysage intérieur de la cour Jaune), anonyme des II-IV^e siècles, commenté par Liangqiuzi 梁丘子 (fl. 722-729), CT 402, fasc. 190.
- Huayang ji yuanxu* 華陽集原序 (Préface originelle au Recueil des œuvres de [l'ermite de] Huayang), de Huangfu Shi 皇甫湜 (ca. 765-ca. 835), éd. *Siku quanshu*, 1072.
- Huayang sandong Jingzhaoda fashi bei* 華陽三洞景昭大法師碑 (Stèle à la mémoire du grand maître du rituel [Wei] Jingzhaoda [disciple] des Trois Grottes de Huayang), de Lu Zhangyuan 陸長源 (d. 799), éd. *Maoshan zhi*, j. 23.
- Huayang Tao yinju ji* 華陽陶隱居集 (Le Recueil des œuvres littéraires de l'ermite Tao [Hongjing] de Huayang), de Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), compilé par Fu Xiao 傅霄 (d. 1159), CT 1050, fasc. 726.

- Huayang yinju xiansheng benqi lu* 華陽隱居先生本起錄 (Note biographique sur le Maître retiré de Huayang depuis son entrée dans la vie publique), de Tao Yi 陶翊 (fl. 502), éd. *Yunji qiqian*, j. 107.
- Huayang zhuan* 華陽傳 (Biographie de [l'ermite de] Huayang), de Yao Shilin 姚士舜 (1559-ca. 1650), *Huayang ji*, éd. *Siku quanshu*, 1072.
- Hunan sheng zhi* 湖南省志 (Monographies sur la province du Hunan), éd. HUNAN SHENG BIANZUAN WEIYUANHUI (dir.) 湖南省志編纂委員會 (Comité de compilation des monographies sur la province du Hunan) (dir.), Changsha, Hunan renmin chubanshe, 1991.
- Hunyuan shengji* 混元聖紀 (Les Annales du saint de l'Origine indistincte), de Xie Shouhao 謝守灝 (1134-1212), préfacé en 1193 par Chen Fuliang 陳傅良 (1137-1203), CT 770, fasc. 551-553.
- Ji Pei shangshu wen* 祭裴尚書文 (Oraison funèbre en hommage au ministre Pei), de Gu Kuang, éd. *Quan Tangwen*, j. 530.
- Jianjiao shangshu zuo pushe tongzhong shumen xia pingzhangshi shangzhuo Jinguo gong zeng taifu Han gong xingzhuang* 檢校尚書左僕射同中書門下平章事上柱國晉國公贈太傅韓公行狀 (Notice nécrologique de Han, duc de Jin, censeur, président de Ministère, assistant de l'administrateur en chef, membre de gouvernement cumulant des fonctions au Secrétariat impérial et à la Chancellerie, grand Pilier de l'État, devenu Grand Tuteur), de Gu Kuang, éd. *Quan Tangwen*, j. 530.
- Jiatai Kuaiji zhi* 嘉泰會稽志 (Monographie locale de Kuaiji, de l'ère Jiatai [1201-1205]), de Shen Zuobin 沈作賓 (fl. 1201), éd. *Siku quanshu*, 486.
- Jin Zixu yuanjun ling shangzhen siming Nanyue furen Wei furen xiantan beiming* 晉紫虛元君領上真司命南嶽夫人魏夫人仙壇碑銘 (Stèle consacrée à l'autel de l'Immortelle, la Dame Wei de la dynastie Jin, Divinité féminine du Vide pourpre qui préside à la destinée de qui s'élève vers l'authenticité), de Yan Zhenqing 顏真卿 (709-785), éd. *Quan Tangwen*, j. 340, p. 1526c-1528a.
- Jinquè dijun sanyuan zhenyi jing* 金闕帝君三元真一經 (Le Livre de l'Unité authentique des Trois Origines du souverain impérial du portique d'Or), anonyme de la fin des Six dynasties ou du début des Tang, CT 253, fasc. 120.
- Jinshi lu* 金石錄 (Catalogue des inscriptions sur pierre et sur bronze), de Zhao Mingcheng 趙明誠 (1080-1129), éd. *Siku quanshu*, 681.
- Jinshu* 晉書 (L'Histoire des Jin), édité par Fang Xuanling 房玄齡 (578-648), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Jinsuo liuzhu yin* 金鎖流珠引 (Le Guide du verrou d'or et des perles mouvantes), de Li Chunfeng 李淳風 (602-670), CT 1015, fasc. 631-636.
- Jiu Tangshu* 舊唐書 (L'Ancienne Histoire des Tang), édité par Liu Xu 劉煦 (887-946), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Jiuwei gui* 九尾龜 (La tortue aux neuf queues), de Zhang Chunfan 張春帆 (d. 1935), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1987.

- Junzhai dushu zhi xiaozheng* 郡齋讀書志校證 (Édition annotée du Catalogue des ouvrages du studio de la commanderie), de Chao Gongwu 晁公武 (fl. 1150), annoté par Sun Meng 孫猛, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990.
- Kangxi Hengzhou fuzhi* 康熙衡州府志 (La Monographie sur la préfecture de Hengzhou de l'ère Kangxi [1662-1722]), de Zhang Qixun 張奇勳 (fl. 1708), Zhou Shiyi 周士儀 (1627-1699), Tan Hongxian 譚弘憲 (fl. 1652) et alii, éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*.
- Kangxi Yongming xianzhi* 康熙永明縣志 (Monographie sur le district de Yongming de l'ère Kangxi [1662-1722]), édité par Zhou He 周鶴 (fl. 1856-1709), éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*.
- Ku congxiang Chang* 哭從兄萇 (Pleurant mon cousin Chang), de Gu Kuang, éd. *Quan Tangshi*, j. 264.
- Youxian* 遊仙 (La Randonnée chez les immortels), de Guo Pu 郭璞 (276-324), *Youxian*, éd. *Wenxuan*, j. 31.
- Leishuo* 類說 (Les Écrits thématiques) de Zeng Zao 曾慥 (1091-1155), éd. SKQS, 873.
- Les Fleurs de la solitude cueillies des plus belles vies des Saints, qui ont habité les Déserts, & qui ont chery plus expressement la Vie solitaire, tant en l'Orient qu'en l'Occident, & particulièrement en France*, de Martin Simon, Paris, Gervais Alliot, 1652.
- Liangshu* 梁書 (L'Histoire des Liang), édité par Yao Cha 姚察 (533-606) et Yao Silian 姚思廉 (d. 637), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Lidai chongdao ji* 歷代崇道記 (La Note sur la vénération de la Voie taoïste à travers les âges), de Du Guangting 杜光庭 (850-933), CT 593, fasc. 329.
- Lidai minghua ji* 歷代名畫記 (Les Notes sur les peintres célèbres au fil des dynasties), de Zhang Yanyuan 張彥元 (fl. 860-879), éd. *Siku quanshu*, 812.
- Liezi jishi* 列子集釋 (Édition commentée des Écrits de Maître Lie), attribué à Liezi 列子 (IV^e s. av. J. C.), commenté par Yang Bojun 楊伯峻, Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Liji zhengyi* 禮記正義 (Le sens correct du Traité sur les rites), anonyme du III^e ou II^e s. av. J.-C., commenté par Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) et Kong Yingda 孔穎達 (574-648), éd. *Shisan jing zhushu*.
- Lingbao wufu xu* 靈寶五符序 (Le Texte des cinq talismans du Joyau magique), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 338, fasc. 183.
- Lishi zhenxian tidao tongjian* 歷世真仙體道通鑑 (Le Miroir pénétrant des authentiques et des immortels incarnant la Voie à travers les âges), de Zhao Daoyi 趙道一 (fl. 1294-1307), CT 296, fasc. 139-148.
- Longgong cao* 龍宮操 (Composition pour cithare sur le palais du Dragon), de Gu kuang, éd. *Quan Tangshi*, j. 265.
- Lunheng jiaoshi* 論衡校釋 (Édition annotée de La Balance des discours), de Wang Chong 王充 (27-ca.100), annoté par Huang Hui 黃暉 et Liu Pansui 劉盼遂, Beijing, Zhonghua shuju, 1990.

- Luoyang jinsben jinwen ji* 落陽搢紳舊聞記 (Les Notes sur les vieilles histoires entendues parmi les élites de Luoyang), de Zhang Qixian 張齊賢 (943-1041), éd. FU Xuancong 傅璇琮 *et al.* (dir.), *Wudai shishu huibian* 五代史書彙編 (Le Corpus des annales des Cinq Dynasties), Hangzhou, Hangzhou chubanshe, 2004.
- Lüzū zhi* 呂祖志 (La Monographie du patriarche Lü), anonyme du XVI^e s., CT 1484, fasc. 1112-1113.
- Maoshan daomen weiyi Deng xiansheng bei* 茅山道門威儀鄧先生碑 (Inscription épigraphique à la mémoire de maître Deng, commissaire général pour le taoïsme), de Xu Kai 徐鍇 (920-974), *Quan Tangwen*, j. 888.
- Maoshan Xuanjing xiansheng Guangling Li jun bei bing xu* 茅山玄靜先生廣陵李君碑並序 (Inscription épigraphique et sa préface consacrées à Li Guangling, le Maître de la Sérénité Mystérieuse), de Yan Zhenqing 顏真卿 (709-785), éd. CHEN, *Daojia jinsbi lie*, p. 160.
- Maoshan zhi* 茅山志 (Les Chroniques du Maoshan), compilé par Liu Dabin 劉大彬 (fl. 1317-1328), CT. 304, fasc. 153-158.
- Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經 (Le Sūtra du lotus du Dharma merveilleux), traduit par Kumārajīva 鳩摩羅什 (ca. 344-413), T. 262, vol. 9.
- Mu Tianzi zhuan* 穆天子傳 (L'Histoire de Mu Fils du Ciel), anonyme du IV^e s. av. J.-C., commenté par Guo Pu 郭璞 (276-324), CT 291, fasc. 137.
- Nan Qi shu* 南齊書 (L'Histoire des Qi méridionaux), édité par Xiao Zixian 蕭子顯 (489-537), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Nanshi* 南史 (L'Histoire [des Dynasties] du Sud), édité par Li Yanshou 李延壽 (fl. 618-676), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Nantong dajun neidan jiu zhang jing* 南統大君內丹九章經 (Le Livre en neuf chapitres du cinabre interne du Grand Seigneur de la souveraineté du Sud), anonyme des Tang (618-907), CT 1054, fasc. 727.
- Nanyue jiu zhenren zhuan* 南嶽九真人傳 (La Biographies des neuf authentiques du pic du Sud), attribué à Liao Shen 廖僉 (XI^e s.), CT 452, fasc. 201.
- Nanyue xiaolu* 南嶽小錄 (Les Notes sur le pic du Sud), de Li Chongzhao 李冲昭 (fl. IX^e s.), préfacé en 902, CT 453, fasc. 201.
- Nanyue zhi* 南嶽志 (La Monographie locale sur le Pic du sud), 1883, rééd. Changsha, Huxiang wenku, 2013.
- Qian zhu Du shi* 錢注杜詩 (Édition des poèmes de Du Fu commentée par Qian [Qianyi]), de Qian Qianyi 錢謙益 (1582-1644), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1958, rééd. 1979.
- Qianlong Hengzhou fuzhi* 乾隆衡州府志 (La Monographie sur la préfecture de Hengzhou de l'ère Qianlong [1736-1796]), de Rao Quan 饒全 (fl. 1763) et Kuang Minben 曠敏本 (1700-1784), éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*.
- Qidong yeyu* 齊東野語 (Les Propos de campagne à l'est de Qi) de Zhou Mi 周密 (1232-1298), Beijing, Zhonghua shuju, 1983.

- Qingling zhenren Peijun zhuàn* 清靈真人裴君傳 (La Biographie du seigneur Pei, l'authentique de Qingling), éd. *Yunji qiqian*, j. 105.
- Qingxu zhenren Wang jun neizhuan* 清虛真人王君內傳 (La Biographie ésotérique du seigneur Wang, l'authentique-du-Vide-pur), anonyme des Six dynasties attribué à Wei Huacun, éd. *Yunji qiqian*, j. 106.
- Quan Shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen* 全上古三代秦漢三國六朝文 (La Collection complète de littérature de la haute Antiquité, des Trois Dynasties, des Qin, des Han, des Trois Royaumes et des Six Dynasties), édité par Yan Kejun 嚴可均 (1762-1843), Beijing, Zhonghua shuju, 1996.
- Quan Zai zhi wenji* 權載之文集 (Les Œuvres de Quan Zai), de Quan Deyu 權德輿 (759-818), éd. *Sibu congkan*, 674.
- Quzhou Kaiyuan guan bei* 衢州開元觀 (Inscription épigraphique pour le temple de Kaiyuan à Quzhou), de Gu Kuang, éd. *Wenyuan yinghua*, j. 849.
- Raozhou cishi Zhaojun Li fujun muzhi ming* 饒州刺史趙郡李府君墓志銘 (Épitaphe pour le préfet Li de la commanderie de Zhao et gouverneur de Raozhou), de Gu Kuang, éd. *Quan Tangwen*, j. 530.
- Ri fu* 日賦 (Composition sur le soleil), de Li Yong 李邕 (ca. 678-747), éd. *Quan Tangwen*, j. 261.
- Rongzhai suibi* 容齋隨筆 (Les Notes au fil du pinceau depuis Rongzhai) de Hong Mai 洪邁 (1123-1202), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1978.
- Sandong qunxian lu* 三洞群仙錄 (Registre des nombreux immortels des trois grottes), de Chen Baoguang 陳葆光 (fl. 1154), CT 1248, fasc. 992-995.
- Sandong zhunang* 三洞珠囊 (Le Sac de perles des Trois Grottes), de Wang Xuanhe 王懸河 (VII^e s.), CT 1139, fasc. 780-782.
- Santian Taishang fu jiaolong hubao shanjing wen* 三天太上伏蛟龍虎豹山精文 (Le Caractère du Très Haut des trois cieus pour soumettre les dragons, les tigres et les léopards ainsi que les esprits de la montagne), éd. *Taishang Lingbao wufu xu*, j. 3.
- Shang Gaozu shouming zao Tang fu biao* 上高祖受命造唐賦表 (Mémoire remis en préambule à la composition en prose rythmée sur la fondation de la dynastie Tang par le Haut Ancêtre, détenteur du mandat [céleste]), de Gu Kuang, éd. *Quan Tangwen*, j. 528.
- Shang Jiangzhou shangguan Sima shu* 上絳州上官司馬書 (La Lettre au supérieur Sima de la préfecture de Jiang), de Wang Bo 王勃 (649-676), éd. *Quan Tangwen*, j. 179.
- Shangqing dabao jing* 上清道寶經 (Livre de la Pureté supérieure sur le trésor de la Voie), anonyme des Song (960-1279), CT 1353, fasc. 1036-1037.
- Shangqing dadong zhenjing* 上清大洞真經 (Le Livre véritable de la grande profondeur de la Pureté supérieure), anonyme des Jin orientaux (317-420), préfacé par Zhu Ziyong 朱自英 (974-1029), édité par Jiang Zongying 蔣宗瑛 (d. 1281), CT 6, fasc. 16-17.

- Shangqing hanxiang jianjian tu* 上清含象劍鑑圖 (Représentation d'une épée et d'un miroir ornés de symboles cosmologiques de la Pureté supérieure), attribué à 司馬承禎 (647-735), CT 431, fasc. 196.
- Shangqing houbeng daojun lieji*, (Les Annales du Seigneur de la Voie et saint des derniers [âges] de la Pureté supérieure), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 442, fasc. 198.
- Shangqing huangqi yangqi sandao shunxing jing* 上清黃氣陽精三道順行經 (Le Livre de la Pureté supérieure pour suivre les trois courses [astrales] [et pour absorber] le souffle jaune et l'essence yang), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 33, fasc. 27.
- Shangqing huangting neijing jing* 上清黃庭內景經 (Le Livre du paysage intérieur de la cour Jaune de la Pureté supérieure), commentaire attribué à Wuchengzi 務成子, anonyme des Tang (618-907), éd. *Yunji qiqian*, j. 12
- Shangqing huoluo qi yuan fu* 上清豁落七元符 (L'Ensemble talismanique des sept origines tombantes de la Pureté supérieure), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 392, fasc. 185.
- Shangqing jinshu yuzi shangjing* 上清金書玉字上經 (Le Livre supérieur de l'ouvrage d'or aux caractères de jade de la Pureté supérieure), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 879, fasc. 581.
- Shangqing jiudan shanghua taijing zhongji jing* 上清九丹上化胎精中記經 (Le Livre sur la note centrale concernant l'essence de l'embryon et la transformation supérieure par le nonuple cinabre de la Pureté supérieure), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1382, fasc. 1043.
- Shangqing mingtang xuandan zhenjing* 上清明堂玄丹真經 (Le Livre authentique du palais de la Lumière et du cinabre obscur de la Pureté supérieure), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1381, fasc. 1043.
- Shangqing mingtang Yuan[Xuan]zhen jing jue* 上清明堂元[玄]真經訣 (Les Formules pour le livre de [la princesse] Xuanzhen du palais de la Lumière de la Pureté supérieure), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 424, fasc. 194.
- Shangqing sanzhen zhibiao yujue* 上清三真旨要玉訣 (Les Formules de jade sur les principes essentiels des trois authentiques de la Pureté supérieure), anonyme des Tang (618-907), CT 422, fasc. 193.
- Shangqing shenbao dongfang zhenhui shangjing* 上清神寶洞房真諱上經 (Le Livre supérieur des véritables noms secrets de la pièce caverneuse du trésor divin de la Pureté supérieure), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 898, fasc. 618.
- Shangqing taiji yinzhu yujing baojue* 上清太極隱注玉經寶訣 (Les Instructions précieuses du Livre de jade des notes cachées du Pôle suprême de la Pureté supérieure), anonyme datant probablement des IV-V^e s., CT 425, fasc. 194.
- Shangqing taiji zhenren shenxian jing* 上清太極真人神仙經 (Le Livre sur la divine immortalité de l'authentique du grand faite de la Pureté supérieure), anonyme des Tang (618-907), CT 1404, fasc. 1050.
- Shangqing taiji zhenren zhuan suo shixing biyao jing* 上清太極真人撰所施行祕要經 (Le Livre sur les principes secrets à mettre en pratique, écrit par l'authentique du grand faite de la Pureté supérieure), anonyme des Tang (618-907), CT 1363, fasc. 1039.

- Shangqing taishang basu zhenjing* 上清太上八素真經 (Le Livre véritable des Huit Simplicités suprêmes de la Pureté supérieure), anonyme des Tang (618-907), CT 426, fasc. 194.
- Shangqing taishang dijun Jiuzhen zhongjing* 上請太上帝君九真中經 (Le Livre central des neuf authentiques du Très Haut souverain de la Pureté supérieure), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1376, fasc. 1042.
- Shangqing taishang huangsu sishisi fang jing* 上清太上黃素四四方經 (Le Livre des quarante-quatre méthodes sur soie jaune du Très Haut de la Pureté supérieure), anonyme des Six dynasties (220-589), CT 1380, fasc. 1043.
- Shangqing tianguan santu jing* 上清天關三圖經 (Le Livre des trois diagrammes des passes célestes de la Pureté supérieure), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1332, fasc. 1030.
- Shangqing xiuxing jingjue* 上清修行經訣 (Les Formules concernant les pratiques de la Pureté supérieure), anonyme des Tang (618-907), CT 427, fasc. 195.
- Shangqing yuanshi bianhua baozhen shangjing jiu ling taimiao guishan xuanlu* 上清元始變化寶真上經九靈太妙龜山玄籙 (Le Registre mystérieux du mont de la Tortue de la grande merveille des neuf prodiges selon Le Livre supérieur de la transformation originelle et de la thésaurisation de l'authenticité dans la Pureté supérieure), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 1393, fasc. 1047-1048.
- Shangqing zhenren Xu changshi jiu guantan bei* 上真人許長史舊館壇碑 (Inscription épigraphique de l'ancien temple et de l'ancien autel du secrétaire général Xu, authentique de la Pureté supérieure), de Tao Hongjing, éd. *Maoshan zhi*, j. 20.
- Shenxian ganyu zhuan* 神仙感遇傳 (Les Biographies de ceux qui ont rencontré les divins immortels), de Du Guangting 杜光庭 (850-933), CT 592, fasc. 328, CT 592, fasc. 328
- Shi sanshijiu zhang jing* 釋三十九章經 (Exégèse du Livre en trente-neuf sections), éd. *Yunji qiqian*, j. 8.
- Shi zhou ji* 十洲記 (La Note sur les dix continents), attribué à Dongfang Shuo 東方朔 (154-93), datant plus vraisemblablement du VI^e s., CT 598, fasc. 330.
- Shiji* 史記 (Les Mémoires historiques), de Sima Tan 司馬談 (d. 110) & Sima Qian 司馬遷 (ca. 145-86), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Shisan jing zhusu* 十三經注疏 (Les Treize Classiques et leur exégèse), édité par Ruan Yuan 阮元 (1764-1849), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997.
- Shishan tang cangshu mulu* 世善堂藏書目錄 (Le Catalogue bibliographique du palais de Shishan), de Chen Di 陳第 (1541 - 1617), éd. *Congshu jicheng chubian*, fasc. 34.
- Shishuo xinyu* 世說新語 (Les Nouveaux propos mondains) de Liu Yiqing 劉義慶 (403-444), éd. *Zhuji jicheng*, vol. 8.
- Shiyi ji* 拾遺記 (Les Notes sur des fragments retrouvés), attribué à Wang Jia 王嘉 (IV^e s.), compilé par Xiao Qi 蕭綺 (VI^e s.), éd. *Siku quanshu*, 1042.
- Shizhi yizhu* 尸子譯註 (Édition commentée des Écrits de maître Shi), de Shi Jiao 尸佼 (ca. 390-330 av. J.-C.), commenté par Zhu Hailei 朱海雷, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2006.

- Shoulu cidi faxin yi* 受籙次第法信儀 (Les Protocoles des gages rituels selon l'ordre de réception des registres), anonyme des Tang (618-907), CT 1244, fasc. 991.
- Shuai Zilian zhuan* 率子廉傳 (La Biographie de Shuai Zilian), de Su Shi 蘇軾 (1037-1101), éd. *Su Shi wenji* 蘇軾文集 (Les Œuvres de Su Shi), Beijing, Zhonghua shuju, 1986, j. 13.
- Shuofu* 說郛 (Le Domaine des écrits) de Tao Zongyi 陶宗儀 (d. 1396), Beijing, Beijing shi Zhongguo shudian chubanshe, 1986.
- Shuowen jiezi zhu* 說文解字注 (Édition annotée du Dictionnaire étymologique des caractères), de Xu Shen 許慎 (30-124), annoté par Duan Yucai 段玉裁 (1735-1815), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1981, rééd. 1988.
- Sibu congkan* 四部叢刊 (La Collection littéraire en quatre branches), édité par Zhang Yuanji 張元濟 (1867-1959), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1919-1922, rééd. 1929.
- Si gui* 思歸 (Songer à rentrer), de Gu Kuang, éd. *Quan Tangshi*, j. 267.
- Siku quanshu* 四庫全書 (Collection complète en quatre recueils), édité par Ji Yun 紀昀 (1724-1805), Taibei, Shangwu yinshuguan, 1983-1986.
- Song Gaoseng zhuan* 宋高僧傳 (Les Biographies de moines éminents compilées sous les Song), de Zanning 贊寧 (919-1001). T. 50, 2061.
- Song Gu chushi ge* 送顧處士歌 (Poésie chantée offerte à l'ermite Gu), Jiaoran 皎然 (730-799), éd. *Quan Tangshi*, j. 821.
- Song Gu Kuang gui Maoshan* 送顧況歸茅山 (En raccompagnant Gu Kuang au Maoshan), de Wei Xiaqing 韋夏卿 (743-806), éd. *Quan Tangshi*, j. 272.
- Song Li daoshi* 送李道士 (En raccompagnant le taoïste Li), de Gu Kuang, éd. *Maoshan zhi*, j. 28.
- Song Xuanxi Li yatui Balang shi Dongdu xu* 送宣歙李衙推八郎使東都序 (La Préface offerte au gouverneur militaire, le juge adjoint Li Balang, mandaté à la capitale de l'Est), éd. *Quan Tangwen*, j. 529.
- Song Zhuge Jue wang Suizhou dusu* 送諸葛覺往隨州讀書 (Poème offert Zhuge Jue partant vers Suizhou pour se consacrer à l'étude), éd. *Han Changli quanji*, j. 7.
- Songsban xun Feng lianshi bu yu* 嵩山尋馮鍊師不遇 (Visite au maître raffiné Feng du mont Song, sans le trouver), Cui Shu 崔曙 (d. 739), éd. *Quan Tangshi*, j. 155.
- Songsbi* 宋史 (L'Histoire des Song), édité par Tuotuo [Toghto] 脫脫 (1313-1355), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Soushen ji* 搜神記 (Les Notes sur la recherche des esprits), de Gan Bao 干寶 (280-336), éd. *Siku quanshu*, 1042.
- Taiji zhenren fu Lingbao zhajie weiwei zhujing yaojue* 太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣 (Les Formules fondamentales extraites de toutes les écritures relatives aux prescriptions rituelles sur le jeûne et la retraite dans le Lingbao transmises par l'Authentique-du-grand-faîte), CT 532, fasc. 295.

- Taiping jing hejiao* 太平經合校 (Édition commentée du Livre de la grande paix), commenté par Wang Ming 王明, Beijing, Zhonghua shuju, 1960, rééd. 1997.
- Taishang dadao yuqing jing* 太上大道玉清經 (Le Livre de la pureté de jade de la Grande Voie du Très Haut), anonyme des Tang (618-907), CT 1312, fasc. 1022-1024.
- Taishang dongxuan lingbao chishu yujue miaojing* 太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經 (Le Livre merveilleux des formules de jade en écriture rouge du Joyau magique du Canon Dongxuan du Très Haut), anonyme des Song (960-1279), CT 352, fasc. 178.
- Taishang dongxuan lingbao shoudu yi* 太上洞玄靈寶授度儀 (Les Règles rituelles de transmission selon le Joyau magique du Canon Dongxuan du Très Haut), de Lu Xiujing 陸修靜 (406-477), CT 528, fasc. 294.
- Yebao yinyuan jing* 業報因緣經 (Le Livre sur la rétribution et les causes karmiques), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 336, fasc. 174-175.
- Taishang dongxuan lingbao zhibui dingzhi tongwei jing* 太上洞玄靈寶智慧定志通微經 (Le Livre du Joyau magique du Canon Dongxuan du Très Haut sur la sagesse, la fixation de la volonté et la pénétration du subtil), anonyme ca. 400, CT 325, fasc. 167.
- Taishang lingbao wufu jing* 太上靈寶五符經 (Le Livre des cinq talismans du Trésor spirituel), version vraisemblablement rédigée entre le III^e et le V^e siècle, CT 338, fasc. 183.
- Tang caizi zhuhan jiaojian* 唐才子傳校箋 (Édition commentée des Biographies des hommes valeureux des Tang), de Xin Wenfang 辛文房 (fl. 1300), commenté par Fu Xuancong 傅璇琮, Beijing, Zhonghua shuju, 1987.
- Tang gu Guozhou cishi Wang fujun shendao beiming* 唐故虢州刺史王府君神道碑銘 (Stèle sur le chemin de la tombe du défunt préfet Wang de la commanderie de Guo sous la dynastie Tang), de 鄭云達 (d. 810), éd. CHEN, *Daojia jinsbi lue*, p. 171-172.
- Tang gu Hanlin xueshi Li jun jieji* 唐翰林學士李君碣記 (Inscription épigraphique à la mémoire du défunt sieur Li, académicien à la Forêt des pinces sous la dynastie Tang), de Liu Quanbai 劉全白 (fl. 772-795), éd. *Quan Tangwen*, j. 619
- Tang gu shangdu Longxing guan sandong jinglu ci zifa shi Deng xiansheng muzhi ming* 唐故上都龍興觀三洞經籙賜紫法師鄧先生墓誌銘 (Inscription à la mémoire du défunt maître Deng, récipiendaire de la pourpre et maître des Écritures et registres des trois grottes du temple du Dragon qui s'élève de la capitale des Tang), de Zheng Tian 鄭畋 (825-883), éd. *Quan Tangwen*, j. 767.
- Tang gu Taiqing gong sandong fashi Wu xiansheng beiming* 唐故太清宮三洞法師吳先生碑銘 (Inscription à la mémoire du défunt maître Wu, maître du rituel des Trois Grottes du palais de la Grande Pureté sous la dynastie Tang), de Quan Deyu 權德輿 (759-818), éd. *Quan Tangwen*, j. 501.
- Tang guoshi Shengzhen xiansheng Wang fazhu zhenren li guanbei* 唐國師昇真先生王法主真人立觀碑 (Stèle pour l'édification du temple à la mémoire de l'authentique et maître de l'empire des Tang, le Maître-qui-s'élève-dans-l'authenticité, le maître du rituel Wang [Yuanzhi]), éd. *Maoshan zhi*, j. 22.

- Tang Handong Ziyang xiansheng beiming* 唐漢東紫陽先生碑銘 (Inscription épigraphique à la mémoire du maître [Hu] Ziyang de Handong sous la dynastie Tang), de Li Bai 李白 (701-762), éd. *Maoshan zhi*, j. 24.
- Tang huiyao* 唐會要 (Somme des documents importants de la dynastie Tang), édité par Wang Pu 王蒲 (922-982), Beijing, Zhonghua shuju, 1955.
- Tang liang jing cheng fang kao* 唐兩京城坊考 (Étude des quartiers des deux capitales de la dynastie Tang), de Xu Song 徐松 (1781-1848), commenté par 方巖, Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- Tang liudian* 唐六典 (Les Lois des six divisions administratives des Tang), édité par Li Linfu 李林甫 (d. 752), Beijing, Zhonghua shuju, 1992.
- Tang li shuyi* 唐律疏議 (Édition commentée du Code de la dynastie Tang), compilé par Zhangsun Wuji 長孫無忌 (d. 659) *et al.*, Beijing, Zhonghua shuju, 1983.
- Tang Shengzhen guan gu sandong Guo zunshi muzhi* 唐聖真觀故三洞郭尊師墓誌 (Inscription à la mémoire du défunt vénérable Guo, maître des trois grottes, du temple de l'Authenticité sacrée sous les Tang), de Liu Yan 劉言 (d. 953), éd. ZHOU et ZHAO (dir), *Tangdai muzhi huibian xujì*, p. 1079-1080.
- Tang Wangushan Zhongyan tai Zhengyi xiansheng miaojie* 唐王屋山中嚴臺正一先生廟碣 (Stèle du temple du Maître de l'Un orthodoxe sur la terrasse Zhongyan du mont Wangwu), de Wei Ping 衛{卩+开} (VIII^e s.), CT 970, fasc. 610.
- Tang Xuanzong yuzhi Daode zhenjing shu* 唐玄宗御製道德真經疏 (Le Commentaire impérial du Livre véritable de la Voie et de la Vertu par Tang Xuanzong), Tang Xuanzong 唐玄宗 (r. 712-756), CT 679, fasc. 358.
- Tangren xuanshi xinbian* 唐人選唐詩新編 (La Nouvelle Anthologie poétique des hommes de Tang), éditée en 2014 par Fu Xuancong 傅璇琮, Beijing, Zhonghua shuju, 2014.
- Tangshi yanyi* 唐史演義 (L'Histoire romancée de la dynastie Tang), de Cai Dongfan 蔡東藩 (1877-1945), Zhengzhou, Zhonghua guji chubanshe, 2009.
- Tanjin wenji* 鐔津文集 (Œuvres de Tanjin), de Qisong 契嵩 (1007-1072), T. 52, 2115.
- Tao Yuanming ji jianzhu* 陶淵明集箋注 (Édition commentée et annotée des Œuvres de Tao Yuanming), de Tao Qian 陶潛 (365-427), commenté par Yuan Xingpei 袁行霈, Beijing, Zhonghua shuju, 2003.
- Ti Yuanyang guan jiu dushu fang ceng Li Fan* 題元陽觀舊讀書房 贈李范 (Évoquant mon ancien cabinet d'étude du temple du Yang originel, poème offert à Li Fan), éd. *Maoshan zhi*, j. 17
- Tiandi gongfu tu* 天地宮府圖 (La Carte des palais et résidences célestes et terrestres), de Sima Chengzhen 司馬承禎 (647-735), éd. *Yunji qiqian*, j. 27.
- Tianbuang zhidao taiqing yuce* 天皇至道太清玉冊 (Les Écrits de jade de la grande pureté de la Voie suprême de l'Auguste Céleste), de Zhu Quan 朱權 (1378-1448), CT 1483, fasc. 1109-1111.

- Tongbo guanbei* 桐栢觀碑 (Stèle du temple des Paulownias et des Cyprès), de Cui Shang 崔尚 (VIII^e s.), éd. *Tiantaishan zhi* 天台山志 (Monographie sur les monts Tiantai), anonyme du XIV^e s., CT 603, fasc. 332, 10b-13b.
- Tongyou jue* 通幽訣 (Les Instructions secrètes pour pénétrer les arcanes [de l'œuvre alchimique]), anonyme des Tang (618-907), CT 913, fasc. 591.
- Tongzhi Suzhou fuzhi* 同治蘇州府志 (Monographie sur la préfecture de Suzhou de l'ère Tongzhi [1862-1874]), de Li Mingwan 李銘皖 (fl. 1866), Tan Junpei 譚均培 (fl. 1866), Feng Guifen 馮桂芬 (1809-1874) *et al.*, éd. *Zhongguo difangzhi jicheng*.
- Tujing yanyi bencao* 圖經衍義本草 (La Matière médicale enrichie et illustrée), de Kou Zongshi 寇宗奭 (XII^e s.), CT 768-769, fasc. 535-550
- Wangwushan song daoshi Sima Chengzhen huan Tiantai* 王屋山送司馬承禎還天台 (Du mont Wangwu raccompagnant le dignitaire de la Voie Sima Chengzhen vers les Tiantai), de l'empereur Xuanzong (r. 712-756), éd. *Quan Tangshi*, j. 3.
- Wei Ma Yi gong jun furen Wang shi huanglu zhai di'er wen* 為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第二文 (Deuxième texte en prose sur le jeûne du registre jaune organisé par la Dame de commanderie Wang, épouse du sieur Ma Yi), de Li Shangyin 李商隱 (813-858), éd. *Li Shangyin wen biannian jiaozhu* 李商隱文編年校注 (Édition annotée et commentée des écrits en prose de Li Shangyin classés par années), édité par Yu Nucheng 余怒誠 & Liu Xuekai 劉學鍇, Beijing, Zhonghua shuju, vol. 2, p. 734-749.
- Weishu* 魏書 (L'Histoire des Wei), édité par Wei Shou 魏收 (506-572), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Wenxin diaolong zhusi* 文心雕龍注釋 (Édition commentée de L'esprit de littérature en dragon ciselé), de Liu Xie 劉勰 (ca. 465-521), commenté par Zhou Zhenfu 周振甫, Beijing, Renmin wenzue chubanshe, 1981.
- Wenxuan* 文選 (Les Lettres choisies), attribué à Xiao Tong 蕭統 (501-531), commenté par Li Shan 李善 (630- 689), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2007.
- Wenyuan yinghua* 文苑英華 (Le Florilège du jardin des lettres), édité par Li Fang 李昉 (926-996), éd. *Siku quanshu*, 1333-1342.
- Wushang biao* 無上祕要 (L'Essentiel des secrets suprêmes), anonyme du VI^e siècle, CT 1138, fasc. 768-779.
- Xianzhuan shiji* 仙傳拾遺 (Les Biographies complémentaires d'immortels), de Du Guangting 杜光庭 (850-933), frag. dans *Sandong quanxian lu*, j. 6.
- Xin Tangshu* 新唐書 (La Nouvelle Histoire des Tang), édité par Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) & Song Qi 宋祁 (998-1061), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Xisheng jing jizhu* 西昇經集註 (Le Recueil de commentaires sur Le Livre de l'ascension vers l'ouest), compilé par Chen Jingyuan 陳景元 (1025-1094), CT 726, fasc. 449-450.

- Xu Tang gu Zhongyue Tixuan xiansheng Pan zunshi beisong* 續唐故中岳體玄先生潘尊師碑頌 (Continuation de la louange sur stèle de la dynastie Tang consacrée au Maître-qui-incorpore-le-Mystère du pic du Centre), de Chen Zi'ang 陳子昂 (661-702), éd. *Sibu congkan*, 613, j. 5.
- Xu Xianzhuan* 續仙傳 (Compléments aux biographies d'immortels), de Shen Fen 沈汾 (IX^e s.), CT 295, fasc. 138.
- Xuanpin lu* 玄品錄 (Le Recueil des catégories du Mystère), de Zhang Tianyu 張天雨 (1276-1342), CT 781, fasc. 558-559.
- Yangjiao ai si zhan Jing Ke* 羊角哀死戰荊軻 (Yangjiao Ai se donne la mort pour combattre Jing Ke), in *Qingping shantang huaben* 清平山堂話本 (Les Contes de la salle du Mont pur et calme), édité par Hong Pian 洪楩 (ca. 1500-1560), Beijing, Zhonghua shuju, 2001.
- Yangsheng bianyi jue* 養生辯疑訣 (Les Instructions pour dissiper les doutes dans l'art de nourrir le principe vital), de Shi Jianwu 施肩吾 (fl. 820-835), éd. *Quan Tangwen*, j. 239.
- Yanlin xiansheng ji xin jiu fuqi jing* 延陵先生集新舊服氣經 (Les Traités modernes et anciens d'absorption du Souffle de la collection de maître Yanling), anonyme du IX^e s., CT 825, fasc. 570.
- Yi Yuan* 異苑 (Le Recueil de récits extraordinaires), éd. WANG Genlin 王根林, HUANG Yiyuan 黃益元, CAO Guangfu 曹光甫, *Han Wei Liu chao biji xiaoshuo daguan* 漢魏六朝筆記小說大觀 (Vaste panorama des notes au fil du pinceau et des romans sous les Han, les Wei et les Six Dynasties), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1999, p. 641.
- Yinhua lu*, de Zhao Lin 趙璘 (fl. 834-853), éd. *Siku quanshu*, 1035.
- Yizhou Zhiben guan zhu Li jun bei* 益州至真觀主黎君碑 (Stèle à la mémoire du sieur Li, abbé du temple Où l'on parvient à l'authenticité dans la commanderie de Yi), de Lu Zhaolin 盧照鄰 (ca. 635-685), éd. CHEN Daojia *jinsbi lüe*, p. 62-64.
- Yongcheng jixian lu* 壩城集仙錄 (Le Recensement des immortelles de Yongcheng), de Du Guangting 杜光庭 (850-933), CT 783, fasc. 560-561, éd. *Yunji qiqian*, j. 114-116, fragment conservé dans le *Taiping guangji*, j. 58.
- Yu Yang De zu shu* 與楊德祖書 (La Lettre à l'ancêtre Yang De) de Yang Xiu 楊修 (179-215), éd. *Wenxuan*, j. 42.
- Yu youren shu* 與友人書 (Correspondance avec un ami), de Dongfang Shuo 東方朔 (154-93), éd. *Quan Shangu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen*, *Quan Hanwen*, j. 25.
- Yuanshi wuliang duren shangpin miaojing sizhu* 元始無量度人上品妙經四註 (Édition en quatre commentaires du Livre merveilleux du rang supérieur pour le salut premier et infini des hommes), commenté par Yan Dong 嚴東 (fl. 485), Li Shaowei 李少微 (fl. 625), Cheng Xuanying 成玄英 (fl. 640) et Xue Youqi 薛幽棲 (fl. 754), édité par Chen Jingyuan 陳景元 (1025-1094), CT 87, fasc. 38-39.
- Yunji qiqian* 雲笈七籤 (La Bibliothèque nuagère aux sept fiches de bambou), édité par Zhang Junfang 張君房 (fl. 1008-1025), CT 1032, fasc. 677-702.

- Yuzhen gongzhu shou daolu lingtan xianying ji* 玉真公主受道籙靈壇祥應記 (La Note sur les bons augures de l'autel prodigieux sur lequel la princesse Yuzhen a reçu les registres de la Voie), de Cai Wei 蔡瑋 (*fl.* 743), éd. CHEN, *Daojia jinsbi lie*, p. 139-140.
- Zhanguo ce* 戰國策 (Les Stratagèmes des Royaumes Combattants), de Liu Xiang 劉向 (79-8), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1985.
- Zhengao* 真誥 (Les Déclarations des authentiques), de Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), CT 1016, fasc. 637-640.
- Zhengyi weiyi jing* 正一威儀經 (Le Livre des protocoles liturgiques des maîtres de l'Un orthodoxe), anonyme du VIII^e siècle, CT 791, fasc. 564.
- Zhenling weiye tu* 真靈位業圖 (Le Tableau des rangs et des fonctions du panthéon), de Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), CT 167, fasc. 73.
- Zhenxi* 真系 (La Lignée des authentiques), de Li Bo 李渤 (772-831), éd. *Yunji qiqian*, j. 5.
- Zhongguo difangzhi jicheng* 中國地方誌集成 (La Collection des monographies locales de Chine), Suzhou, Jiangsu guji chubanshe, Shanghai shudian, Bashu shushe, 2002.
- Zhong-Lü chuandao ji* 鍾呂傳道集 (Le Recueil sur la transmission de la Voie [de l'immortalité] de Zhong[li Quan] à Lü [Dongbin]), attribué à Zhongli Quan 鍾離權 (dyn. Han), transmis par Shi Jianwu 施肩吾 (*fl.* 820-835), éd. *Xinzheng shi shu* 修真十書 (Les Dix Livres sur la culture de l'authenticité), anonyme du XIV^e s., CT 263, fasc. 122-131, j. 15.
- Zhongtiaoshan jingyuan daotang ming* 中條山靖院道堂銘 (Stèle consacrée au temple taoïste de la Résidence paisible du mont Zhongtiao), de Wang Yan 王顏 (*fl.* 799-803), éd. CHEN, *Daojia jinsbi lie*, p. 169.
- Zhongxia zhajie yue* 仲夏齋戒月 (Du cinquième mois consacré aux pratiques d'abstinence), de白居易 (772-846), éd. *Quan Tangshi*, j. 431.
- Zhouli zhushu* 周禮注疏 (Édition commentée des Rites des Zhou), anonyme, édité par Liu Xin 劉歆 (53 av. J.-C.-23 apr. J.-C.), commentée par Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) et Jia Gongyan 賈公彥 (VII^e s.), éd. *Shisan jing zhushu*.
- Zhoushi mingtong ji* 周氏冥通記 (Les Notes du Sieur Zhou sur ses communications avec l'Invisible), de Zhou Ziliang 周子良 (497-516), édité et annoté par Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), CT 302, fasc. 152.
- Zhoushu* 周書 (L'Histoire des Zhou), édité par Linghu Defen 令狐德棻 (583-661), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Zhouyi zhengyi* 周易正義 (Le sens correct [du Livre] des mutations des Zhou), anonyme compilé sous les Royaumes Combattants (480-222), commenté par Wang Bi 王弼 (226-249) & Kong Yingda 孔穎的 (574-648), éd. *Shisan jing zhushu*.
- Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (Édition commentée des Écrits de maître Zhuang), attribué à Zhuang Zhou 莊周 (IV^e s. av. J.-C.), commenté par Guo Qingfan 郭慶藩 (1844-1896), éd. *Zhuangzi jicheng*.

- Zhuji jicheng* 諸子集成 (Le Recueil des œuvres des maîtres), édité par Cai Shangsi 蔡尚思, Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 1996.
- Zhuozuo zuolang Gu jun jixu* 著作佐郎顧君集序 (Préface aux Œuvres du Sieur Gu, ancien fonctionnaire au Palais en charge des Annales), de Huangfu Shi 皇甫湜 (ca. 765-ca. 835), éd. *Wenyuan yinghua*, j. 705.
- Ziyang zhenren neizhuan*, 紫陽真人內傳 (La Biographie interne de l'Authentique-du-yang-pourpre), anonyme des Six Dynasties (220-589), CT 303, fasc. 152.

— Sources secondaires en langues chinoise et japonaise —

- BAI Zhaojie 白照傑, *Zhenghe ji zhidubua : Tang qianqi daojiao yanjiu* 整合及制度化：唐前期道教研究 (Intégration et institutionnalisation : étude sur le taoïsme du début des Tang), Beijing, Gezhi chubanshe, 2018.
- CHANG Bide 昌彼得, *Shuofu kao* 說郭考 (Étude sur Le Domaine des écrits), Taipei, Wenshizhe chubanshe, 1979.
- CHEN Guofu 陳國符, *Daozang yuanliu kao* 道藏源流考 (Étude sur l'origine et le développement du Canon taoïste), 1949, rééd. Beijing, Zhonghua shuju, 1963.
- CHEN Hongdui 陳宏對, « Li Bi jianlun » 李泌簡論 (Sur Li Bi), *Huainan shizhuan xuebao* 淮南師專學報, 1999, 4, 1, p. 47-50.
- CHEN Yaoting 陳耀庭 & LIU Zhongyu 劉仲宇, *Dao-xian-ren : Zhongguo daojiao zongheng* 道-仙人：中國道教縱橫 (La Voie – les immortels – les hommes : le taoïsme en Chine du nord au sud et d'est en ouest), Shanghai, Shanghai shehui kexueyuan, 1992.
- CHEN Yaoting 陳耀庭, *Daojiao liyi* 道教禮儀 (Le Rituel taoïste), Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe, 2003.
- CHEN Yingning 陳櫻寧, *Daojiao yu yangsheng* 道教與養生 (Le Taoïsme et l'entretien du principe vital), Beijing, Huawen chubanshe, 1989.
- CHEN Yixin 陳貽愀, « Tangdai mouxie zhibishifenzhi yinyi qingqiu de zhengzhi mudi » 唐代某些知識份子隱逸請求的政治目的 (L'Objectif politique d'intellectuels retirés sous les Tang), *Beijing daxue xuebao* 北京大學學報, 1961, 3, p. 27-36.
- CHEN Yuan 陳垣, *Daojia jinshi lue* 道家金石略 (Recueil d'épigraphie taoïste), édité par Chen Zhichao 陳智超 & Zeng Qingying 曾慶瑛, Beijing, Wenwu chubanshe, 1988.
- DAN Shumo 單樹模 (dir.), *Zhongguo mingshan dachuan cidian* 中國名山大川辭典 (Le Dictionnaire des monts célèbres et des grands cours d'eau de Chine), Jinan, Shandong jiaoyu chubanshe, 1992.
- DENG Xiaojun 鄧小軍, « Du Fu yu Li Bi » 杜甫與李泌 (Du Fu et Li Bi), *Du Fu yanjiu xuekan* 杜甫研究學刊, 2012, 2, p. 11-21 ; 2012, 4, p. 70-78.

- DONG Suzhen 董素貞, « Lun zhongwan Tang youxian shi de shisuhua » 論中晚唐遊仙詩的世俗化 (De la sécularisation des poèmes sur les randonnées chez les immortels du milieu et de la fin des Tang), *Guizhou shifan xueyuan xuebao* 貴州師範學院學報, 2014, 30, 8, p. 27-31.
- DUAN Tali 段塔麗, *Tangdai funü diwei yanjiu* 唐代婦女地位研究 (Étude sur la place des femmes sous la dynastie Tang), Beijing, Renmin chubanshe, 2000.
- DUO Luoken 多洛肯, « Zhong Tang youxianshi de shisuhua qingxiang » 中唐遊仙詩的世俗化傾向 (De la tendance à la sécularisation des poèmes sur les randonnées chez les immortels sous les Tang au VIII^e s.), *Xinjiang shifan daxue xuebao* 新疆師範大學學報, 2003, 24, 1, p. 121-124.
- FAN Lin 樊林, « Sheng Tang youxian shi zhong de dao jiao wenhua yiyun » 盛唐遊仙詩中的道教文化意蘊 (La dimension taoïste au sein des poèmes sur les randonnées chez les immortels au VIII^e siècle), *Shenyang shifan daxue xuebao* 沈陽師範大學學報, 2004, 126, 28, p. 77-80.
- FAN Xin 樊昕, « Yu Xin “Buxu ci” de zongjiao yuanyuan ji qi wenxue tedian » 庾信《步虛詞》的宗教淵源及其文學特點 (L'origine religieuse des Poèmes chantés sur la marche dans le vide de Yu Xin et leurs particularités littéraires), *Nanjing shifan daxue wenxue xueyuan bao* 南京師範大學文學學院報, 2007, 2, p. 14-17.
- FU Xuancong 傅璇琮, *Tangdai shiren congkao* 唐代詩人叢考 (Études sur les poètes Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 1980.
- FUJI Masaharu 富士正晴, *Chōgoku noinja : Ransai to chishikijin* 中国の隠者—乱世と知識人 (Les Ermites de Chine : les temps troublés et les intellectuels), Tokyo, Iwanami shoten, 1973.
- FUKUI Kōjun 福井康順, « Kasshidō no kenkyū » 葛氏道の研究 (Recherches sur la voie du sieur Ge), *Tōyō shisō kenkyū* 東洋思想研究, 1954, 5, p. 43-86.
- GAO Shiyu 高世瑜, *Tangdai funü* 唐代婦女 (Les Femmes sous la dynastie Tang), Xi'an, Sanqin chubanshe, 1988.
- GE Guolong 戈國龍, « Nei-wai dandao zhi jiaorong » 內外丹道之交融 (De la fusion des alchimies interne et externe), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 2003, p. 68-78.
- GE Zhaoguang 葛兆光, *Xiangxiang li de shijie* 想像力的世界 (Le Monde de l'imagination), Beijing, Xiandai chubanshe, 1990.
- GONG Songtao 宮嵩濤, *Songyang shuyuan* 嵩陽書院 (L'Académie Songyang), Changsha, Hunan daxue chubanshe, 2014.
- GU Jianguo 顧建國, *Zhang Jiuling yanjiu* 張九齡研究 (Étude sur Zhang Jiuling), Nanjing, Université normale de Nanjing, 2006.
- GUO Shaolin 郭紹林, « Tang Wudai Luoyang de keju huodong yu Heluo wenhua de diwei » 唐五代洛陽的科舉活動與河洛文化的地位 (L'Activité des concours mandarinaux sous les Tang puis sous les Cinq Dynasties à Luoyang et la place de la culture régionale), *Luoyang daxue xuebao* 洛陽大學學報, 2001, 16, 1, p. 9-14.

- HAN Chuanda 韓傳達, *Ruan ji pingzhuan* 阮籍評傳 (Biographie critique de Ruan Ji), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 1997.
- HAN Daqiang 韓大強, « Shi lun daojiao dui Li Shangyin shige chuanguo de yingxiang » 試論道教對李商隱詩歌創作的影響 (De l'influence du taoïsme sur la création poétique de Li Shangyin), *Henan shifan daxue xuebao* 河南師範大學學報, 2008, 35, 5, p. 159-161.
- HAO Runhua 郝潤華, « “Yehou waizhuan” ji qi yu “jiazhuan” de guanxi » 《鄴侯外傳》及其與《家傳》的關係 (La Biographie non-officielle du marquis de Ye et ses liens avec la Biographie familiale), *Zhongguo dianji yu wenhua* 中國典籍與文化, 2001, 36, p. 44-48.
- HARADA Kenyū 原田憲雄, « Ko Kyō zakki » 顧況雜記 (Notes sur Gu Kuang), *Hōkō* 方向, 1958, 9, 8, p. 1-38.
- HE Dunhua 何敦華, « Shilun Li Bi zai wending zhong Tang zhengju de zuoyong » 試論李泌在穩定中唐政局的作用 (Essai sur le rôle de Li Bi dans la stabilisation de la dynastie Tang au VIII^e s.), *Lishi jiaoxue* 歷史教學, 1986, 2, p. 20-23.
- HE Ge'en 何格恩, « Zhang Jiuling nianpu » 張九齡年譜 (La Biographie chronologique de Zhang Jiuling), *Lingnan xuebao* 嶺南學報, 1935, 4, 1, p. 1-21.
- , « Zhang Jiuling zhi zhengzhi shenghuo » 張九齡之政治生活 (La vie politique de Zhang Jiuling), *Lingnan xuebao* 嶺南學報, 1935, 4, 1, p. 22-46.
- HE Hao 何浩, « Zhurong, Huozheng yu Huoshi » 祝融、火正与火师 (Zhurong, l'officier de feu et le maître du feu), *Qiusuo* 求索, 1992, 3, p. 122-128.
- HU Dajun 胡大浚 & Zhang Chunwen 張春雯, « Liang Su nianpu gao » 梁肅年譜稿 (Ébauche d'une biographie chronologique de Liang Su), *Gansu shehui kexue* 甘肅社會科學, 1996, 6, p. 49-51, et 1997, 1, p. 45-48.
- HU Yipeng 胡翼鵬, *Zhongguo yinshi : shenfen jiangou yu shehui yingxiang* 中國隱士—身分建構與社會影響 (Les Ermites en Chine : construction d'un statut et influence sociale), Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2011.
- HUNAN SHENG DAOJIAO WENHUA YANJIU ZHONGXIN 湖南省道家道教文化研究中心 (Centre de recherches sur la culture taoïste dans la province du Hunan) (dir.), *Daojiao yu Nanyue* 道教與南嶽 (Le Taoïsme et le pic du Sud), Changsha, Yuelu shushe, 2002.
- JIA Mei 賈梅, « Tang “Dongming guan Sun Si muzhi” kaoshi » 唐《東明觀孫思墓志》考釋 (Étude philologique sur L'Épitaphe en mémoire de Sun Si du temple de la Clarté de l'est sous les Tang), *Beilin jikan* 碑林集刊, 2004, 10, p. 50-56.
- JIANG Xingyu 蔣星煜, *Zhongguo yinshi yu Zhongguo wenhua* 中國隱士與中國文化 (Les Ermites en Chine et la Culture chinoise), Shanghai, Zhonghua shuju, 2009.
- JIANG Yin 蔣寅, *Dali shiren yanjiu* 大歷詩人研究 (Étude sur les poètes de l'ère Dali), Beijing, Zhonghua shuju, 1995.

- JIANG Zhaohui 姜朝暉, « Mu jin qingtian huai jingu : Li Shangyin youxian ti shige lunlüe » 目盡青天懷今古——李商隱遊仙體詩歌論略 (Les yeux dans le ciel azuré, je songe au passé : brève étude sur la poésie selon le genre des randonnées chez les immortels de Li Shangyin), *Xibei shi daxue bao* 西北師大學報, 2013, 50, 1, p. 30-36.
- JIANG Zhenhua 蔣振華, « Daojiao buxu ci ji qi dui wenren chuanguo de yingxiang » 道教步虛詞及其對文人創作的影響 (Les poèmes chantés sur la marche dans le Vide dans le taoïsme et leur influence sur les créations des hommes de lettres), *Shehui kexue yanjiu* 社會科學研究, 2007, 4, p. 180-184.
- KAMITSUKA Yoshiko 神塚淑子, « Sokuten bukō ki no dōkyō » 則天武后期の道教 (Le Taoïsme sous le règne de l'impératrice Wu Zetian), in YOSHIKAWA Tadao 吉川忠夫 (dir.), *Tōdai no shūkyō* 唐代之宗教 (Les Religions sous les Tang), Kyoto, Hōyū shoten, 2000, p. 247-268.
- KANG Peiren 康佩仁, « Nanyue xiandao shenhua yipie » 南嶽仙道神話一瞥 (Aperçu rapide des légendes sur la voie des immortels sur le pic du Sud), HUNAN SHENG DAOJIAO WENHUA YANJIU ZHONGXIN (dir.), *Daojiao yu Nanyue*, p. 8-23.
- KOBAYASHI Masayoshi 小林正美, *Tōdai no dōkyō to tenshidō* 唐代之道教と天師道 (Le Taoïsme et la Voie des Maîtres célestes sous la dynastie Tang), Tokyo, Chisenshokan, 2003, traduit en chinois : *Tangdai de daojiao yu tianshidao* 唐代之道教與天師道 (*idem*), Jinan, Jilu shushe, 2013.
- LAI Ruihe 賴瑞和, *Tangdai jiceng wenguan* 唐代基層文官 (Les Officiers civils de base sous les Tang), Taipei, Lianjing chubanshe, 2004.
- LEI Wen 雷聞, « Daojiao tu Ma Yuanzhen yu Wu Zhou geming » 道教徒馬元貞與武周革命 (Le Taoïste Ma Yuanzhen et la révolution des Zhou de Wu Zetian), *Zhongguo shi yanjiu* 中國史研究, 2004, 1, p. 73-80.
- LI Bin 李斌, « Sima Chengzhen yu Nanyue daojiao wenhua » 司馬承禎與南嶽道教文化 (Sima Chengzhen et la culture taoïste du pic du Sud), HUNAN SHENG DAOJIAO WENHUA YANJIU ZHONGXIN (dir.), *Daojiao yu Nanyue*, p. 78-86.
- LI Dahua 李大華, LI Gang 李剛, HE Jianming 何建明, *Sui Tang daojia yu daojiao* 隋唐道家與道教 (Philosophie et religion taoïstes sous les Sui et les Tang), Guangzhou, Guangdong renmin chubanshe, 2003.
- LI Fengmao 李豐楙, *You yu you : Liu chao Sui Tang xiandao wenxue* 憂與遊——六朝隋唐仙道文學 (De la mélancolie à l'errance : littérature taoïste des Six Dynasties, des Sui et des Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 2010.
- LI Gang 李剛, « Lun Wu Yun de daojiao zhixue sixiang » 論吳筠的道教哲學思想 (La pensée philosophique taoïste de Wu Yun), *Zhongguo zhixue shi* 中國哲學史, 2000, 1, p. 94-100.
- LI Jianguo 李劍國, *Tang Wudai zhigui zhuanqi xulu* 唐五代志怪傳奇敘錄 (Notes sur les récits étranges et extraordinaires des Tang et des Cinq Dynasties), Tianjin, Nankai daxue chubanshe, 1993.

- LI Jianguo 李劍國 & ZHANG Yulian 張玉蓮, « “Yu bu” kaolun » 「禹步」考論 (Étude sur le pas de Yu), *Qiushi xuebao* 求是學報, 2006, 33, 5, p. 93-100.
- LI Jing 李靜, « Zhengao dui Tangshi fasheng yingxiang zhi shijian zai yi » 真誥對唐詩發生影響之時間再議 (Remise en question de la période d'influence des Déclarations des authentiques sur la poésie Tang), *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 2017, 3, 127, p. 231-247.
- LI Nailong 李乃龍, « Daojiao shangqing pai yu wan Tang youxian shi » 道教上清派與晚唐遊仙詩 (Le taoïsme de la Pureté supérieure et les randonnées chez les immortels de la fin des Tang), *Shaanxi shifan daxue xuebao* 陝西師範大學學報, 1999, 28, 4, p. 132-138.
- LI Shenglong 李生龍, « Li Bai yu Wu Yun jiuqing you wu jiaowang » 李白與吳筠究竟有無交往 (Li Bai et Wu Yun se sont-ils finalement fréquentés ?), in LI BAI YANJIU XUEHUI 李白研究學會 (dir.), *Li Bai yanjiu luncong* 李白研究論叢 (Somme d'études sur Li Bai), Guangyuan, Bashu shushe, 1990, p. 251-259.
- LI Xiaopei 李曉培, *Tangdai rudao nüxing shijie zhong de xingbie yishi yu qingyu* 唐代入道女性世界中的性別意識與情欲 (Conscience des genres et sexualité dans la sphère féminine dans l'entrée en religion taoïste sous les Tang), Taiyuan, Shanxi jiaoyu chubanshe, 2011.
- LI Yongping 李永平, « Daojiao dui Tangdai youxian shi de yingxiang » 道教對唐代遊仙詩的影響 (L'Influence du taoïsme sur les poèmes des randonnées chez les immortels sous les Tang), *Xi'an shiyou xueyuan xuebao* 西安石油學院學報, 2003, 12, 2, p. 73-75.
- LIAO Jianqi 廖健琦, « Shi lun Tangdai guozijian shengtu de jiaoyu guanli 試論唐代國子監生徒的教育管理 (Le Système d'éducation des élèves du Grand Collège sous les Tang), *Lishi jiaoxue wenti* 歷史教學問題, 2006, 3, p. 76-80.
- , « Shi lun Tangdai guozijian zai guojia wenhua lizhi jianshe zhong de zuotong » 試論唐代國子監在國家文化禮制建設中的作用 (Le Rôle du Grand collège sous les Tang dans l'établissement du système cérémonial et la culture nationale), *Henan shifan daxue xuebao* 河南師範大學學報, 2005, 32.1, p. 129-132.
- LIAO Ruiyin 廖芮茵, *Tangdai fushi yangsheng yanjiu* 唐代服食養生研究 (Étude sur les absorptions de préparations et la culture du principe vital sous la dynastie Tang), Taipei, Xuesheng shuju, 2004.
- LIN Xilang 林西朗, *Tangdai daojiang guanli zhidu yanjiu* 唐代道教管理制度研究 (Étude sur le système de gestion du taoïsme sous les Tang), Chengdu, Bashu shushe, 2006.
- LIU Chengqun 劉成群, « Yan Zhenqing daojiang sixiang kaobian » 顏真卿道教思想考辨 (Étude critique sur la pensée taoïste de Yan zhenqing), *Daojiang yanjiu* 道教研究, 2012, 2, p. 22-27.
- LIU Li 劉莉, « Daojiang wenhua zhong “Beidi” de xinyang ji fazhan » 道教文化中「北帝」的信仰及發展 (L'Empereur du Nord dans la culture taoïste : croyance et développement), *Guizhou wenshi congkan* 貴州文史叢刊, 2011, 3, p. 79-83.

- LIU Yuxia 劉育霞, « Lun Cao Cao de shenxian sixiang ji qi youxian shi » 論曹操的神仙思想及其遊仙詩 (La Pensée de l'immortalité chez Cao Cao et ses poèmes sur les randonnées chez les immortels), *Shanxi Datong daxue xuebao* 山西大同大學學報, 2010, 24, 5, p. 43-46.
- LIU Zhongyu 劉仲宇, *Daojiao shoulü zhidu yanjiu* 道教授錄制度研究 (Étude du système de transmission des registres dans le taoïsme), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2014.
- LU Guolong 盧國龍, *Daojiao zhexue* 道教哲學 (La Philosophie taoïste), Beijing, Huaxia chubanshe, 1991, 2007.
- LU Huayu 盧華語, « Lue lun Li Bi » 略論李泌 (Sur Li Bi), *西南師範大學學報*, 1986, 1, p. 80-85 et 112.
- LU Renlong 盧仁龍, « Wu Yun shengping shiji zhuzuo kao » 吳筠生平事跡著作考 (Étude sur la biographie, les hauts faits et l'œuvre de Wu Yun), *Zhongguo daojiao* 中國道教, 1990, 4, p. 34-40.
- LU Xuejun 路學軍, « Daoshi zaixiang Li Bi yu Tangdai zhongqi zhengju » 道士宰相李泌與唐代中期政局 (Li Bi, dignitaire taoïste et Premier ministre face à la situation politique des Tang au VIII^e siècle), *Lantai shijie* 蘭臺世界, 2012, 6, 3, p. 60-61.
- LUO Ning 羅寧 & WU Lixia 武麗霞, « “Yehou jiazhuan” yu “Yehou waizhuan” kao » 《鄴侯家傳》與《鄴侯外傳》考 (Étude sur la Biographie familiale du marquis de Ye et sur sa Biographie non-officielle), *Sichuan daxue xuebao* 四川大學學報, 2010, 4, p. 65-73.
- LUO Xianglin 羅香林, « Tangdai sanjiao jianglun kao » 唐代三教講論考 (Étude sur les discussions entre les trois enseignements sous la dynastie Tang), *Journal of Oriental Studies*, 1954, 1, p. 85-97, rééd., *Tangdai yanjiu lunji* 唐代研究論集, 1992, 4, p. 73-94.
- MA Fulan 馬福蘭, « Xianyou yu yinyi de qihe » 仙遊與隱逸契合 (Association des randonnées d'immortels et du retrait érémitique), *Qinghai shifan daxue xuebao* 青海師範大學學報, 2012, 34, 2, p. 79-82.
- MA Liangkuan 馬亮寬, « Li Bi yu zhong Tang zhengzhi » 李泌與中唐政治 (Li Bi et la politique Tang au VIII^e siècle), *Lishi jiaoxue* 歷史教學, 1995, 10, p. 43-47.
- MA Shanglin 馬尚林, « Shilun Li Bi » 試論李泌 (Étude sur Li Bi), *Xinan minzu xueyuan xuebao* 西南民族學院學報, 1996, 2, p. 50-57.
- MA Shutian 馬書田, *Zhongguo daojiao zhusben* 中國道教註神 (Le Panthéon taoïste en Chine), Taipei, Guojia chubanshe, 2001.
- , *Zhongguo minjian zhusben* 中國民間諸神 (Le Panthéon populaire en Chine), Taipei, Guojia chubanshe, 2001.
- MA Xueqin 馬雪芹, « Tangdai Sanxia shulüe » 唐代三峽述略 (Brève étude sur Les Trois Gorges sous la dynastie Tang), *Xinan shifan daxue xuebao* 西南師範大學學報, 1999, 25, 2, p. 16-19.
- MENG Naichang 孟乃昌, « Zhang Guo kao » 張果考 (Étude sur Zhang Guo), *Zongjiao xue yanjiu* 宗教學研究, 1985, 1, p. 15-27.

- MIYAKAWA Hisayuki 宮川尚志, « Bōzanha dōkyō no kigen to seikaku » 茅山派道教の起源と性格 (Origine et caractéristiques du taoïsme du Maoshan), *Tōhō shūkyō* 東方宗教, 1951, 1, p. 21-27.
- , *Rikuchōshi kenkyū: Shūkyō ben* 六朝史研究— 宗教篇 (Études sur l'histoire des Six Dynasties : la religion), Kyoto, Heirakuji shoten, 1964.
- , *Rikuchō shūkyōshi* 六朝宗教史 (L'Histoire des religions sous les Six Dynasties), Tokyo, Kobundo, 1948.
- , « Tō-shitsu no sōgyō to Bōzanha dōkyō » 唐室の創業と茅山派道教 (La Fondation de la dynastie Tang et le Taoïsme du Maoshan), *Bukkyō shigaku* 佛教史學, 1949.
- MO Lifeng 莫礪鋒, *Du Fu pingzhuan* 杜甫評傳 (La Biographie critique de Du Fu), Nanjing, Nanjing daxue chubanshe, 1993.
- NING Rusong 寧汝松, *Linchao daojiao shangqing pai yanjiu* 六朝道教上清派研究 (Étude sur l'école de la Pureté supérieure sous les Six Dynasties), Jinan, Shandong wenyi chubanshe, 2009.
- ŌFUCHI Ninji 大淵忍爾, *Shoki no dōkyō* 初期の道教 (Le Taoïsme à ses débuts), Tokyo, Sōbunsha, 1991.
- OTAGI Hajime 愛宕元, « Nangaku Gifujin shinkō no henshen » 南嶽魏夫人信仰の変遷 (Les Évolutions de la vénération de la Dame Wei du pic du Sud), in YOSHIKAWA Tadao 吉川忠夫 (dir.), *Rikuchō dōkyō no kenkyū* 六朝道教の研究 (Études sur le taoïsme des Six Dynasties), Shunjūsha, Kyoto, 1998, p. 377-395.
- QIAN Maowei 錢茂偉, *Guojia, keju yu shehui* 國家、科舉與社會 (L'État, les concours impériaux et la société), Beijing, Beijing tushuguan chubanshe, 2004.
- QING Xitai (dir.) 卿希泰, *Zhongguo daojiao* 中國道教 (Le taoïsme en Chine), Beijing, Zhishi chubanshe, 1994.
- , *Zhongguo daojiao shi* 中國道教史 (L'Histoire du taoïsme en Chine), Chengdu, Sichuan Renmin chubanshe, 1996.
- REN Jiyu 任繼愈 (dir.), *Zhongguo daojiao shi* 中國道教史 (L'Histoire du taoïsme en Chine), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1990.
- REN Jiyu 任繼愈 & Zhong Zhaopeng 鍾肇鵬 (dir.), *Daozang tiyao* 道藏提要 (Précis du Canon taoïste), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1991.
- SENGOKU Keishō 仙石景章, « Eshi no shinsen shisō to Nangaku nyūzan ni tsuite » 慧思の神仙思想と南嶽入山について (De la conception de l'immortalité de Huisi et son arrivée sur le pic du Sud), *Komazawa daigaku daigakuin bukkyōgaku kenkyūkai nenpō* 駒沢大学大学院仏教学研究會年報, 1983, 16, p. 38-44.
- , « Nangaku no shūzensō ni tsuite » 南嶽の習禪僧について (Des spécialistes du *dhyāna* sur le pic du Sud), *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究, 1983, 32, 1, p. 289-292.
- SHI Fengyu 施逢雨, « Tangdai daojiao tushi yinyi de jueqi : Lun Li Bai yinyi qiuxian huodong de zhengzhi shehui beijing » 唐代道教徒式隱逸的崛起：論李白隱逸求仙活動的政治社會背

- 景 (L'Émergence des ermites taoïstes sous les Tang : essai sur le contexte politique et social de Li Bai se retirant en quête de l'immortalité), *Qinghua xuebao* 清華學報, 1984, 16, p. 27-48.
- SUN Changwu 孫昌武, *Daojiao yu Tangdai wenxue* 道教與唐代文學 (Le Taoïsme et la Littérature sous les Tang), Beijing, Renmin wenzue chubanshe, 2001.
- , « Youxian shi yu buxu ci » 遊仙詩與步虛詞 (Poésies sur les randonnées chez les immortels et poèmes chantés sur la marche dans le Vide), *Wen shi zhe* 文史哲, 2004, 281, 2, p. 92-98.
- TAN Bohua 譚柏華, « Tang zaixiang Li Bi yu Hengyue daojiao » 唐宰相與衡嶽道教 (Le Premier ministre Li Bi et le taoïsme du mont Heng), HUNAN SHENG DAOJIAO WENHUA YANJIU ZHONGXIN (dir.), *Daojiao yu Nanyue*, p. 150-155.
- TAN Minzheng 譚民政, « Nanyue mingfeng yu fojiao zhi jiu : Yanxia feng – shengda de guangming » 南岳名峰与佛教之九：烟霞峰——盛大的光明 (Les Cimes célèbres du pic du Sud et les neuf [véhicules] du bouddhisme – Le pic Nuager : une gloire éclatante), *Mojing tai* 摩鏡台, 2014, 1, 21, p. 31-33.
- TANG Changru 唐長孺, *Wei Jin Nanbei chao shi luncong* 魏晉南北朝史論叢 (Recueil d'études historiques sur les périodes des Wei, des Jin, des dynasties du Nord et du Sud), Beijing, Sanlian shudian, 1955.
- TIAN Ren 天人 (dir.), *Zhongguo chuanshi qishu* 中國傳世奇書 (La Transmission des œuvres remarquables de Chine), Hohhot, Neimengu renmin chubanshe, 2002.
- TONG Zhongping & CHEN Yuangui, « Wei Huacun yu nanyue daojiao guanxi yanjiu » 魏華存與南嶽道教關係研究 (Étude sur les rapports entre Wei Huacun et le taoïsme du pic du Sud), in HUNAN SHENG DAOJIAO WENHUA YANJIU ZHONGXIN (dir.), *Daojiao yu Nanyue*, p. 40-44.
- WANG Genlin 王根林, HUANG Yiyuan 黃益元, CAO Guangfu 曹光甫, *Han Wei Liu chao biji xiaoshuo daguan* 漢魏六朝筆記小說大觀 (Vaste panorama des notes au fil du pinceau et des romans sous les Han, les Wei et les Six Dynasties), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1999.
- WANG Guiping 汪桂平, « Tangdai de Maoshan dao » 唐代的茅山道 (Le Taoïsme du Maoshan sous les Tang), *Wenshi zhibishi* 文史知識, 1995, 1, p. 91-98.
- , « Tang Xuanzong yu Maoshan dao » 唐玄宗與茅山道 (Tang Xuanzong et le taoïsme du Maoshan), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 1995, 2, p. 63-71.
- WANG Xue 王雪, « Lun Wu Yun de dao xue sixiang tese » 論吳筠的道學思想特色 (Des spécificités de la pensée taoïste de Wu Yun), *Xibei daxue xuebao* 西北大學學報, 2004, 34, 5, p. 133-136.
- WANG Yongping 王永平, *Daojiao yu Tangdai shehui* 道教與唐代社會 (Le Taoïsme et la Société Tang), Beijing, Shoudu shifan daxue chubanshe, 2002.
- , « Tangdai daoshi huozeng suzhi, fengjue ji ziyi, shihao kao » 唐代道士獲贈俗職、封爵及紫衣、師號考 (Étude sur l'octroi aux taoïstes sous les Tang d'emplois civils et de titres nobiliaires, de l'habit pourpre et des titres de reconnaissance spirituelle), *Wenxuan jikan* 文獻季刊, 2000, 3, p. 67-79.

- WANG Zongyu 王宗昱, « Daojiao de “liutian” shuo » 道教的「六天」说 (Exposé sur les ‘six cieux’ dans le taoïsme), *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究, 1999, 16, p. 22-49.
- WEN Yingling 文英玲, « Sheng Tang Maoshan pai daojiao wenxue yanjiu » 盛唐茅山派道教文學研究 (Étude littéraire sur le taoïsme du Maoshan au VIII^e siècle), thèse de doctorat de philosophie, université de Hong Kong, 2002.
- WU Guofu 吳國富, *Lushan daojiao shi* 廬山道教史 (L’Histoire du taoïsme sur le mont des Cabanes), Nanchang, Jiangxi renmin chubanshe, 2011.
- WU Lixia 武麗霞 & Luo Ning 羅寧, « Nanyue furen neizhuan kao » 《南嶽夫人內傳》考 (Étude sur la Biographie ésotérique de la Dame du pic du Sud), *Yanjiu sheng luntan* 研究生論壇, 2004, 1, p. 141-145.
- WU Zhen 吳真, *Wei shenxing jiazhu : Tang Song Ye Fashan chong bai de zao cheng shi* 為神性加註：唐宋葉法善崇拜造成史 (La Nature divine par l’annotation : histoire de la fabrication du culte de Ye Fashan sous les Tang et les Song), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2012.
- XIANG Shuyun 向淑雲, *Tangdai hunyinfu yu hunyin shitai* 唐代婚姻法與婚姻實態 (La loi sur le mariage et sa pratique sous la dynastie Tang), Taipei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1991.
- XIAO Pinghan 蕭平漢, « Tangdai Hengshan fojiao » 唐代衡山佛教 (Le Bouddhisme sur le mont Heng à l’époque Tang), *Hengyang shizhuan xuebao* 衡陽師專學報, 1996, 4, p. 79-84.
- XIE Jianzhong 謝建忠, « Lun daojiao yu Li He de shige » 論道教與李賀的詩歌 (Le Taoïsme et la Poésie de Li He), *Guizhou daxue xuebao* 貴州大學學報, 1999, 5, p. 78-85.
- XIE Shiwei 謝世維, « Chuanshou yu ronghe : “Taiji wu zhenren song” yanjiu » 傳授與融合——「太極五真人頌」研究 (Transmission et communion : étude sur L’Hymne des cinq authentiques du grand faite), *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 中國文哲研究集刊, 2009, 34, p. 249-285.
- XU Chong 徐冲 & Lin Zhengqiu 林正秋, « Tang Li Bi ci Hang riqi kao » 唐李泌刺杭日期考 (Étude sur la période durant laquelle Li Bi fut préfet à Hang), *Hangzhou Shibfan xueyuan xuebao* 杭州師範學院學報, 1994, 2, p. 86-88.
- XU Fuhong 許富宏, *Guiguzi yanjiu* 鬼谷子研究 (Étude sur le Guiguzi), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2008.
- YAN Buke 閻步克, *Zhongguo gudai guanjie zhidu yinlun* 中國古代官階制度引論 (Introduction au système hiérarchique du fonctionnariat en Chine ancienne), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2010.
- YAN Jie 嚴杰, *Yan Zhenqing pingzhuan* 顏真卿評傳 (La Biographie critique de Yan Zhenqing), Nanjing, Nanjing daxue chubanshe, 2005.
- YANG Hezhi 仰和芝, « Sima Chengzhen yu Nanyue daojiao guanxi tanwei » 司馬承禎與南嶽道教關係探微 (Étude sur les relations de Sima Chengzhen avec le taoïsme du pic du Sud), in HUNAN SHENG DAOJIAO WENHUA YANJIU ZHONGXIN (dir.), *Daojiao yu Nanyue*, p. 87-90.

- YANG Sen 楊森, « Wu Zetian zhi Xuanzong shidai Dunhuang de sandong fashi zhongyue xiansheng shulüe » 武則天至玄宗時代敦煌的三洞法師中嶽先生述略 (Étude sur [les titres de] maître des trois Grottes et maître du pic du Centre dans [les matériaux] de Dunhuang de Wu Zetian à Xuanzong), *Dunhuang Yanjiu* 敦煌研究, 2003, 3, 79, p. 43-49.
- YOSHIKAWA Tadao 吉川忠夫, « Dōkyō no michikei to zen no hōkei » 道教の道系と禪の法系 (Les Généalogies du taoïsme et les Généalogies du chan), *Tōkyō gakujiutsu kenkyū* 東洋學術研究, 1988.
- YOSHIKAWA Tadao 吉川忠夫 (dir.), *Rikuchō dōkyō no kenkyū* 六朝道教の研究 (Études sur le taoïsme des Six Dynasties), Shunjūsha, Kyoto, 1998.
- , *Tōdai no shūkyō* 唐代の宗教 (Les Religions sous les Tang), Kyoto, Hōyū shoten, 2000.
- YU Rusong 宇汝松, *Liuchao daojiào Shangqingpai yanjiu* 六朝道教上清派研究 (Étude sur la secte de la Pureté supérieure dans le taoïsme des Six Dynasties), Jinan, Shandong chubanshe, 2009.
- YU Xianhao 郁賢皓, « Wu Yun jian Li Bai shuo bianyi » 吳筠薦李白說辨疑 (Éclaircissement sur la recommandation de Li Bai par Wu Yun), *Nanning shiyuan xuebao* 南寧師院學報, 1981, 1, p. 40-45, rééd. in Yu Xianhao 郁賢皓, *Li Bai yu Tang dai wenshi kaolun* 李白與唐代文史考論 (Études sur Li Bai et l'histoire de la littérature sous les Tang), Nanjing, Nanjing shifan daxue chubanshe, 2007, p. 57-69.
- ZENG Yalan 曾亞蘭, « Cong Du Fu yi shou youxian shi xiaohua Qusao liuyun » 從杜甫一首遊仙詩小話屈騷流韻 (Un mot sur l'influence stylistique du *Lisao* de Qu Yuan à partir d'un poème de Du Fu sur les randonnées chez les immortels), *Du Fu yanjiu xuekan* 杜甫研究學刊, 2005, 2, p. 35-37.
- ZHAN Shichuang 詹石窗, « Wu Yun shicheng kao » 吳筠師承考 (Étude sur l'enseignement reçu par Wu Yun), *Zhongguo daojiào* 中國道教, 1994, 1, p. 26-28.
- ZHANG Chongfu 張崇富, *Shangqingpai xiandai sixiang yanjiu* 上清派修道思想研究 (Étude sur la philosophie de l'ascèse selon l'école de la Pureté supérieure), Chengdu, Sichuan chubanshe, 2004.
- ZHANG Dongcai 張冬菜, *Yinshi* 隱士 (Les Ermites), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2009.
- ZHANG Guangbao 張廣保, *Tang Song neidan daojiào* 唐宋內丹道教 (Le Taoïsme de l'alchimie intérieure sous les Tang et les Song), Shanghai, Shanghai wenhua chubanshe, 2001.
- ZHANG Jinguang 張晉光, « Lun An Shi zhi luan dui woguo beifang nongye jingji fazhan de yingxiang » 論安史之亂對我國北方農業經濟發展的影響 (Des conséquences de la révolte d'An [Lushan] et de Shi [Siming] sur le développement économique de l'agriculture dans le nord de la Chine), *Junshi jingji shi* 軍事經濟史, 2007, 7, p. 75-77.
- ZHANG Jinkui 張金奎, « Li Bi jiaxue ji rudao yuanyin » 李泌家學及入道原因 (Li Bi, son éducation intellectuelle et les raisons de son engagement taoïste), *Wenshi zazhi* 文史雜誌, 1997, 5, p. 30-32.

- ZHANG Jiyu 張繼禹, *Tianshi dao shilüe* 天師道史略 (Précis historique de la voie du Maître céleste), Beijing, Huawen chubanshe, 1990.
- ZHANG Mengwen 張孟聞, « Siling kao » 四靈考 (Étude sur les quatre prodiges), in Li Guohao 李國豪, ZHANG Mengwen 張孟聞, CAO Tianqin 曹天欽 (dir.), *Zhongguo kejisbi tansuo* 中國科技史探索 (Exploration de l'histoire des sciences et techniques en Chine), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1982, p. 525-552.
- ZHANG Songhui 張松輝, « Lun Li Bi » 論李泌 (Sur Li Bi), HUNAN SHENG DAOJIAO WENHUA YANJIU ZHONGXIN (dir.), *Daojiao yu Nanyue*, p. 132-144 ;
- ZHANG Zehong 張澤洪, « Tang dai daojiao de toulong yishi » 唐代道教的投龍儀式 (Le Rituel taoïste du jet des dragons sous les Tang), *Shaanxi Shifan daxue xuebao* 陝西師範大學學報, 2007, 36, 1, p. 27-32.
- ZHAO Bingqing 趙炳清, « Li Bo yu “Zhenxi” lüeshuo » 李渤與《真系》略說 (Quelques mots sur Li Bo et La Lignée des authentiques), *Zongjiaoxue yanjiu* 宗教學研究, 2010, 1, p. 28-34.
- ZHAO Rong 趙榮, « Luoyang Shangqing gong kaolüe » 洛陽上清宮考略 (Étude sur le palais de la Pureté supérieure à Luoyang), *Zhongguo daojiao* 中國道教, 2001, 1, p. 44-50.
- ZHAO Xinyi 趙昕毅, « Sheqin yu cunmiao : Zixu yuanjun xinyang zai Hua bei » 社親與村廟：紫虛元君信仰在華北 (Parenté villageoise et temple villageois : Le culte de la divinité du Vide pourpre dans le nord de la Chine), *Xibei minzu* 西北民族, 2014, 4, 1, p. 28-34.
- ZHAO Yi 趙益, « Zhengao yu Tangshi » 真誥與唐詩 (Les Déclarations des authentiques et la Poésie Tang), *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 2007, 2, 5, p. 97-112.
- ZHENG Quan 鄭全, *Ge Hong yanjiu* 葛洪研究 (Études sur Ge Hong), Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe, 2010.
- ZHONG Guofa 鐘國發, *Maoshan daojiao Shangqingzong* 茅山道教上清宗 (La Secte de la Pureté supérieure dans le taoïsme du Maoshan), Taipei, Dongda tushu gongsi, 2003.
- , *Tao Hongjing pingzhuan fu Kou Qianzhi Lu xijing pingzhuan* 陶弘景評傳附寇謙之、陸修靜評傳 (La Biographie critique de Tao Hongjing, suivie des biographies critiques de Kou Qianzhi et Lu Xiujing), Nanjing, Nanjing daxue chubanshe, 2005.
- ZHONG Zhaopeng 鍾肇鵬, « Fuji yu daojing » 扶乩與道經 (Le Procédé de la baguette fourchue et les écritures taoïstes), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 1988, 4, p. 9-16.
- ZHOU Huangqin 周黃琴 & Liu Xigen 劉習根, « Zhongdao quxiang Nanyue qianxi » 眾道趨向南嶽淺析 (Examen succinct des voies taoïstes menant au Hengshan), in HUNAN SHENG DAOJIAO WENHUA YANJIU ZHONGXIN (dir.), *Daojiao yu Nanyue*, p. 1-7.
- ZHOU Qi 周奇, « Daomen weiyi kao » 道門威儀考 (Étude sur [le poste de] commissaire impérial pour le taoïsme), *Shi lin* 史林, 2008, 6, p. 111-114.
- ZHOU Shaoliang 周紹良 & ZHAO Chao 趙超 (dir.), *Tangdai muzhi huibian* 唐代墓誌彙編 (La Collection de stèles funéraires des Tang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1992.

- , *Tangdai muzhi huibian xuji* 唐代墓誌彙編續集 (Suite à La Collection de stèles funéraires des Tang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001, rééd. 2007.
- ZHOU Xunchu 周勛初, *Jiuge xinkao* 九歌新考 (Nouvelle étude des Neuf chants), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1986.
- ZHOU Xunchu 周勛初, *Li Bai pingzhuan* 李白評傳 (La Biographie critique de Li Bai), Nanjing, Nanjing daxue chubanshe, 2004.
- ZHOU Yongshen, 周勇慎 « Wei furen yu Nanyue Huangting guan » 魏夫人與南嶽黃庭觀 (La dame Wei et l'abbaye de la Cour jaune sur le pic du Sud), in HUNAN SHENG DAOJIA DAOJIAO WENHUA YANJIU ZHONGXIN (dir.), *Daojiao yu Nanyue*, p. 36-39.
- ZHOU Yue 周悅, « Yu Xin chuanguo zhong de daojia wenhua quxiang » 庾信創作中的道家文化取向 (Les Inspirations de la culture taoïste dans la création [poétique] de Yu Xin), *Zhongguo wenxue yanjiu* 中國文學研究, 2006, 4, p. 74-75, 103.
- ZHU Guangqian 朱光潛, « “Chu ci” he youxian shi » 《楚辭》和遊仙詩 (Les Élégies de Chu et les poèmes sur les randonnées chez les immortels), 1948, rééd. *Yiwen zatan* 藝文雜談, Hefei, Anhui renmin chubanshe, p. 590-602.
- ZHU Hongyu 朱洪玉, « Cong youxian shi kan shanshui shi de fazhan guocheng » 從遊仙詩看山水詩的發展過程 (Un regard sur le processus de développement des poèmes paysagers à partir des poèmes sur les randonnées chez les immortels), *Hubei chengren jiaoyu xueyuan xuebao* 湖北成人教育學院學報, 2011, p. 83-84.
- ZHUANG Xinxia 莊新霞, « Wei Jin Nanbei chao youxian shi de yuanyuan yu neirong fenlei » 魏晉南北朝遊仙詩的淵源與內容分類 (Classification par l'origine et le contenu des poèmes sur les randonnées chez les immortels écrits sous les Wei, les Jin et les Dynasties du Nord et du Sud), *Xibua shifan daxue xuebao* 西華師範大學學報, 2004, 1, p. 96-99.
- ZOU Yuanzhi 鄒遠志, « Tangdai ming shiren yu Nanyue daojiao guanxi kaoshu » 唐代名詩人與南嶽道教關係考述 (Étude sur les relations des poètes célèbres des Tang avec le taoïsme du pic du Sud), in HUNAN SHENG DAOJIA DAOJIAO WENHUA YANJIU ZHONGXIN (dir.), *Daojiao yu Nanyue*, p. 156-165.

— Sources secondaires en langues occidentales —

- ADNÈS Pierre, « Hésychasme », in VILLER Marcel S.-J. et al. (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1969, t.7, col. 381-399.
- ANDERSEN Poul, « The Practice of Bugang », *Cahiers d'Extrême Asie*, 1989-1990, 5, p. 15-53.
- ANSON Peter F., *The Call of the Desert*, Londres, S.P.C.K., 1964.
- ARENDT Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, 1951, rééd. San Diego et al., A Harvest Book, 1979.

- ASSANDRI Friederike « Examples of Buddho-Daoist Interaction: Concepts of the Afterlife in Early Medieval Epigraphic Sources », *The Electronic Journal of East and Central Asian Religions*, 2013, 1, p. 1-38.
- AUSTIN J. L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, rééd. 1991, coll. Points Essais.
- BALDRIAN-HUSSEIN Farzeen, *Procédés secrets du Joyau magique : Traité d'alchimie taoïste du XI^e siècle*, Paris, Les Deux Océans, 1984.
- BARRETT Timothy H., *Li Ao : Buddhist, Taoist or Neo-Confucian ?*, Oxford, New York *et al.*, Oxford University Press, 1992.
- , *Taoism under the T'ang. Religion and Empire during the Golden Age of Chinese History*, Londres, Wellsweep, 1996.
- , « The Emergence of the Taoist Papacy in the T'ang Dynasty », *Asia Major*, 1994, 7, p. 89-106.
- BARTHES Roland, *Comment vivre ensemble, cours au Collège de France, 1976-1977*, en CD, Paris, Seuil Multimédia, 2002.
- BAUER Wolfgang, « The Hermit's Temptation: Aspects of Eremitism in China and the West in the Third and Early Fourth Century A.D. », in ACADEMIA SINICA (dir.), *Guoji hanxue huiyi lunwen ji* 國際漢學會議論文集 (Actes du colloque international d'études chinoises [à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de la fondation de la République de Chine]), Taipei, Academia Sinica, 1981, 9, p. 73-115.
- BENN Charles D., « Daoist Ordinations and Zhai Rituals in Medieval China », in KOHN (dir.), *Daoism Handbook*, p. 309-339.
- , « Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüan-Tsung (712-755) », thèse de doctorat, Ann Arbor, University of Michigan, 1977.
- , *The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D. 711*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1991,
- BERKOWITZ Alan J., « Courting Disengagement: "Beckoning The Recluse"": Poems Of The Western Jin », in KNECHTGES & KROLL (dir.), *Studies in Early Medieval Chinese Literature And Cultural History*, p. 81-115.
- , « Hidden Spoor: Ruan Xiaoxu and His Treatise on Reclusion », *Journal of the American Oriental Society*, 1991, 111,4, p. 704-711.
- , *Patterns of Disengagement. The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- , « Reclusion and "the Chinese Eremitic Tradition". Men of the Cliffs and Caves: The Development of the Chinese Eremitic Tradition to the End of the Han Dynasty by Aat Vervoorn », compte rendu d'ouvrage, *Journal of the American Oriental Society*, 1993, 113, 4, p. 575-584.
- BIANQUIS Geneviève, *Friedrich Nietzsche. Œuvres*, Paris, Flammarion, 2003.
- BINGHAM Woodbridge, *The Founding of the T'ang Dynasty: The Fall of Sui and Rise of T'ang*, Baltimore, Waverly Press, 1941.
- BIOT Édouard, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine et de la corporation des lettrés*, Paris, Benjamin Duprat, 1847.

- BIRCH Cyril (dir.), *Studies in Chinese Literary Genres*, Berkeley, University of California Press, 1974.
- BISCHOFF Friedrich A., *La Forêt des pinneaux. Étude sur l'Académie du Han-lin sous la dynastie des T'ang et traduction du Han lin tche*, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XVII, 1963.
- BLOOM Harold, *Poetry and Repression : Revisionism from Blake to Stevens*, New Haven, Yale University Press, 1976.
- BLUMENTHAL David R., *Understanding Jewish Mysticism: The Merkabab Tradition and the Zoaric Tradition*, New York, Ktav, 1978.
- BOKENKAMP Stephen R., *Ancestors and Anxiety. Daoism and the Birth of Rebirth in China*, Berkeley, University of California Press, 2009.
- , « Daoist Pantheons », in LAGERWEY & LÜ (dir.), *Early Chinese Religions. Part Two: The Period of Division (220–589 AD)*, (t.2) p. 1169-1203.
- , « Declarations of the Perfected », in LOPEZ Donald S. (dir.), *Religions of China in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 166-179.
- , *Early Daoist Scriptures*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- , « Liu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist Canon », in SCOTT Pearce, SPIRO Audrey and EBREY Patricia (dir.), *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 181-199.
- , « Sisters of the Blood: The Lives behind the Xie Ziran Biography », *Daoism: Religion, History and Society*, 2016, 8, p. 7-33.
- , « Sources of the Ling-pao scriptures », in STRICKMANN Michel (dir.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983, (t.2) p. 434-486 .
- , « Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty », *Asia Major*, 1994, 7, 1, p. 59-88.
- BOLTZ Judith M., « Yunji qiqian; 雲笈七籤 ; Seven Lots from the Bookbag of the Clouds », in PREGADIO (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, p. 1203-1206.
- BRASHIER, K. E., « Han Thanatology and the Division of “Souls” », *Early China*, 1996, 21, p. 125–158.
- BRISSON Luc (dir.), *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.
- BUCKLEY EBREY Patricia & GREGORY Peter N., « The Religious and Historical Landscape », in BUCKLEY & GREGORY (dir.), *Religion and Society in Sung China*, p. 1-44.
- BUCKLEY EBREY Patricia & GREGORY Peter N. (dir.), *Religion and Society in Sung China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1993.
- BUJARD Marianne, « Le culte de Wangzi Qiao ou la longue carrière d'un immortel », *Études chinoises*, 17, printemps-automne 1999, p. 115-158.
- CAHILL Suzanne E., « Practice Makes Perfect: Paths to Transcendence for Women in Medieval China », *Taoist Resources*, 1990, 2, 2, p. 23-42.
- , *Transcendence and Divine Passion. The Queen Mother of the West in Medieval China*, Stanford, Stanford University Press, 1993.

- CAMMANN Schuyler, « Old Chinese Magic Squares », *Sinologica*, 1962, 7, p. 14-53.
- , « The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion », *History of Religions*, 1961, 1, 1, p. 37-80.
- CAMPANY Robert Ford, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2009.
- , « The Sword Scripture: Recovering and Interpreting a Lost 4th-Century Daoist Method for Cheating Death », *Daoism: Religion, History and Society*, 2014, 6, p. 33-84.
- , *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Tradition of Divine Transcendents*, Berkeley, Londres, Los Angeles, University of California Press, 2002. aa
- CEDZICH Ursula-Angelika, « Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China », *Journal of Chinese Religions*, 2001, 29, p. 1-68.
- CH'EN Kenneth K. S., *Buddhism in China*, Princeton, Princeton University Press, 1964.
- CHANG Aloysius, « A Comparative Study of Yang Chu and the Chapter on Yang Chu », *Chinese Culture*, 1971-1972, 12, 4, p. 49-60 ; 13, 1, p. 44-84.
- CHAVANNES Édouard, « Le jet des dragons », *Mémoires concernant l'Asie Orientale*, 1919 (posth.), 3, p. 55-221.
- CHENG Anne, « De la place de l'homme dans l'univers : la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'Antiquité chinoise », *Extrême-Orient, Extrême Occident*, 1983, 3, p. 11-22.
- , *Entretiens de Confucius*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points Sagesse, 1981.
- , *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- CHOU Eva Shan, *Reconsidering Tu Fu: Literary greatness and cultural Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- CORBIN Henry, *Corps spirituel et terre céleste*, 1979, rééd. Paris, Buchet/Chastel, 2005.
- , *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, 1958, rééd. Paris, Entrelacs, 2012.
- COX MILLER Patricia, *The Corporeal Imagination: Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009.
- , « "The Little Blue Flower Is Red": Relics and the Poetizing of the Body », *Journal of Early Christian Studies*, 2000, 8, 2, p. 213-236.
- D'ALVERNY Marie-Thérèse, « Les Pérégrinations de l'âme dans l'autre monde », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1942, 5-17, p. 239-299.
- D'ANDILLY Arnould, *Les Vies des Saints Pères des déserts, et de quelques Saintes, écrites par des Pères de l'Église, et autres Anciens Auteurs, Ecclesiastiques*, Bruxelles, Eugène Henry Fricx, 1694.
- DALBY Michael T., « Court Politics in late T'ang times », resp. in TWITCHETT & FAIRBANK (dir.), *Cambridge History of China. Volume 3: Sui and T'ang China*, p. 474-486 et p. 561-681.
- DANTINNE Jean, *Les qualités de l'ascète (Dhutaḡa • a). Étude sémantique et doctrinale*, Bruxelles, Thanh-Long, 1991.
- DAVIS Edward L., *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu, University of Hawaii Press, Honolulu.
- DE BRUYN Pierre-Henry, *Le Taoïsme : chemin de découvertes*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

- DE MEYER Jan, *Wu Yun's Way. Life and Works of an Eight-Century Daoist Master*, Leyde, Brill, 2006.
- DE SAINT-DENIS Eugène, *Virgile. Les Bucoliques*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- DE WOSKIN Kenneth J., *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, New York, Columbia University Press, 1983.
- DECLERCQ Dominik, *Writing against the State: Political Rhetorics in Third and Fourth Century China*, Leyde, Brill, 1998.
- DELEUZE Gilles & GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, rééd. 2005.
- DEMIÉVILLE Paul, « La montagne dans l'art littéraire chinois », *France-Asie/Asia*, 1965, 183, p. 7-32.
- DES ROTOURS Robert, *Histoire de Ngan Lou-chan (Ngan Lou-chan che tsi)*, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XVIII, 1962.
- , *Le Traité des examens : traduit de la Nouvelle Histoire des T'ang (chap. XLIV, XLV)*, Paris, Ernest Leroux, coll. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. II, 1932.
- , *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée traduits de la Nouvelle Histoire des T'ang (chap. XLVI-L)*, 1948, rééd. Paris, Collège de France, coll. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, 1974.
- DESCOLA Philippe, « L'Ombre de la croix », in ALIZART Mark (dir.), *Traces du sacré : Visitations*, Paris, Éditions du centre Pompidou, 2008, en part. p. 78-86.
- DESPEUX Catherine, « Gymnastics : The Ancient Tradition », in KOHN (dir.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, p. 225-261.
- , *Immortelles de la Chine ancienne : taoïsme et alchimie féminine*, Puiseaux, Pardès, 1990.
- , « L'Ordination des femmes taoïstes sous les Tang », *Études chinoises*, 1986, 5, 1-2, p. 74-84.
- , « La culture lettrée au service d'un plaidoyer pour le bouddhisme : le "traité des deux doctrines" ("Erjiao lun") de Dao'an », in DESPEUX (dir.), *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, p. 145-227.
- , « La gymnastique *daoyin* dans la Chine ancienne », *Études chinoises*, 2004, XXIII, p. 46-85.
- , « Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité », *L'homme*, 1996, 137, p. 87-118.
- DESPEUX Catherine (dir.), *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, Paris & Louvain, Peeters, 2002
- DESPEUX Catherine & KOHN Livia, *Women in Daoism*, Cambridge, Three Pines Press, 2003.
- DIÉNY Jean-Pierre « La légende, le conte et l'histoire : le cas du vénérable Zhang Guo (VIII^e siècle) », in GERNET Jacques & KALINOWSKI Marc (dir.), *En suivant la Voie Royale. Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1997, p. 315-328.
- , *Le Symbolisme du dragon dans la Chine antique*, Paris, Collège de France, coll. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XXVII, 1994.
- DRÈGE Jean-Pierre, *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au X^e siècle)*, Paris, EFEO, vol. CLXI, 1991.
- DURAND John D. « The Population Statistics of China, A.D. 2-1953 », *Population Studies*, 1960, 13, 3, p. 209-256.

- ENGELHARDT Ute, *Die klassische Tradition der Qi-Übungen (Qigong): Eine Darstellung anhand des Tangzeitlichen Textes Fuqi jingyi lun von Sima Chengzhen*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1987.
- , « Longevity Techniques and Chinese Medicine », in KOHN (dir.), *Daoism Handbook*, p. 74-108.
- , « Qi for Life: Longevity in the Tang », in KOHN (dir.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, 1989, p. 263-296.
- EOYANG Eugene & LIN Yao-fu (dir.), *Translating Chinese Literature*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University, 1995.
- ESKILDSEN Stephen, *Asceticism in Early Taoist Religion*, New York, State University of New York Press, 1998.
- , *Daoism, Meditation, and the wonders of Serenity: From the Latter Han Dynasty (25–220) to the Tang Dynasty (618–907)*, Albany, State University of New York Press, 2015.
- ESPESSET Grégoire, « Latter Han Religious Mass Movements and the Early Daoist Church », in LAGERWEY John & KALINOWSKI Marc (dir.), *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, Leyde, Brill, 2009, p. 1061-1102.
- FAURE Bernard, *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, CNRS Éditions, 1988.
- , « Relics and Flesh Bodies », in NAQUIN Susan & YÜ Chün-Fang (dir.), *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1992, p. 150-189.
- FISCHER Paul, *Shizhi: China first syncretist*, New York, Columbia University Press, 2012.
- FITZGERALD Charles P., « The Consequences of the Rebellion of An-Lushan upon the Population of the T'ang Dynasty », *Philobiblon*, 1947, 2, 1, p. 4-11.
- FONDANE Benjamin, *La Conscience malheureuse*, Paris, Denoël et Steele, 1936.
- FORTE Antonino, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Tunhuang Document S.6502, Followed by an Annotated Translation*. Naples, Istituto Universitario Orientale, 1976, rééd. Kyoto, Italian School of East Asian Studies, 2005.
- FRANKEL Hans H., « The Contemplation of the Past in T'ang Poetry », in WRIGHT & TWITCHETT (dir.), *Perspectives on the T'ang*, New Haven & London, Yale University Press, 1973, p. 345-365.
- FRANKEL Hans H., « Yüeh-fu Poetry », in BIRCH (dir.), *Studies in Chinese Literary Genres*, p. 68-107.
- FREIBERGER Oliver, « Early Buddhism, Ascetism, and the Politics of the Middle Way », in FREIBERGER Oliver (dir.), *Ascetism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 235-258.
- FRODSHAM John D. & CH'ENG Hsi, *An Anthology of Chinese Verse: Han Wei Chin and the Northern and Southern Dynasties*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- GALAND-HALLYN Perrine & LÉVY Carlos (dir.), *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Presses de l'Université Paris Sorbonne, 2006.
- GARRETT Mary M., « The “Three Doctrines Discussion” of Tang China: Religious Debate as a Rhetorical Strategy », *Argumentation and Advocacy*, 1994, 30, 3, p. 150-161.
- GATTI Franco, « L'immortalità si può apprendere. Lo *Shenxian ke xue lun* 神仙可學論 di Wu Yun 吳筠 », *Asiatica Venetiana*, 1990, 4, p. 111-131.

- GAUTHIER François, « Religieux, religion, religiosité », *La Revue du Mauss*, 2017, 1, 49, p. 167-184.
- GERNET Jacques, *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, vol. XXXIX, 1956.
- GOOSSAERT Vincent, *Bureaucratie et salut. Devenir un dieu en Chine*, Genève, Labor et Fides, 2017.
- , *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*, Paris, Albin Michel, 2000.
- , « Entre quatre murs : Un ermite taoïste du XII^e siècle et la question de la modernité », *T'oung Pao*, 1999, 85, 4/5, p. 391-418.
- GOOSSAERT Vincent & PALMER David, *La Question religieuse en Chine*, Paris, CNRS Éditions, 2012.
- GOULET-CAZÉ Marie-Odile (dir.), Paris, La Librairie générale Française, coll. La Pochotèque, 1999.
- GRAHAM Angus C., « How Much of “Chuang-tzu” Did Chuang-tzu Write ? », *Journal of the American Academy of Religion*, 1980, 43, 7, p. 459-501, rééd. in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapour, National University of Singapore, Institute of East Asian Philosophies, 1986, p. 293-321.
- , « The Right to Selfishness: Yangism, Later Mohism and Chuang Tzu », in MUNRO (dir.), *Individualism and Holism*, p. 73-84.
- GRANET Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 1926, rééd. Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- , *La Pensée chinoise*, 1934, rééd. Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 1999.
- GRAZIANI Romain, *Écrits de Maître Guan : Les Quatre traités de l'Art de l'esprit*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Bibliothèque chinoise, 2011.
- GRAZIANI Romain & STERCKX Roel (dir.), *Extrême-Orient, Extrême-Occident (De l'esprit aux esprits. Enquête sur la notion de Shen)*, 2007.
- HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1987, rééd. 2002, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité.
- , « La Terre vue d'en haut et le voyage cosmique », in SCHNEIDER Jean & LÉGER-ORINE Monique (dir.), *Frontières et conquête spatiale. La philosophie à l'épreuve*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 31-40, rééd. in HADOT Pierre, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque Idées, 2008, p. 87-162.
- , *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- , *Qu'est-ce la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- HAHN Thomas, « Daoist Sacred Sites », in KOHN (dir.), *Daoism Handbook*, p. 683-708.
- , « The Standard Taoist Mountain and Related Features of Religious Geography », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 1988, 4, p. 145-156.
- HARGETT James M., « 會稽: Guaiji? Guiji? Huiji? Kuaiji? Some Remarks on an Ancient Chinese Place-Name », *Sino-Platonic Papers*, 2013, 234, p. 1-32.
- HARPER Donald, « Contracts with the Spirit World in Han Common Religion: The Xuning Prayer and Sacrifice Documents of A.D. 79 », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2004, 14, p. 227-267.

- HAWKES David, « The Quest of the Goddess », in BIRCH (dir.), *Studies in Chinese Literary Genres*, p. 42-68.
- , *The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology of Poem by Qu Yuan and Other Poets*, Londres, Penguin Books, 1959, rééd. 1985.
- , « *The Songs of South: Shamanism and Poetry* », in MINFORD John & LAU Joseph S.M. (dir.), *Classical Chinese Literature. Volume I : From Antiquity to the Tang Dynasty*, New York, Columbia University Press, 2000, p. 237-264.
- HENDRISCHKE Barbara, « The Concept of Inherited Evil in the *Taiping jing* », *East Asian History*, 1991, 2, p. 1-30.
- , « The Ideology of the T'ai-p'ing ching », in WELCH & SEIDEL (dir.), *Facets of Taoism*, , p. 19-45.
- , *The Scripture on Great Peace. The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*, Berkeley, London, Los Angeles, University of California Press, 2006.
- HENRICKS Robert G., *Philosophy and Argumentation in Third-Century China, The Essays of Hsi-K'ang*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- HERBERT Penelope, « The Life and Works of Chang Chiu-ling », Cambridge, Université de Cambridge, 1973.
- HERROU Adeline, *La vie entre soi : Les moines taoïstes en Chine aujourd'hui*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2005.
- HERVOUET Yves, *Le chapitre 117 du Che-ki (biographie de Sseu-ma Siang-jou)*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XXIII, 1972.
- , *Un poète de Cour sous les Han : Sseu-ma Siang-jou*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XIX, 1964.
- HOLZMAN Donald, « Immortality-Seeking in Early Chinese Poetry », in PETERSON Willard J., PLAKS Andrew W., YÜ Ying-shih (dir.), *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*, Hong Kong, Chinese University Press, 1994, p. 103-118, rééd. in HOLZMAN, *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*, I.
- , *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1998.
- , *La vie et la pensée de Hi K'ang*, Leyde, Brill, 1957.
- , « Le désengagement hors du politique : quelques notes sur l'évolution de la conception de la "retraite" dans la Chine ancienne et médiévale », *Extrême-Orient, Extrême-Occident (Du lettré à l'intellectuel, la relation au politique)*, 1984, 4, p. 43-50.
- , *Poetry and Politics: The Life and Work of Juan Chi (A.D. 210-263)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- , « The Wang Ziqiao Stele », *Rocznik Orientalistyczny*, 1991, 472, p. 77-83, rééd. in HOLZMANN, *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*, II.
- , « Ts'ao Chih and the Immortals », *Asia Major*, 1988, 1, 1, p. 15-57, rééd. in HOLZMANN, *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*, III.
- HUANG Chi Chiang, « Experiment in Syncretism: Ch'i-sung (1007-1072) and Eleventh Century Chinese Buddhism », thèse de doctorat, Tucson, Université de l'Arizona, 1986.

- HUCKER Charles O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, 1985, rééd. 1995, Taipei, SMC Publishing.
- HULIN Michel, *La Mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, rééd. coll. Quadrige, 2014.
- JERPHAGNON Lucien, *Histoire de la pensée. D'Homère à Jeanne d'Arc*, 2009, rééd. Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. Pluriel, 2011.
- JIA Jinhua, *Gender, Power, and Talent: The Journey of Daoist Priestesses in Tang China*, New York, Columbia University Press, 2018.
- , « Study on the two Daoist treatises of “Sitting in Oblivion” », *Studies in Chinese Religions*, 2016, 2, 3, p. 265-280.
- JORDAN David K. & OVERMEYER Daniel L., *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- KALINOWSKI Marc, *Balance des discours. Destin, Providence et Divination*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Bibliothèque Chinoise, 2011.
- KALTENMARK Max, « Ching yü pa-ching » 景與八景 (De la radiance et des huit luminescences), in FUKUI Kōjun 福井康順 (dir.), *Tōyō bunka ronshū 東洋文化論集* (Recueil d'études sur la culture orientale), Tokyo, Waseda daigaku shuppanbu, 1969, p. 1147-1154.
- , *Le Lie-sien tchouan. Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'Antiquité*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1953, rééd. 1987.
- , « Quelques remarques sur le T'ai-chang Ling-pao wou-fu siu », *Zinbun*, 1982, 18, p. 1-10.
- , « The Ideology of the T'ai-p'ing ching », in WELCH & SEIDEL (dir.), *Facets of Taoism*, p. 9-52.
- KEIGHTLEY David, « Late Shang Divination : The Magico-Religious Legacy », in ROSEMONT Henry (dir.), *Journal of the American Academy of Religion Studies*, (1976) 2006, L, 2, p. 11-34.
- , « The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture », *History of Religions*, 1978, 17, 3, en part. p. 211-225.
- KIRKLAND Russel, « Huang Ling-wei: A Taoist Priestess in T'ang China », *Journal of Chinese Religions*, 1991, 19, p. 47-73.
- , « Sima Chengzhen 司馬承禎 », in PREGADIO Fabrizio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, p. 911-913.
- , « Ssu-Ma Ch'eng-Chen and the Role of Taoism in the Medieval Chinese Polity », *Journal of Asian History*, 1997, 31, 2, p. 105-138.
- , « Taoists of the High T'ang: An Inquiry into Perceived Significance of Eminent Taoists in Medieval Chinese Society », Thèse de doctorat, Ann Arbor, Université de l'Indiana, 1986.
- , « The Last Taoist Grand Master at the T'ang Imperial Court: Li Han-kuang and T'ang Hsüan-tsung », *T'ang Studies*, 1986, 4, p. 43-67.
- KLEEMAN Terry F., *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2016.
- KNECHTGES David and KROLL Paul (dir.), *Studies in Early Medieval Chinese Literature And Cultural History*, Washington, T'ang Studies Society, 2003.

- KOHN Livia, *Laughing at the Tao. Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- , « Mind and Eyes: Sensory and Spiritual Experience in Daoist Mysticism », *Monumenta Serica*, 1998, 46, p. 129-156.
- , *Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-cultural Perspective*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2003.
- , *The Daoist Monastic Manual: A Translation of the Fengdao Kejie*, New York, Oxford University Press, 2004.
- KOHN Livia (dir.), *Daoism Handbook*, Leyde, Brill, 2000.
- , *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, The University of Michigan, 1989.
- KOMJATHY Louis, *Cultivating Perfection: Mysticism and Self-transformation in Early Quanzhen Daoism*, Leyde & Boston, Brill, 2007.
- KROLL Paul W., « An Early Poem of Mystical Excursion », in LOPEZ (dir.), *Religions of China in Practice*, p. 156-165.
- , « Daoist Verse and the Quest of the Divine », in LAGERWEY & LÜ (dir.), *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*, p. 983-984.
- , « In the Halls of the Azure Lad », *Journal of the American Oriental Society*, 1985, 105, 1, p. 75-94, rééd. in KROLL, *Studies in Medieval Taoism and the Poetry of Li Po*, II.
- , « Lexical Landscapes and Textual Mountains in the High Tang », *T'oung Pao*, 1998, 84, 1-3, p. 62-101.
- , « Li Po's purple haze », *Taoist Resources*, 1997, 7, 2 : 21-37, resp. rééd. in KROLL, *Studies in Medieval Taoism and the Poetry of Li Po*, X.
- , « Li Po's transcendent diction », *Journal of the American Oriental Society*, 1986, 106, 1, p. 108-113, rééd., in KROLL, *Studies in Medieval Taoism and the Poetry of Li Po*, IX.
- , « On "Far Roaming" », *Journal of the American Society*, 1996, 116, 4, p. 653-669, rééd. in KROLL, *Studies in Medieval Taoism and the Poetry of Li Po*, I, p. 655.
- , *Studies in Medieval Taoism and the Poetry of Li Po*, Farnham, Ashgate Variorum, 2009.
- L'HARIDON Béatrice, « L'Ermite politique entre clair et obscur : le renoncement au pouvoir dans les textes historiques des deux dynasties Han », *Études chinoises*, 2010, p. 69-97.
- , *Yang Xiong, Maîtres mots*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Bibliothèque chinoise, 2010.
- LAFARGUE Michael, *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao-te-ching*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- LAGERWEY John, « Canonical Fasts According to Lu Xiuqing », in REITER Florian C. (dir.), *Affiliation and Transmission in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2012, p. 41-79.
- , *China: A Religious State*, Hong Kong, Honh Kong Universiy Press, 2010.
- , « Deux écrits taoïstes anciens », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2004, 14, p. 139-171.
- , *Le Continent des esprits. La Chine dans le miroir du taoïsme*, Paris, Maisonneuve & Larose, coll. Voyages Intérieurs, 1993.

- , « Littérature taoïste et formation du canon », in LAGERWEY (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, p. 459-492.
- , *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York, Macmillan, 1987.
- , *Wu-shang pi-yao. Somme taoïste du VI^e siècle*, Paris, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. CXXIV, 1981.
- LAGERWEY John (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009
- LAGERWEY John & KALINOWSKI Marc (dir.), *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, Leyde, Brill, 2009.
- LAGERWEY John & LÜ Pengzhi (dir.), *Early Chinese Religions. Part Two: The Period of Division (220–589 AD)*, Leyde & Boston, Brill, 2010.
- LAVOIX Valérie, « À l'école des collines : l'enseignement des lettrés reclus sous les dynasties du Sud », in Ch. NGUYEN TRI & C. DESPEUX (dir.), *Éducation et instruction en Chine : III. Aux marges de l'orthodoxie*, Paris & Louvain, Éditions Peeters, 2004, p. 43-65.
- LE BLANC Charles, *Huai-nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought: The Idea of Resonance (Kan-Ying), with a Translation and Analysis of Chapter Six*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1985.
- LE GOFF Jacques & TRUONG Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen-âge*, Paris, Liana Lévi, 2003.
- LECLERCQ Jean, « Exercices spirituels », *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, édité par VILLER Marcel S. J. et al., Paris, Beauchesne, t. 4, col. 1902-1908 .
- LENOBLE Robert, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, coll. L'Évolution de l'humanité, 1969 (posth.).
- LÉVI Jean, *Han-Fei-tse ou le Tao du Prince*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points Sagesses, 1999.
- , « L'abstinence des céréales chez les taoïstes », *Études chinoises*, 1982, 1, p. 3-47.
- , *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, rééd. 2010.
- , « Zhuangzi et l'enfer du politique », *Études chinoises*, 2010, 29, p. 39-68.
- LI Chi, « The Changing Concept of The Recluse in Chinese Literature », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1962-1963, 24, p. 234-247.
- LIAO Chia-hui, « The Reception and Translation of Classical Chinese Poetry in English », *NCUE Journal of Humanities*, 2012, 6, p. 47-64.
- LIN Fu-shih, « The Image and Status of Shamans in Ancient China », in LAGERWEY & KALINOWSKI (dir.), *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, p. 397-458.
- LIU, Xiaogan, *Classifying the Zhuangzi Chapters*, Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1994.
- LIU Xun, « Immortals and Patriarchs: The Daoist World of a Manchu Official and His Family in Nineteenth-Century China », *Asia Major*, 2004, 17, 2, p. 161-218.
- LO Yuet-Keung, « Destiny and Retribution in Early Medieval China », in CHAN Alan K. L. & LO Yuet-Keung (dir.), *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, Albany, State University of New York Press, 2010, p. 319-156.

- LOEWE Michael, *Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality*, 1979, rééd. 1994, Taipei, SMC Publishing Inc.
- LOPEZ Donald S. (dir.), *Religions of China in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- MAIR Victor H., *Tun-huang Popular Narratives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- MARTHA Jules, *Le Bien et le Mal. De Finibus, III*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- MARTIN François, « La rébellion de Sun En et Lu Hsün (396-412) », in DEPREUX Philippe (dir.), *Revolte und Sozialstatus von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 2008, p. 39-56.
- MASPÉRO Henri, « Les procédés de “nourrir le principe vital” dans la religion taoïste ancienne », 1937, rééd. in MASPÉRO, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, p. 497-552.
- , *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 1971 (posth.).
- MATHER Richard B., « K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451 », in WELCH & SEIDEL (dir.), *Facets of Taoism*, p. 103-122.
- , « Shen Yuēh's Poems of Reclusion: From Total Withdrawal To Living In The Suburbs », *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 1983, 5, 1, 2, p. 53-66.
- MATHIEU Rémi, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, coll. Connaissance de l'Orient, 1989.
- , « Les Wu : fonctions, rites et pouvoirs au début des Han (env. V-env. I^{er} siècle). Approche d'un chamanisme chinois », in LAGERWEY (dir.), *Religion et Société en Chine ancienne et médiévale*, p. 277-304.
- , *Qu Yuan. Élégies de Chu*, Paris, Gallimard, coll. Connaissance de l'Orient, 2004.
- MATHIEU Rémi (dir.), *Anthologie de la poésie chinoise*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2015.
- MCNAIR Amy, *The Upright Brush: Yan Zhenqing's Calligraphy and Song Literati Politics*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1998.
- MCRAE John R., *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.
- MILLER James, *The Way of the Highest Clarity: Nature, Vision and Revelation in Medieval China*, Three Pines Press, Magdalena, 2008.
- MINOIS Georges, *Histoire de la solitude et des solitaires*, Paris, Fayard, 2013.
- MOLLIER Christine, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008.
- , « La méthode de l'empereur du nord du mont Fengdu : Une tradition exorciste du Taoïsme médiéval », *T'oung Pao*, 1997, 83, 4, p. 329-385.
- , *Une Apocalypse taoïste du V^e siècle : Le livre des incantations divines des grottes abyssales*, Paris, Collège de France, coll. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XXXI, 1990.
- MOORE Oliver J., *Rituals of Recruitment in Tang China: Reading an Annual Programme in the Collected Statements by Wang Dingbao (870-940)*, Leyde, Brill, 2004.
- MORRISON Elizabeth, *The Power of Patriarchs: Qisong and Lineage in Chinese Buddhism*, Leyde, Brill, 2010.

- MUNRO Donald (dir.), *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor, University of Michigan, 1985.
- NELSON Susan E., « Catching Sight of South Mountain: Tao Yuanming, Mount Lu, and the Iconographies of Escape », *Archives of Asian Art*, 2000-2001, 52 : 11-43.
- NGO VAN Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne. Essai suivi de la traduction des « Biographies des Magiciens » tirées de l'« Histoire des Han postérieurs »*, 1976, rééd. Paris, Youfeng, 2002.
- NIELSON Thomas P., *The T'ang Poet-Monk Chiao-jan*, Tempe, Arizona State University, 1972.
- NIENHAUSER William H. (dir.), *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, vol. 2, 1986, rééd. Taipei, SMC Publishing, 1998.
- NISARD M. Désiré (dir.), *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, Paris, Firmin Didot Frères, 1869.
- NYLAN Michael, « Piety and Individualism in Han China », *Journal of the American Oriental Studies*, 1996, 116, 1, p. 1-27.
- ŌFUCHI Ninji, « The Formation of the Taoist Canon », in WELCH & SEIDEL (dir.), *Facets of Taoism*, p. 253-267.
- PALMER David A. & LIU Xun (dir.), *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*, Berkeley et al., University of California Press, 2012.
- PAVIE Xavier, *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- PELLEGRIN Pierre (dir.), *Aristote. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014.
- PETERSON C. A., « Court and Province in mid- and Late T'ang », in TWITCHETT & FAIRBANK (dir.), *Cambridge History of China. Volume 3: Sui and T'ang China*, p. 464-560.
- PINES Yuri, *Envisioning Eternal empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2009.
- , « L'idéologie de Qin : créer l'empire », in THOTE Alain & VON FALKENHAUSEN Lothar (dir.), *Les Soldats de l'éternité. L'armée de Xian*, Paris, Pinacothèque de Paris, 2008, catalogue de l'exposition organisée du 15 avril au 14 septembre 2008, p. 171-181.
- PORKERT Manfred, *Biographie d'un taoïste légendaire : Tcheou Tsen-yang*, Paris, Collège de France, coll. Mémoire de l'Institut des Hautes Études chinoises, 1979, vol. X.
- PRÉCHAC François & NOBLOT Henri, *Sénèque. Les Lettres à Lucilius*, Paris, Les Belles Lettres, 2012-2019.
- PREGADIO Fabrizio, *Great Clarity. Daoism and Alchemy in Early Medieval China*, Stanford, Stanford University Press, coll. Asian Religions & Cultures, 2006.
- PREGADIO Fabrizio (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, Londres & New York, Routledge, 2 tomes, 2008.
- PROULX Daniel, « Le Parcours philosophique de Henry Corbin : Phénoménologie-herméneutique et philosophie prophétique », mémoire pour l'obtention du grade de Maître ès arts en philosophie, université de Sherbrooke, 2009.
- PUETT Michael J., *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge & Londres, Harvard University Press, 2002.
- PULLEYBLANK Edwin G., *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, London, Oxford University Press, coll. London Oriental Series, vol. 4, 1955.

- RAZ Gil, « Creation of Tradition: The Five Talismans of the Numinous Treasure and the Formation of Early Daoism », Thèse de doctorat, Bloomington, Université de l'Indiana, 2003.
- , « Daoist sacred geography », in LAGERWEY & LÜ (dir.), *Early Chinese Religions. Part Two: The Period of Division (220–589 AD)*, p. 1399-1442.
- REITER Florian C., *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early T'ang Period*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1998.
- RENAN Ernest, *De l'origine du langage*, Paris, Michel Lévy Frères, 1864.
- ROBINET Isabelle, « De quelques effets du bouddhisme sur la problématique taoïste : aspects de la confrontation du taoïsme au bouddhisme », in LAGERWEY John (dir.), *Religion and Chinese Society*, Hong Kong, Chinese University & École française d'Extrême-Orient, 2004, p. 411-516.
- , *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- , « Introduction à l'étude du Kieou-tchen tchong-king », *Bulletin of the Society for the Study of Chinese Religions*, 1979, 7, p. 24-45.
- , « La Notion de *hsing* dans le taoïsme et son rapport avec celle du confucianisme », *Journal of the American Oriental Society*, 1984, 106, 1, p. 183-196.
- , *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, vol. CXXXVII, 1984.
- , « Le *Ta-tung chen-ching* ; son authenticité et sa place dans les textes du *Shang-ch'ing jing* », in STRICKMANN (dir.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, p. 394-433.
- , « Les marches cosmiques et les carrés magiques dans le taoïsm[e] », *Journal of Chinese Religions*, 1995, 23, 1, p. 81-94.
- , *Méditation taoïste*, 1979, rééd. Paris, Albin Michel, coll. Spiritualités vivantes, 1995.
- , « Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism », *History of Religions*, 1979, 19, p. 37-70.
- , « Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres », *Monumenta Serica*, 1976, 32, p. 159-273, repris en anglais dans « Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism », in KOHN (dir.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, p. 159-191.
- , « Sexualité et taoïsme », in BERNOS Marcel (dir.), *Sexualité et religion*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 51-71.
- ROBSON James, *Power of Place. The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, Cambridge & Londres, Harvard University Press, 2009.
- , « Signs of Power: Talismanic Writing in Chinese Buddhism », *History of Religions*, 2008, 48, 2, p. 130-169.
- ROTHSCHILD N. Harry, *Emperor Wu Zhao and Her Pantheon of Devis, Divinities, and Dynastic Mothers*, New York, Columbia University Press, 2015.
- RUSSELL Terence, « The Taoist Elegies of Ku K'uang », *T'ang Studies*, 1989, 7, p. 169-195.
- SAILEY James, *The Master who Embraces Simplicity: A Study of the Philosopher Ko Hung, A. D. 283-343*, San Francisco, Chinese Material Center, 1978.

- SCHAFER Edward H., *Mao Shan in T'ang Times*, Berkeley, University of California, Society for the Study of Chinese Religions, 1980.
- , *Mirages on the Sea of Time: The Taoist Poetry of Ts'ao T'ang*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- , *Pacing the Void. T'ang Approaches to the Stars*, 1977, rééd. Warren, Floating World Editions, 2007.
- , « The Princess Realized in Jade », *T'ang Studies*, 1985, 3, p. 1-23.
- , « The Restoration of the Shrine of Wei Hua-ts'un at Lin-ch'uan in the Eighth Century », *Journal of Oriental Studies*, 1977, 15, p. 124-137.
- , « The Transcendent Vitamin : Efflorescence of Lang-kan », *Chinese Science*, 1978, 3, p. 27-38.
- , « Three Divine Women of South China », *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 1979, 1, p. 31-42.
- , « Wu Yün's 'Cantos on Pacing the Void' », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1981, 41, 2, p. 377-415.
- , « Wu Yün's on "Saunters in Sylphdom" », *Monumenta Serica*, 1981-1983, 35, p. 310-345.
- SCHIMMEL Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.
- SCHIPPER Kristofer M., « A Study of *Buxu*: Taoist Liturgical Hymn and Dance », in TSAO Pen-yeh & LAW Daniel P. L., (dir.), *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, Hongkong, Chinese University of Hongkong, 1989, p. 110-120.
- , « Daoist Ecology: The Inner Transformation. A Study of the Precepts of the Early Daoist Ecclesia », in N.-J. GIRARDOT, J. MILLER, X. LIU (dir.), *Daoism and Ecology. Ways within a Cosmic Landscape*, Cambridge, Center for the Study of World Religions, Harvard University Press, 2001, p. 79-93.
- , *Le corps taoïste*, Paris, Fayard, coll. L'espace intérieur, 1982, rééd. 1993.
- , *L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste : Han Wou-ti nei-tchouan*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient, vol. LVIII, 1965.
- , « L'Építaphe pour une grue et son auteur », 1993, rééd. in SCHIPPER, *La Religion de la Chine. La tradition vivante*, Paris, Fayard, 2008, p. 235-259.
- , « Purity and Strangers Shifting Boundaries in Medieval Taoism », *T'oung Pao*, 1994, 80, 1-3, p. 61-81.
- , « Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts », in NAUNDORF Gert *et al.* (dir.), *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger zum 65 Geburtstag*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1985, p. 127-248.
- , « The inner world of the *Lao-tzu chung-ching* », in HUANG Chun-chieh & ZÜRCHER Erik (dir.), *Time and Space in Chinese culture*, Leyde, Brill, 1995, p. 114-131.
- SCHIPPER Kristofer & VERELLEN Franciscus (dir.), *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2004.
- SCOTT Pearce, SPIRO Audrey and EBREY Patricia (dir.), *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200-600*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

- SEIDEL Anna, « Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990 », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 1989, 5, p. 223-347.
- , « Imperial Treasures and Taoist Sacraments – Taoist Roots in the Apocrypha », in STRICKMANN (dir.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, p. 291-348.
- , *La Divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, vol. LXXI, 1969, rééd. 1992.
- , « Post-mortem Immortality or: The Taoist Resurrection of the Body », in SHAKED S., SHULMAN D.-D., STROUMSA G.-A.-G. (dir.), *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions, dedicated to R. J. Zwi Werblowsky*, Leyde, Brill, 1987, p. 223-237.
- , « The image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung », *History of Religion*, 1969-1970, 9, 2-3, p. 216-247.
- , « Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs », in AKIZUKI Kan'ei 秋月観暎 (dir.), *Dōkyō to shūkyō bunka 道教と宗教文化 (Taoïsme et culture religieuse)*, Tokyo, Hirakawa shuppansha 平河出版社, 1987, p. 21-57.
- SEIWERT Hubert (en collaboration avec MA Xisha), *Popular religious movements and heterodox sects in Chinese history*, Leyde, Brill, 2003.
- SERS Olivier, *Lucrèce. De la nature*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- SHAUGHNESSY Edward L., *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts*, New York, Columbia University Press, 2014.
- SHIH Feng-Yu, « Li Po: A Biographical Study », thèse de doctorat, Université de la Colombie-Britannique, Vancouver, 1983.
- SIVIN Nathan, « Old and New Daoisms », *Religious Studies Review*, 2010, 36, 1, p. 31-49.
- SLINGERLAND Edward, *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*, New York, Oxford University Press, 2019.
- SMITH Thomas E., *Declarations of the Perfected. Part One: Setting Scripts and Images into Motion*, St Petersburg, Three Pines Press, 2013.
- SØRENSEN Henrik H., « Looting the Pantheon: On the Daoist Appropriation of Buddhist Divinities and Saints », *The Electronic Journal of East and Central Asian Religions*, 2013, 1, p. 54-79.
- STEIN Rolf A. « Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle ap. J.-C. », *T'oung Pao*, 1963, 1, 3, p. 1-78.
- STÉPANOFF Charles, *Chamanisme, rituel et cognition chez les Touvas de Sibérie du Sud*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014.
- STRICKMANN Michel, « Liang Wu Ti's Suppression of Taoism », *Journal of the American Oriental Society*, 1978, 94, 4, p. 467-475.
- , « On the Alchemy of T'ao Hung-ching », in WELCH & SEIDEL (dir.), *Facets of Taoism*, p. 123-192.
- , « The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy », *T'oung Pao*, 1977, 63, 1, p. 1-64.
- , *Le Taoïsme du Mao Chan, chronique d'une révélation*, Paris, Collège de France, coll. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XVII, 1981.

- STRICKMANN Michel (dir.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983.
- TESTARD Maurice, *Cicéron. Les Devoirs*, Paris, Les Belles Lettres, 1965-1970.
- TSENG Lillian Lan-ying, *Picturing Heaven in Early China*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
- TWITCHETT Denis, « Hsüan-tsung (reign 712-756) », in TWITCHETT & FAIRBANK (dir.), *Cambridge History of China. Volume 3: Sui and T'ang China*, p. 409-452.
- TWITCHETT Denis & FAIRBANK John K. (dir.), *Cambridge History of China. Volume 3: Sui and T'ang China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- VALUSSI Elena, « Female Alchemy: Transformations of a Gendered Body », in JIA Jinhua, KANG Xiaofei, YAO Ping (dir.), *Gendering Chinese Religions: Subject, Identity, and Body*, Albany, State University of New York Press, 2014, p. 201-224.
- VAN DER LOON Piet, *Taoist Books in the Libraries of the Sung Period*, Londres, Ithaca Press, 1984.
- VERELLEN Franciscus, *Du Guangting (850-933) : Taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*, Paris, Collège de France, coll. Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XXX, 1989.
- , « Lu Xiuqing (406–477) on Daoist Practice: Ten Lessons in *The Way and its Virtue* », *Daoism: Religion, History and Society*, 2019, 8, p. 169-206.
- , « The Beyond Within: Grotto-Heavens (*dongtian*) in Taoist Ritual and Cosmology », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 1995, 8 : 265-290.
- VERVOORN Aat, « Boyi and Shuqi: Worthy Men of Old ? », *Papers in Far Eastern History*, 1983, 28, p. 1-22.
- , *Men of the Cliffs and Caves. The Development of the Chinese Eremitic Tradition to the End of the Han Dynasty*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1990
- , « Patterns of Disengagement: The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China by Alan J. Berkowitz », compte rendu d'ouvrage, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 2002, 62, 1, p. 247-256.
- WALEY Arthur, *The Life and Times of Po-Chü-i*, 1949, rééd. 2005, Londres & New York, Routledge, 1949.
- WASSERSTROM Steven M., *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- WATSON Burton, *Courtier and Commoner in Ancient China: Selections from the History of the Former Han by Pan Ku*, New York, Columbia University Press, 1974.
- WECHSLER Howard J., *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1985.
- WEINSTEIN Stanley, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- WELCH Holmes & SEIDEL Anna (dir.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1979.
- WINKELMAN Michael, *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*, Westport, Bergin & Garvey, 2000.
- WU Fusheng, « Death and Immortality in Early Medieval Chinese Poetry: Cao Zhi and Ruan Ji », *Chinese Literature : Essays, Articles, Reviews*, 2011, 33, p. 15-26.

- , « From Protest to Eulogy : Poems of Saunters in Sylphdom from Pre-Qin to the Late Six Dynasties », *Hanxue yanjiu* 漢學研究, 2000, 18, 2, p. 397-426.
- XIAO HONG LEE Lily & STEFANOWSKA A.-D. (dir.), *Biographical Dictionary of Chinese Women: Tang Through Ming 618-1644*, Armonk & Londres, M. E. Sharpe, 2014.
- XIONG Victor Cunrui, « Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuanzong », *T'oung Pao*, 1996, 82, 4-5, p. 258-316.
- , *Sui-Tang Chang'an: A Study in the Urban History of Medieval China*, Ann Arbor, The University of Michigan, Center for Chinese Studies, 2000.
- YAMADA Toshiaki, « Deities: the pantheon », in PREGADIO (dir.), *The Encyclopedia of Taoism*, p. 61-63.
- , « The Lingbao School », in KOHN (dir.), *Daoism Handbook*, p. 225-255.
- YIM Laurence C. H., *The Poet-historian Qian Qianyi*, New York, Routledge, 2009.
- YIP Waim-lim, *Chinese Poetry: An Anthology of Major Modes and Genres*, 1976, rééd. Durham, Duke University Press, 1997.
- ZÜRCHER Erik, « Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence », *T'oung Pao*, 1980, 66, 1-3, p. 84-147.
- , *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leyde, Brill, 1972.
-

RÉSUMÉ

Née au IV^e siècle d'une série de révélations, la tradition taoïste de la Pureté supérieure, ou Shangqing, se constitua rapidement en école indépendante sur le Maoshan, avec sa communauté et son corpus. Son patrimoine spirituel et scripturaire inspira la vie religieuse de nombreux lettrés de la Chine médiévale. En ce qui concerne la situation de cette tradition au VIII^e siècle, période durant laquelle le patronage impérial atteignit son apogée, deux positions s'opposent parmi les historiens : pour les uns, le Shangqing constituait une école indépendante et capable d'influencer le pouvoir en place ; pour les autres, il n'avait plus d'existence propre car il avait été absorbé dans l'église du Maître céleste qui contrôlait les investitures et le rituel. Notre thèse consiste à démontrer que si la Pureté supérieure n'existait certes plus comme une école indépendante, elle recouvrait cependant pour les lettrés taoïstes de l'époque une réalité tangible, à la fois politique et spirituelle.

MOTS CLÉS

Chine ; taoïsme ; dynastie Tang ; Shangqing ; Maoshan ; Pureté supérieure ; lettrés ; religiosités ; exercices spirituels ; poésie ; érémitisme ; Wu Yun ; Li Bi ; Gu Kuang ; Wei Huacun.

ABSTRACT

The Taoist tradition of Highest Clarity, or Shangqing, was born in the the fourth century from a series of revelations. It rapidly became an independent school on the Maoshan with its own community and corpus. Its spiritual and scriptural heritage inspired the religious life of many scholars of medieval China. As regards this tradition's situation in the eighth century, a period during which the imperial patronage reached its peak, there are two positions among historians: for some, Shangqing was an independent school which was also able to influence the powers that be; for the others, it did no longer exist *per se* because it had been absorbed into the Church of the Heavenly Master which controlled investitures and ritual. This dissertation attempts to demonstrate that although Highest Clarity no longer existed in an independent way at that time, it nevertheless remained a tangible reality, both in politics and spirituality.

KEYWORDS

China; Daoism; Tang dynasty; Shangqing; Maoshan; Highest Clarity; literati; religiosities; spiritual exercises; poetry; withdrawal; Wu Yun; Li Bi; Gu Kuang; Wei Huacun.